

TRANSFORMAÇÕES DO PRIVADO. PARADOXOS DA CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT

Hannah Arendt faz parte desses autores que resistem a uma classificação simples das suas obras. Mesmo dedicando a maior parte de seus escritos às questões da filosofia política, Hannah Arendt nunca reclamou um direito de domicílio nessa área. Compreendida pelos seus partidários e seus críticos como renovadora do pensamento político do século vinte a própria autora recusa o título de filósofa política. Na comunidade dos filósofos ela se sentiu mulher, judia, nascida na Alemanha como pária. Na sua própria vida pessoal, ela achava insuperável a contradição entre filosofia e política. Não é um saber exclusivo dos filósofos mas uma pluralidade das palavras que define sua concepção da publicidade política. É a imagem da *polis* antiga a que ela apela para a recuperação do político. É evidente que o conceito de publicidade chamou a atenção de seus intérpretes. Fica em suspenso a questão de como o outro do público, isto é, o privado representa-se em face da modernidade.¹

Quem quiser seguir a pista da vida privada ver-se-á obrigado a orientar-se em direção ao público. A arqueologia do privado começa com o conceito do espaço público – e isso não por acaso, pois corresponde exatamente ao antigo vínculo entre a república e o cidadão. Cabe, pois, esclarecer qual forma a vida privada assume sob tais condições e quais as transformações presentes na transição para a modernidade. Tentarei uma resposta em três teses.

KARL FRIEDRICH HERB*

RESUMO

O artigo discute a crítica da modernidade em Hannah Arendt, observando as relações complexas entre público e privado. A intimidade e a perda do mundo comum representam, na sociedade moderna, faces de uma mesma moeda, sendo o totalitarismo sua expressão máxima. A faculdade de julgar impediria, na visão do autor, o empobrecimento do senso comum, permitindo uma reconfiguração dos espaços públicos e privado.

* Professor Titular de Filosofia da Universidade de Regensburg.

PRIMEIRA TESE: O HOMEM SE REVELA À LUZ DO PÚBLICO

“La société y est si générale et simêlée qu’il ne reste plus d’azile pour la retraite et qu’on est en public chez soi”². A lamentação sobre a perda do privado é de Rousseau. É surpreendente citar um autor que reclamou a transparência total de todas as relações sociais e diagnosticou no obscurecimento do privado uma ameaça à república. O ideal de Rousseau representa

o cidadão antigo que deixa aberta a casa ao olhar dos outros. A nova república é baseada num imperativo categórico da transparência. “Quiconque aime à se cacher a tôt ou tard raison de se cacher. Un seul précepte de morale peut tenir lieu de tous les autres, c’est celui ci. Ne fais ni ne dis jamais rien que tu ne veuilles que tout le monde voye et entende.”³

Abolir a diferença entre o privado e o público somente parece razoável na medida em que o projeto de uma tal república pudesse ser realizado nas condições do tempo moderno. Como crítico da sociedade contemporânea, Rousseau julgava o empreendimento uma quimera, comparável à República de Platão. Nessas condições, Rousseau favorece uma liberdade que Madame de Stael e Benjamin Constant, testemunhos da imitação fracassada da liberdade dos antigos aclamavam como liberdade moderna *tout court: la garantie de l’obscurité*. Essa salvaguarda do privado fez, porém, desaparecer o cidadão à sombra do burguês. Hannah Arendt nunca aceitou este sacrifício da liberdade moderna.

É verdade que Hannah Arendt declara Rousseau o descobridor da intimidade moderna, embora o transforme num monstro da história das idéias políticas, num autor do totalitarismo. Será que essa crítica exagerada protege o pensamento da própria Hannah Arendt do destino do republicanismo de Rousseau, isto é, o da resignação face à impossibilidade de realizar o ideal da *polis* na modernidade?

Sem dúvida, a república defendida por Hannah Arendt na querela aberta entre os antigos e os modernos não tem nada a ver com as saudades republicanas de Rousseau. Hannah Arendt desaprovou o lado moderno de Rousseau. A fundamentação contratualista da república lhe pareceria um absurdo. O modelo do estado de natureza, concebendo o indivíduo como original e a comunidade como posterior, revelar-se-ia o pecado capital do iluminismo, ou seja, da política moderna. Não é a ficção jurídica do isolamento, mas sim o fato de a pluralidade constituir o início da filosofia política. Em outras palavras: o homem é *zoon politikon*. Tanto como o indivíduo, a própria república não deveria ser compreendida como unidade autárquica e hermética. Hannah Arendt quer riscar o singular da gramática do republicanismo, pois, com isso, o caminho para as origens do político já estaria traçado.

Todavia, a antigüidade, tal como a privilegia Hannah Arendt, não é platônica nem espartana (como era para Rousseau), mas sempre aristotélica, isto é, carregada de reservas contra a *polis* de Platão. Em vez da unidade, a pluralidade é a nota característica essencial do público na *polis*. A *polis* torna-se, assim, o lugar em que se manifesta a liberdade, um lugar de comunhão de palavras e ações, segundo a definição aristotélica da *koinonia politiké*. Hannah Arendt complementa essa concepção da esfera pública com o momento da competição que se manifesta no agir e no falar dos cidadãos. Com isso, ela desdobra o espírito competitivo na *polis* no sentido do *aei aristuein* de Homero, ao tempo em que Aristóteles tinha visto os cidadãos

ligados por laços da amizade. A prosperidade da *polis* seria posta em risco pela concorrência. Esse espírito de competição, na república de Hannah Arendt, desenvolve-se na luta por reconhecimento mútuo e por eterna lembrança, de modo que Hannah Arendt reconhece um correspondente moderno na esfera pública antagônica na república americana em John Adams, que enaltece *the passion for distinction* como a virtude cardinal do cidadão republicano.⁴

É digno de nota que Hannah Arendt pouco se interesse pelas motivações íntimas que conduzem o cidadão à vida pública. Quer no modelo antigo da república, quer no moderno, ela silencia acerca da dimensão interna dos desejos republicanos. Enquanto Rousseau desmascara *le fureur de se distinguer*⁵ como patologia própria do homem em sociedade, Hannah Arendt insiste no valor do que aparece na superfície, na fenomenologia da república. A *polis* revela-se como o espaço do aparecimento da liberdade externa. Que a vida íntima dos cidadãos possa e deva ser indiferente para a república, isso resulta da separação estrita entre o público e o privado. E a necessidade de uma tal separação pertence à noção mesma do político. Tal dualismo define o privado, simultaneamente, como defeito originário e inevitável e como condição externa da esfera pública.

Partindo de premissas aristotélicas, é evidente que o público possui uma primazia absoluta com respeito à esfera privada. Sem reserva alguma, Hannah Arendt acompanha Aristóteles ao declarar a humanidade do homem uma consequência de ele pertencer à *polis*, à comunidade política. Quem não tem acesso ao espaço público, por conseguinte, não realiza de forma autêntica sua humanidade. A igualdade dos cidadãos não implica a igualdade dos homens; ao contrário, a *isonomie* da *polis* antes pressupõe a desigualdade social. Em suma, apropriando-se integralmente da concepção antiga de esfera pública, Hannah Arendt dá a entender que o político só pode realizar-se em meio à exclusão. Desse modo, o conflito com os princípios da democra-

cia moderna torna-se inevitável. Sofre, então, o conceito da vida privada em Hannah Arendt o mesmo destino? Sua antropologia do ponto de vista político parece confirmar esta suspeita.

SEGUNDA TESE: O PRIVADO EXPÕE O HOMEM À DISCREPÂNCIA ENTRE PRIVAÇÃO, COAÇÃO E PROTEÇÃO

A célebre distinção da *vita activa* em obra, trabalho e ação, apresentada em *A Condição Humana*, confirma, a seu modo, o diagnóstico negativo do privado face à vida política. Seguindo o padrão aristotélico, Hannah Arendt localiza o privado no *oikos*: o governo da casa é o lugar da dominação em sentido próprio, o lugar da desigualdade e da violência.⁶ Trabalhar e produzir são as atividades próprias dessa esfera, e obedecem à necessidade de reprodução da vida e à lógica instrumental da produção. Na obscuridade da esfera privada, não pode haver diálogo ou pluralidade. Aqui a vida ativa se desenvolve em um monólogo. Em contrapartida, o diálogo e a ação livre tornam-se possíveis no espaço público, livres das exigências da vida privada.

Ao contraste *luz – sombra* a esfera privada associa uma falta, conferindo-lhe um caráter privativo. O conceito do privado está, com isso, condenado teoricamente à sombra? Hannah Arendt parece referir-se sem a devida distância crítica ao “desprezo da antiguidade por homens que se restringem ao privado”.⁷ Seu silêncio acerca da questão das mulheres irrita, mas nada tem de casual, pois se deve à sua fidelidade à tradição aristotélica. A emancipação das mulheres e dos trabalhadores, isto é, a destruição do *oikos*, seria assim um fenômeno ambíguo da modernidade. Diferente de Rousseau, Hannah Arendt recusa-se a pensar a relação entre liberdade política e opressão social como uma aporia da *liberdade dos antigos*.

Enquanto o privado é totalmente consumido pela república de Rousseau, Hannah Arendt lhe reserva alguma estima, conquanto modesta. A obscuridade do privado associa-se à idéia de

proteção e pátria, torna-se um lugar do segredo. Natalidade, corporeidade e mortalidade (situação existencial do homem apolítico) são acolhidas nesta obscuridade. “O segredo do início e do fim de uma vida mortal só pode ser assegurado onde a claridade da dimensão pública não penetra”.⁸ Para conservar os limites do espaço privado, a instituição da propriedade privada mostra-se imprescindível. A propriedade garante ao homem privado a posse do mundo; não obstante o privado não pode tornar-se um fim em si. Mesmo concedendo o regresso ao privado, Hannah Arendt o justifica, em última instância, por razões da própria vida pública. Quem deve sua personalidade e identidade à concorrência exclusiva com seus iguais pode, também, reivindicar a obscuridade do privado e do íntimo. Apenas desse modo o cidadão está imune à sua *banalização* no âmbito da competição pública das palavras e dos atos.

Entretanto, a tarefa republicana de proteger com *cercas e limites* a vida privada de cada cidadão nada tem em comum com a idéia moderna dos direitos do homem e do cidadão. Para Hannah Arendt, uma tal concepção é abstrata demais. A realidade dos direitos individuais, para além das fronteiras de uma república concreta, é impensável. Em suas análises históricas, ela transforma a óbvia concorrência entre os direitos do homem e a soberania do Estado numa contradição insuperável. Caracteriza os direitos humanos como um absoluto, que, na sua forma positiva, arruina o estado republicano. Essa crítica do universalismo jurídico acompanha uma visão cética da moralidade puramente interna, a manifestar todavia a retirada do indivíduo do mundo das ações comuns. Obedecer à lei individual equivale a recusar a pluralidade do político. Dessa forma, Hannah Arendt compreende a filosofia moral de Kant como um solipsismo sem mundo, responsável contudo pela mentalidade do *petit bon homme* na Alemanha e, em última instância, pela subordinação de um Eichmann ao sistema do terror.⁹

Hannah Arendt relativiza amiúde sua modesta opção de pensar positivamente o priva-

do através de uma breve história da perda da vida pública. Dois eventos marcam esse processo. Os riscos do espaço público são tão velhos quanto a própria idéia do político. E o conflito fundamental entre filosofia e política é contemporâneo da fundação da academia platônica. A liberdade do filósofo substitui a liberdade política dos cidadãos, pois a vida filosófica pressupõe o esvaziamento do político, submetendo-o a seus próprios valores.¹⁰ O afastamento do cidadão da *polis* cresce com o surgimento do cristianismo, porquanto seu abandono do mundo desvaloriza a preocupação com a *res publica*, doravante secundária. “Nada nos é mais estranho”, afirma Tertuliano, “que a coisa pública”. Essa visão cristã dos primeiros tempos poderia figurar, no sentido de Hannah Arendt, como fórmula secular do burguês da sociedade moderna.¹¹

Com o indivíduo, enquanto membro da sociedade civil, abre-se um novo capítulo na história da vida privada. O Privado toma-se intimidado, sendo seu oposto não mais o político, mas o social. Com isso, a feição moderna do privado não é menos ambígua que a antiga. A intimidade da vida privada oferece ao indivíduo possibilidades inéditas de se realizar, embora à custa de um mundo público comum. Neste sentido, Hannah Arendt compartilha a preocupação do comunitarismo com o moderno *unencumbered self*. Intimidade e perda de um mundo comum representam assim as duas faces da medalha da sociedade moderna, de tal sorte que mesmo o fenômeno do totalitarismo só pode ser visto sob o prisma dessa dupla perda do mundo público e do privado. Primeiro se perde o cidadão; em seguida, o homem privado. O sistema totalitário corrompe a publicidade política, servindo-se do terror para transformar intimidade em abandono, em solidão, perversão última do privado.¹²

No entanto, a modernidade burguesa enquanto tal já mostra traços patológicos. Rompe com imperativo lógico do republicanismo: *Tertium non datur*. O surgimento da sociedade civil marca a decomposição da unidade de *oikos*

e *polis*. Na visão da própria Hannah Arendt, esse processo só pode ser lido como uma ameaça à vida política. Com isso, os sinais da forma moderna do privado e do público burguês estão postos.

TERCEIRA TESE: O SOCIAL CORROMPE O HOMEM PRIVADO E O HOMEM POLÍTICO

Não é surpreendente, dadas as premissas aristotélicas de Hannah Arendt, que o próprio fato da sociedade civil adquira uma conotação pejorativa. A sociedade civil apresenta-se, afinal, como aquele proibido *mixtum* no qual o público torna-se coisa privada e o privado invade o espaço público. Pela diluição dos contornos originais, o político perde sua feição plural: o público vê-se reduzido ao governamental, e este, por sua feita, ao administrativo. Dessa forma, a burocracia recebe *the most social form of government*. A sociedade moderna reduz, portanto, a comunidade livre dos cidadãos a uma representação dos interesses de *jobholders*. Em linguagem antropológica: o *zoon politikon* atrofia-se em *homo faber* e *animal laborans*.

A aplicação desta idéia purista do político fica clara nos estudos de Hannah Arendt sobre a revolução americana e a francesa, documentos do desencanto republicano da modernidade.¹³ A história da revolução francesa é a história do seu fracasso, pois, ao se obrigarem à solução da *questão social*, os revolucionários arrastam a república para o terror. A revolução americana, ao contrário, escapa a esse perigo por conta de seus pressupostos sociais particulares. Por exemplo, não se confronta com o problema da pobreza e, não obstante tais condições favoráveis, os *founding fathers* não conseguem transformar a constituição revolucionária da liberdade numa prática duradoura. E no cotidiano da república perde-se a paixão do seu começo.

Essa visão cética de Hannah Arendt resulta da constelação aporética em que ela situa li-

berdade individual e instituição política. Além disso, apesar de toda sua simpatia, Hannah Arendt diagnostica no republicanismo americano uma traição à sua própria causa, porque, com o domínio do burguês sobre o cidadão, o social determina o político, naufragando a reconstituição revolucionária do espaço público: A extensão da *ágora* restringe-se à cabina eleitoral.

Hannah Arendt compartilha com Rousseau um profundo ceticismo com relação às promessas do *governo dos modernos*. Desconfia também do sistema representativo e da profissionalização da política. E sua alternativa não é menos paradoxal que a esperança de Rousseau na democracia silenciosa e forte. Hannah Arendt opta pela *república de conselhos (Räterepublik)*, metamorfose moderna da *polis* antiga. Por isso simpatiza com as *sociétés populaires* na França, com os soviets russos, com a revolta do povo húngaro em 1956 e com o movimento dos estudantes de 1968. Nessas formações espontâneas do poder, confia, realizar-se-ia a liberdade política no espaço público.

Mesmo privilegiando fortemente a idéia da liberdade positiva, Hannah Arendt de modo algum exige a participação política de todos. O regime dos conselhos é um governo de poucos. "Só quem efetivamente se interessa pelo mundo deveria ter voz no processo do mundo".¹⁴ Dessa maneira, a instituição de eleições gerais revela-se dispensável, e a retirada regulada da maioria da vida política pode dar através das liberdades civis negativas, antes desprezadas. Tais liberdades conferem substância à indiferença pelo mundo público. Como o constata cingidamente, a liberdade moderna da política revela-se "a parte politicamente mais importante da nossa herança cristã".¹⁵

Seja qual for o julgamento que se faça desta interpretação paradoxal da liberdade política e da liberdade da política, nela se espelha exemplarmente a problemática do conceito de liberdade em Hannah Arendt. Ao entender liberdade como espontaneidade e início absoluto de um processo, Hannah Arendt coloca a liberdade

numa tensão insustentável com qualquer forma de instituição. Por conseguinte, está excluída uma proteção duradoura do espaço público. Na história, a unidade de liberdade e política, espontaneidade e instituição, realizada de forma paradigmática na sua visão da antiguidade, aparece como fenômeno-limite, sendo ademais raros os momentos históricos da liberdade. A própria idéia da pureza do político leva a uma resignação inevitável. Na forma de uma claustrofobia republicana, Hannah Arendt vê o espaço público ameaçado em todas as suas fronteiras: pela intervenção do privado, pelas irrupções do social, pelas restrições da lei e da constituição, e, finalmente, pelas exigências do direito universal e da moral individual. Face a todos esses temores, coloca-se a questão de saber o que resta ainda como autêntico objeto de uma política tão esvaziada. Uma competição de palavras e ações? À luz do público, a finalidade da política permanece às escuras.

Pode-se perguntar se os problemas resultantes de uma concepção antiga da política poderiam ser resolvidos pela obra tardia e não-escrita da *faculdade do juízo*, que ocuparia Hannah Arendt como acabamento de *The Life of mind*.¹⁶ Fica claro que a virada tardia de Aristóteles a Kant exige uma nova determinação do público e do privado. Com isso, a idéia de um pensamento representativo relativiza a representação antiga de um agir comum e altamente exclusivo dos cidadãos como paradigma do político. Um tal pensamento de traços kantianos poderia deixar de lado a questão do fim último da política para dedicar-se ao problema de como uma vontade geral razoável poderia ser produzida através de juízos políticos. *A faculdade de julgar política (politische Urteilskraft)* viria a ser a terapia proposta por Hannah Arendt, em seus escritos tardios, contra o empobrecimento moderno do senso comum. Com essa visão bem kantiana da política, ela poderia quiçá minimizar o caráter patológico e ameaçador da modernidade.

Ainda que a tentativa de Hannah Arendt de ler a crítica da faculdade de julgar como filo-

sófia política deva ser um fecundo mal-entendido do pensamento de Kant, ela nos dá impulso a uma nova determinação do privado e do público. A faculdade de julgar permitiria romper a estrita contraposição das duas esferas, estabelecidas segundo o padrão antigo. Levantar novamente o plano topográfico do privado e do público e integrar o social dentro de suas fronteiras, isso ficaria sob a responsabilidade do julgamento crítico da comunidade dos próprios cidadãos.¹⁷ Seria necessário, nessa comunidade, que tivessem voz mesmo os que Hannah Arendt deixara no obscuro do privado. Além disso, este privado não mais deveria ser compreendido como pura privação. Ele receberia o estatuto de um intocável por conta do qual se conferiria dignidade à esfera pública. Com isso, a relação antiga entre privado e público seria invertida, não mais sendo passível de dúvida a prioridade do indivíduo sobre a comunidade política. *O homem cria o público.*

Como é sabido, Hannah Arendt não conseguiu realizar o seu ambicioso empreendimento de reconciliar a *polis* aristotélica e a república kantiana. Tal projeto revela-se interessante na medida em que rompe as frentes que o liberalismo e o comunitarismo hoje construíram na querela da liberdade e da vida boa. Para voltar verdadeiramente a Kant, Hannah Arendt teria sido obrigada a pensar melhor a filosofia em nome da própria política. Ela nunca quis assumir o papel de arrivista (*parvenue*) na sociedade dos filósofos. Para sua recusa a história da sua *vita activa* fornece bastantes motivos. É provável que essa recusa encontre justificção na sua própria doutrina política. *Honni soit qui mal y pense.*

NOTAS

1 Cf. Hanna Fenichel Pitkin, *Justice. On Relating Private and Public*, in: *Political Theory* 19 (1981), 327-352; Seyla Benhabib, *Modelle des öffentlichen Raums:*

Hannah Arendt, die liberale Theorie und Jürgen Habermas, in: *Soziale Welt* 42 (1991), 147-165.

2 Jean-Jacques Rousseau, *Emile. (Oeuvres complètes IV: Bibliothèque de la Pléiade*, ed. por B. Gagnebin, M. Raymond, Paris, 1959sq., p. 739.

3 *Nouvelle Héloïse, (Oeuvres complètes II*, p. 424.

4 *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer, Rio de Janeiro 1997, p.66.

5 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, (Oeuvres complètes III)*, p. 189.

6 Cf. *A Condição Humana*, capítulo II: *As esferas pública e privada*.

7 *A Condição Humana*, p. 55.

8 Tradução da versão alemã: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich 1981, p. 70.

9 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York 1965.

10 Cf. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, edição de Ursula Ludz, prefácio de Kurt Sontheimer, München / Zürich 1993, p. 54-57.

11 É quase desnecessário acentuar que Rousseau compartilharia esse mal-estar para com a modernidade burguesa, talvez sem reserva alguma. Também ele expressa aquele ressentimento republicano que identifica na própria filosofia e na religião cristã os adversários da totalidade política. Já em seu primeiro *Discurso sobre as ciências e as artes*, pretendia resolver o conflito antigo entre os filósofos e a república, é claro, em favor das exigências da vida política. A ociosidade marca o início da filosofia e o fim da república, advindo o golpe mortal do surgimento do cristianismo, uma vez que o Cristo destrói a unidade política ao separar o sistema político e o teológico. A república, ao contrário, despreza a indiferença do homem cristão pela vida pública. Como o escreve no fim do *Contrato social*: "Não conheço nada mais oposto ao espírito social" *Du Contrat social, (Oeuvres complètes III, p. 465)*.

12 *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951. Um estudo mais profundo poderia mostrar até que ponto a análise do fenômeno do totalitarismo já está determinada pelas futuras categorias da filosofia política em *The Human Condition* (1958).

13 *On Revolution*, New York 1963.

14 *On Revolution*, p. 360.

15 *On Revolution*, p. 360.

16 *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982.

17 Cf. Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York 1997.