



# A DIMENSÃO do **CUIDAR** na re-significação do espaço público

ciclo de conferências e comunicações internacionais

## Hannah Arendt, o espaço público e a perdição da política em tempos de globalização

1— *Será necessário ainda falar de Hannah Arendt?* Reformulando a questão: numa era de aparente racionalização sistémica, e de deslocação do político e do económico para a escala transnacional, terá sentido abordar uma pensadora que se baseou fundamentalmente numa específica forma de análise da razão prática? Sabemos, evidentemente, das imensas reservas que diversos sectores do pensamento contemporâneo manifestam relativamente a Arendt<sup>1</sup>. Mesmo um filósofo reconhecidamente esclarecido como Mario Bunge vê em Hannah Arendt uma “ideóloga” que faz a apologia de um irracionalismo perigosamente partilhado por “pós-modernistas” (como Gianni Vattimo) e conservadores (como Leo Strauss)<sup>2</sup>.

E, no entanto, numa época que destruiu as formas de vida baseadas nas sociedades nacionais, típicas da primeira modernidade, pondo na linha da frente processos inter-relacionados como a globalização, os riscos globais, o individualismo de massa ou o trabalho flexível produtivista<sup>3</sup>, cuja perspectiva sistémica dispensa os agentes que operam na sociedade e é cega face ao mundo da vida dos homens concretos, vem à superfície a necessidade de um pensamento adequado ao *homo loquens*, que enfrenta historicamente a sua situação de humano que aspira a uma satisfação plena pela integração e interacção com os outros, no âmbito daquela inevitabilidade política que Eric Weil tão bem constatou<sup>4</sup>. Esse homem “razoável”, nem racional, nem irracional, cuja racionalidade as chamadas ciências sociais não conseguem determinar, que defronta o que lhe é dado e sabe escolher, só pode viver a sua liberdade política em grupo e no âmbito de um espaço comum<sup>5</sup>.

E nesta necessidade encontramos o núcleo essencial do pensamento de Hannah Arendt. Mas não só: num momento em que a crise do ciclo político conservador é patente<sup>6</sup>, o pensamento arendtiano vem esclarecer-nos sobre as ambiguidades existentes entre o discurso de defesa do mercado e o da defesa do capitalismo, sobre o preço pago pelas ilusões em torno das possibilidades teóricas e práticas, quer do “socialismo real”,

<sup>1</sup> Parte da polémica tem a ver com as tentativas de “classificação” do seu pensamento político e com perspectivas teóricas derivadas de apreciações de acontecimentos históricos analisados por Arendt, como o célebre julgamento de Eichmann, o caso Watergate ou a guerra do Vietname. Sobre o pensamento de Arendt, e de entre uma vastíssima bibliografia, cf. R. Wolin, *Los Hijos de Heidegger*, tr., Madrid, Cátedra, 2003, pp. 65 ss.; M. Jay, “El Existencialismo Político de Hannah Arendt”, in F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt —El Orgullo de Pensar*, tr., Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 147 ss.; colocando-a no plano da virtude neo-aristotélica, cf. M. J. Villaverde Rico, *La Ilusión Republicana —Ideales y Mitos*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 243 ss.; sobre o seu republicanismo cf. F. Vallespín, “Hannah Arendt y el republicanismo”, in M. Cruz (comp.), *El Siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 107 ss. Para um balanço profundo de Arendt, cf. A. Enegrén, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984; M. Cruz e F. Birulés (orgs.), *En Torno a Hannah Arendt*, Madrid, CEC, 1994; e A. Campillo, *El Lugar del Juicio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 71 ss., 113 ss.; S. Benhabib, “Modelos de Espacio Público —Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas”, in Benhabib, *El Ser y el Otro en la Ética Contemporánea*, tr., Barcelona, Gedisa, 2006, p. 106; A. Prior Olmos, *Voluntad y Responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009; I. Berlin, *En toutes Libertés*, entretiens avec Ramin Jahanbegloo, tr., Paris, Le Félin/Poche, 2006, p. 106: “Não tenho um grande respeito pela senhora. Reconheço-o. [...] Penso que ela não tem argumentos e não faz prova de um pensamento sério nos planos filosófico ou histórico.”

<sup>2</sup> Cf. M. Bunge, *Filosofía Política. Solidaridad, Cooperación y 'Democracia Integral'*, Barcelona, Gedisa, 2009, *passim*.

<sup>3</sup> Cf. U. Beck, *La Sociedad del Riesgo Global*, tr., 2.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2006, *maxime* pp. 1 ss.; A. Patriarchi, “Organicismo Político e Liberalismo Contrattualístico. Le Contraddizioni del Capitalismo Flessibile”, in D. Losurdo e S. Azzarà (a cura di), *Die Philosophie und die Idee einer Weltgesellschaft*, Pisa, Millepiani, 2009, pp. 777 ss.

<sup>4</sup> Cf. E. Weil, *Philosophie Politique*, 3.ª ed., Paris, Vrin, 1971.

<sup>5</sup> Cf. H. Arendt, *La Vie de l'Esprit*, tr., Paris, P.U.F., 2005, pp. 520 ss.

<sup>6</sup> Para a compreensão deste tópico, cf. D. Harvey, *Breve Historia del Neoliberalismo*, tr., Madrid, Akal, 2007; L. Paramio, *La Socialdemocracia*, Madrid, Catarata, 2009.

quer do “capitalismo existente”. Mais: o pensamento de Arendt vem contribuir para uma questão política central da nossa época —a de compreender as raízes da contradição que é a simultânea negação, num só discurso (o liberal), da liberdade e da igualdade, já que às liberdades e igualdades jurídico-formais, obtidas pela liberdade contratual e pelo sufrágio universal, se sobrepõe a funcionalização não livre do indivíduo perante o sistema económico instituído. Como se as promessas iniciais do liberalismo, que exprimiram um esboço de “Humanidade” sem mais, sofressem, a partir do momento em que passaram ao momento da sua concretização, uma estranha dilaceração e um enigmático obscurecimento que nem a soberania popular, nem a igualdade jurídica, conseguiram rematar<sup>7</sup>. Por fim: a obra de Arendt ajuda a realizar uma verdadeira crítica da convicção moderna de que há, na forma como a tecnologia domina o mundo, algo de incontrolável e certo porque a tecnologia funciona. Subjaz a esta racionalidade um sistema político complexo em sentido amplo, de que uma das mais importantes manifestações é a submissão dos fins aos meios<sup>8</sup>. O que nos leva a examinar a problemática da disjunção, na ideia de progresso, entre o progresso tecnocientífico e o progresso ético-político, tendo nós de admitir hoje sem sombra de dúvida que pode haver progresso com regressão, no sentido de existir não só progresso tecnocientífico com impacte inovador nas formas sociais, mas também esse mesmo progresso ser regressivo sob um ponto de vista ético-político<sup>9</sup>. E a dificuldade radica, como bem diz Ruy Fausto, no facto de a política se exprimir, não de forma linear, mas, antes, num “espaço curvo”<sup>10</sup> que se manifesta no contexto histórico onde intervêm diversas variáveis.

A situação global<sup>11</sup> em que hoje vivemos representa, assim, um conglomerado de ausência de razões, de uma “inércia frenética”, que não pretende ser errática, no sentido nobre de poder ser cêntrica e excêntrica, mas antes se exhibe num incessante movimento que, todavia, é estacionário, vazio<sup>12</sup>. Também aqui se observa a actualidade da nossa pensadora, quando esta examina as dificuldades de os homens escaparem à superfluidade que uma sociedade racionalizada em termos weberianos (de que a célebre expressão “jaula de ferro” é brilhante ideia-força) cria e na qual os encerra<sup>13</sup>. Daqui decorre, quer uma cega e irracional crença tecnoutópica, ou no infinito crescimento económico, quer uma tecnofobia apocalíptica<sup>14</sup>, cujas raízes encontramos em análises tão percucientes como as que são expandidas em *A Condição Humana*, entre outras obras<sup>15</sup>. Mas a actual situação global —onde parece existir uma espécie de racionalidade de meios ainda mais “fria”, desapegada das chamadas “lógicas nacionais”, ao mesmo tempo que se fala da constituição de um imaginário global, de uma “governância” mundial, e onde a descontextualização e o desenraizamento parecem ser uma *conditio sine qua non* para a felicidade geral— coloca um desafio mais estimulante quando a olhamos à luz do pensamento de Arendt. Com efeito, foi possivelmente esta nossa Autora quem primeiro apontou na teoria política a relativa falsidade com que a emergência do Estado-nação mascarou a narrativa de “Humanidade” da era moderna. A sua crítica à forma como os Estados-nação trataram a problemática dos direitos humanos<sup>16</sup>, no entanto inscritos sob a forma de direitos fundamentais nas constituições escritas desde o século XIX, levanta precisamente o tema tão actual da cidadania

<sup>7</sup> Sobre esta problemática importa sublinhar que Eric Weil, na sua *Philosophie Politique* (obra injustamente esquecida por amplos sectores do pensamento político contemporâneo), citada *supra*, explica esta contradição com originalidade quando nota como o homem, aspirando ao universal enquanto ser moral, depende realmente, enquanto ser histórico, do reconhecimento dos outros com quem se organiza politicamente. Assim, os homens dependem do sistema no qual se inserem e que, em consequência, surge como uma “segunda natureza”. O homem moderno, em particular, surge aos olhos de Weil (*op. cit.*, p. 67) como fazendo parte de uma sociedade para a qual a “luta com a natureza [exterior] é sagrada” e é um referente que a orienta. Daí a sociedade moderna ser “calculadora, materialista e mecanista” na sua essência (cf. § 22, pp. 71 s.), impondo aos homens pressões e constrangimentos que ficam muito aquém de uma vida plena e transparente, transformando o homem moderno num ser essencialmente insatisfeito (cf. § 27, pp. 93 ss.). Esta historicidade do homem —que abrange, segundo Weil, o próprio “direito natural”— abre caminho, evidentemente, a uma história em constante tensão, onde a rebeldia é inextinguível. Todavia, não apenas não explica (nem pretende fazê-lo, diga-se) a problemática da “desilusão” moderna relativamente às promessas não cumpridas do seu discurso, mas ainda não entende a necessidade absoluta de uma “inquietação democrática” relativamente ao juízo sobre as sistemáticas omissões dos regimes políticos “realmente existentes”. Sobre esta temática cf. as importantes obras de N. Bobbio, *Liberalismo et Démocratie*, tr., Paris, Ed. du Cerf, 1996; R. Fausto, *A Esquerda Difícil*, São Paulo, Perspectiva, 2007; G. Hermet, *El Invierno de la Democracia*, tr., Barcelona, Los Libros de Lince, 2008.

<sup>8</sup> Cf. em geral J. A. Pérez Tapias, *Internautas y Naufragos*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 38 ss. e *passim*.

<sup>9</sup> Cf. R. Fausto, *op. cit.*, pp. 26 ss.

<sup>10</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 28.

<sup>11</sup> Cf. o excelente estudo de R. Ortiz, “Globalização: notas para um debate”, in *Sociedade e Estado*, v. 24, n.º 1, Janeiro-Abril, 2009, Brasília, pp. 231 ss., que seguimos em alguns pontos.

<sup>12</sup> Cf. L. Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

<sup>13</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 30 ss.

<sup>14</sup> Sobre este tópico cf. G. Lins Ribeiro, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, tr., Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 91 ss. Sobre os limites da era digital, seus adeptos fundamentalistas e seus adversários apocalípticos, cf. M. Osten, *La Memoria Robada. Los sistemas digitales y la destrucción de la cultura del recuerdo*, tr., Madrid, Siruela, 2008, onde a dado momento o A. diz valer para o documento digital o mesmo que Walter Benjamin dizia da obra de arte na era da sua reprodução técnica: “falta de duração material e de documentabilidade histórica” (p. 89).

<sup>15</sup> H. Arendt, *A Condição Humana*, tr., São Paulo/Rio de Janeiro, Forense/EDUSP, 1981.

<sup>16</sup> Cf. H. Arendt, *O Sistema Totalitário*, tr., Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1978, pp. 374 ss.

transnacional. Foi já notado diversas vezes que a palavra “democracia” não ocorre frequentemente com valor normativo na obra de Arendt, o que não significa que a “questão democrática” não tenha o maior peso no seu pensamento. O que sucede, de facto, é que as suas análises põem em relevo a duplicidade com que a política moderna trata a “cidadania” e o correlativo “espaço público” onde ela deveria desenvolver-se.

Ao examinar a génese e os modos como se manifestaram a estranheza e o ódio relativamente ao diferente e ao Outro, articula as diversas formas como, politicamente, indivíduos e povos (colonizados, refugiados, apátridas, perseguidos por razões ideológicas, entre outros) viram anulada a sua condição jurídica de “cidadãos” no meio do silêncio, da cumplicidade, se não mesmo da indiferença, generalizadas. Foi sobre eles imposta uma completa “acosmia”. A derrelicção do Direito, a perda da sua autonomia frente ao poder político, a noção de que certos homens nasceram para ser escravos de outros (ao contrário da antiguidade clássica, onde eram escravizados homens que tinham sido vencidos na guerra, por exemplo), é de algum modo uma “invenção” moderna, que Arendt sintetiza brilhantemente quando apõe, como epígrafe à segunda parte de *O Sistema Totalitário* (“Imperialismo”), uma frase do colonialista Cecil Rhodes que afirma: “Se eu pudesse, anexaria os planetas”<sup>17</sup>.

2— *O espaço público e a perdição da política*. Arendt demonstra, assim, como a obsessão pela homogeneidade, aquilo a que chamou “nacionalismo tribal”<sup>18</sup>, funcionou em favor de um desvio muito claro dos princípios de “Humanidade” e democráticos que surgem na era moderna, e a que, sempre dentro do âmbito do pensamento de Hannah Arendt, vamos chamar o tesouro perdido da Modernidade<sup>19</sup>. Contrariando o “velho ditado de La Bruyère: *La raison est de tous les climats*”<sup>20</sup>, propiciado pela “fraternidade” veiculada pela Revolução Francesa, é no mal-estar sentido pela aristocracia frente à crescente influência da classe burguesa que Arendt detecta a primeira manifestação do pseudo-nacionalismo homogeneizador, logo, voltado para a exclusão de uma determinada parte da população. Neste caso, tratou-se mais de uma construção ideológica, onde a nobreza surgia como oriunda de uma outra “raça” que tinha, em tempos imemoriais, conquistado a população residente e, portanto, adquirido legitimidade por direito de conquista. Este poder, de origem arcaica, atacava a ideia de Nação na medida em que esta surgia como revolucionária porque tratava os homens como iguais. Esta primeira manifestação de pseudo-nacionalismo teve, paradoxalmente, o efeito de agudizar o ideário pan-germanista e dela aqui não interessa cuidar. Serve, porém, como exemplo do ideário de Arendt quando esta observa como se tornou de algum modo fácil transformar, ao longo da era moderna, o povo em “raça”. É aí que se tornam nítidos, como em negativo de fotografia, aqueles que deixam de gozar da igualdade jurídica, transformados que estão em “seres humanos sem direito algum”<sup>21</sup>. E, em consequência, vem à superfície uma ideia compacta de “espaço público”, que de facto não o é, mas exprime uma uniformidade política que serve as ideologias autoritárias.

A esfera pública é, para Arendt, uma manifestação da dignidade da política, pois, como ela própria disse, “o sentido da política é a liberdade”<sup>22</sup>, já que a “acção e a política [...] são as únicas coisas que não

<sup>17</sup> Apud H. Arendt, *ibid.*, p. 181. Acrescente-se que esta parte da obra de Arendt desenvolve uma fascinante interpretação do “espírito ocidental” quando se lança à conquista de África, sobretudo da génese do racismo boer. Falando do espírito com que, a par de colonos tradicionais, outros europeus rumavam ao continente negro, e que deram origem a personagens literárias ou a “lendas vivas” do imaginário colonial, Arendt invoca o célebre escritor Joseph Conrad (*O Coração das Trevas*, tr., Linda-a-Velha, Abril/Controljornal/Edipresse, 2000), quando este descreve o “tipo ideal” destes aventureiros que eram até certo ponto “rejeitados” existenciais da primeira sociedade industrial, “símbolos vivos do que lhes havia acontecido, testemunhas vivas do absurdo das instituições humanas.” (Arendt, *ibid.*, p. 258), ou, como diz Conrad, “arrojados sem atrevimento, cobiçosos sem audácia e cruéis sem coragem”, que em nada acreditando “podiam chegar a crer em tudo” (Apud Arendt, *ibid.*, Conrad, *op. cit.*, p. 37). O personagem central do livro de Conrad, o “Senhor Kurtz” (que Arendt identifica como sendo possivelmente o colonialista germânico Carl Peters, conhecido pela sua crueldade para com os povos nativos), é definido por um dos seus subordinados como “um prodígio”, um “emissário da piedade, da ciência, do progresso, sabe o diabo que mais” (Conrad, *op. cit.*, p. 31), que acrescenta ainda: “Nós precisamos de orientação na causa que a Europa nos confiou, digamos que uma inteligência superior, uma simpatia alargada, uma sinceridade de propósitos”. Arendt considera estes personagens, muitos deles tidos como heróis e cavalheiros que, em simultâneo, cometiam impunemente crimes horrendos (ou que conviviam com amenidade com quem os cometia), como antecedentes claros do totalitarismo em pleno Sistema de Estados “Civilizados”, pois, “longe de qualquer controlo e da hipocrisia social, tendo como pano-de-fundo só o mundo dos nativos, o cavalheiro e o criminoso sentiam não apenas a afinidade da mesma cor e origem, mas também o impacto de um mundo que oferecia possibilidades infinitas para crimes em nome da diversão, para uma mistura de horror e de riso, ou seja, para a plena realização das suas existências fantasmagóricas” (Arendt, *ibid.*, p. 259). A situação passou a institucionalizar-se, passando a existir povos supérfluos e mudos, a partir do momento em que o poder colonial se estruturou. Neste sentido, pode dizer-se, com E. Canetti, *Masa y Poder*, tr., Madrid, Alianza Ed./Muchnik, 1997, pp. 223 ss, que o exercício da violência mortífera era manifestação de sobrevivência, logo, exprimia claramente o puro poder, ou seja, a superioridade.

<sup>18</sup> Cf. H. Arendt, *O Sistema Totalitário*, *cit.*, pp. 301 ss.

<sup>19</sup> Cf. H. Arendt, *Sobre a Revolução*, tr., Lisboa, Relógio d’Água, 2001, pp. 265 ss.

<sup>20</sup> *Id.*, *O Sistema Totalitário*, *cit.*, p. 227.

<sup>21</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 361.

<sup>22</sup> H. Arendt, “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”, in *Id.*, *A Dignidade da Política*, tr., Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, p. 117.

conseguimos sequer conceber sem pelo menos assumir que a liberdade existe<sup>23</sup>. Ora, este sentido foi de algum modo perdido pela real inversão de valores que ocorreu na Modernidade. Com efeito, a política existe porque os homens são, inclusivamente por causa das circunstâncias básicas que rodeiam a sua vida (v.g., escassez de bens, mediano utilitarismo de cada ser humano, sua relativa igualdade física e psíquica, etc.), impelidos a agir em coexistência, o que implica, a partir do momento em que existem mínimos de complexificação social, um espaço público onde se dirimam argumentos e se experiencie o mundo em conjunto. Para Arendt isso só se torna verdadeiramente possível quando existe um quadro de valores legítimo que contenha referências sólidas. Apreciando manifestações disso no âmbito da cultura clássica<sup>24</sup>, ainda que não possamos dizer que foram histórica e plenamente efectivas, a nossa Autora põe o dedo na ferida quando nota que esta pretensão de humanidade foi posta em xeque na Modernidade quando se erigiu como dominante um paradigma de racionalidade assente numa simples moral de meios, isto é, estratégico-instrumental, que foi a base do chamado “individualismo possessivo”<sup>25</sup>. A “esfera pública realmente existente” passou a ser, em consequência, um espaço que se limitou a juntar interesses privados, embora publicamente expressos. Tornou-se, por conseguinte, irrelevante a dignidade da diversidade e do pluralismo políticos. Só que esta consequência arrasta consigo o fim daquilo a que poderemos chamar a definição de pessoa segundo Arendt, pois para ela a pluralidade assenta, quer na igualdade, quer na diferença, que são características do humano. Ser pessoa implica igualdade e diferença em simultâneo dentro do discurso e da acção: “a vida sem discurso e sem acção —único modo de vida em que há sincera renúncia de toda vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra— está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens”<sup>26</sup>. Olhando as condições concretas da Revolução Americana, das formas de vida que anteriormente se estabeleceram, Arendt diz: “o que havia acontecido na América colonial antes da Revolução [...] fora, teoricamente falando, que a acção havia conduzido à formação do poder, e que o poder era mantido em vigor pelos recém-descobertos processos de compromisso e de aliança”<sup>27</sup>. É, assim, a ausência de comunicação típica da sociedade de massas, homogeneizada por vínculos ancorados num imaginário que transforma a pessoa humana em algo de supérfluo, um dos nichos de onde espreita em permanência o totalitarismo. Esta *hybris*, animada pela crença num progresso tecnocientífico ignorante sobre as suas finalidades, e que na prática se limita a alimentar uma vida de sobrevivência, faz parte do alheamento do espaço público relativamente à política, implicado que está no domínio da racionalidade tecnoburocrática que valoriza mais o produtivismo que as actividades humanas pressupostas na pluralidade. Daqui decorre a perdição da política, já que a atomização dos indivíduos, a sua subordinação ao trabalho e não à socialização participativa, tudo isso na verdade se insere numa certa racionalização biopolítica liberal, que acaba por possuir um polimorfismo extraordinário, em virtude de se constituir como espaço aparentemente público onde, como acentua Foucault, se critica “uma governamentalidade anterior, de que tenta demarcar-se; [...] uma governamentalidade actual que se tenta reformar e racionalizar revendo-a em baixa; [...] uma governamentalidade à qual se opõe e cujos abusos quer limitar”<sup>28</sup>. Uma política pós-política na sua profunda politicidade.

Qual, no fundo, a atractividade da perspectiva de Arendt? Reflectindo com mente alargada, como a pensadora sempre fez, permite que, para além da engenharia social sistémica, se possa operar com uma concepção não estratégica do poder, mediada pela Constituição, compreendendo e incorporando assim o “tesouro democrático” do Ocidente<sup>29</sup>. Este evoluiu no sentido de um modelo que de algum modo afastou o potencial crítico e autocrítico da sua própria teoria. E é assim que o binómio funcionalidade/legitimidade não se realizou, verificando-se antes a vitória do aparato sistémico, que afastou do subsistema político as manifestações que desde sempre pugnam pela integração normativa dos indivíduos no processo de

<sup>23</sup> Id., *Entre o Passado e o Futuro*, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 2006, p. 158.

<sup>24</sup> Visão patente em muitos dos ensaios contidos em *Entre o Passado e o Futuro*.

<sup>25</sup> A expressão ganhou fama a partir da célebre obra de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962), que motivou severas críticas de N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, 2.ª ed., Napoli, Morano, esp. pp. 108 ss., para quem é fundamental separar os pensamentos de Hobbes e de Locke. Concordando com estes matizes, nem por isso deixamos de notar que Bobbio não ignora (aliás, demonstra) que Locke veio defender a existência prévia das relações económicas face às estruturas políticas, ou seja, que o liberalismo de Locke pressupõe a existência de acções económicas moralmente indiferentes entregues ao livre agir dos indivíduos (p. 115). Caberá aqui chamar a atenção para algumas interpretações do liberalismo que, na verdade, impõem a sua superação. Valerá a pena notar a relativamente desconhecida proposta da filósofa espanhola María Zambrano, *Horizonte del Liberalismo* [1930], ed. e extenso estudo introdutório de J. Moreno Sanz, Madrid, Ed. Morata, 1996. Nesta obra, Zambrano chama a atenção para a necessidade da superação do liberalismo dentro de si mesmo e para uma consequência da utopia liberal: “solidão do homem frente ao imenso mundo” (p. 264).

<sup>26</sup> H. Arendt, *A Condição Humana*, cit., p. 189. Sobre esta problemática em Arendt, cf. C. Lafer, *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*, 2.ª ed. rev. e ampliada, São Paulo, Paz e Terra, 2003, pp. 58 ss.; R. J. Bernstein, *Perfiles Filosóficos*, tr., México, Siglo XXI, 1991, pp. 272 ss.; E. Tassin, *Le Trésor Perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris, 1999, esp. pp. 441 ss.

<sup>27</sup> H. Arendt, *Sobre a Revolução*, cit., p. 216.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 325.

<sup>29</sup> Cf. A. Maestre, *El Poder en Vilo*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 280 ss.

exercício do poder. Estas manifestações sempre foram entendidas como “ruído” inútil. Pois bem, uma teoria normativa da democracia pressupõe a capacidade de os homens, conseguirem efectivar o poder e não apenas a simples força<sup>30</sup>. Esta ideia, teorizada por Arendt, parte do princípio de que é o poder que potencialmente mantém a esfera pública na medida em que só ele consegue manter os homens juntos em acção<sup>31</sup>. Por isso, pode dizer Arendt que “o poder só é efectivado enquanto a palavra e o acto não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os actos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os actos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”<sup>32</sup>. Com isto quer dizer a pensadora que são os homens em interacção que criam vínculos efectivos e estes de algum modo emergem sob formas que implicam sempre o desenvolvimento do poder: “o único factor material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm o poder quando vivem tão próximos uns dos outros que as potencialidades da acção estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estado, se converteram em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. (...) o que elas (...) mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e torna-se impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões”<sup>33</sup>. Com esta afirmação Arendt alude ao facto de o poder depender da dinâmica social, “depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções”<sup>34</sup>, ao facto de, em suma, o poder corresponder à “condição humana da pluralidade”<sup>35</sup>. E daqui resultam, segundo a Autora, diversas consequências das quais a menor não será a natureza divisível do poder que, ao contrário da força, limita de forma definida a vontade do indivíduo. Por isso, diz, a onipotência nunca é atributo dos deuses politeístas, que possuem sempre uma força que “implica sempre —além da sua *hybris* utópica— a destruição da pluralidade”<sup>36</sup>.

Quando falamos de poder em seu genuíno sentido, falamos, pois, de algo que tem de ser compatível com a pluralidade, que vive com a esfera pública e é o contrário da tirania que, independentemente da benevolência do tirano, condena em verdade os súbditos ao isolamento, já que não podem falar e agir em conjunto. Porque define o mundo como “abrigo e assunto dos homens”<sup>37</sup>, Arendt olha-o como lugar humano do discurso e da acção, lendo por isso mesmo o discurso “fundador” da crença na democracia —a “Oração Fúnebre” de Péricles que encontramos na versão de Tucídides<sup>38</sup>—, que de algum modo coroa essa forma de “memória organizada” que é a *pólis*, como uma exaltação da dignidade da política que só o discurso e a acção podem conferir porque precisamente geram a *dynamis* que eleva os homens à sua verdadeira condição humana. O poder surge, deste modo, aos olhos de Arendt, como algo de distinto do domínio, que para ela mais não é do que uma versão “falsificada e falsificadora do poder”<sup>39</sup>. Não se trata, como bem nota Ricœur, de uma concepção nostálgica de algo que a bem dizer nem o pensamento político clássico consagrou, do que se trata é da visão participativa que Hannah Arendt tem do tesouro democrático moderno, ou seja, daquela ideia que permeia a modernidade e segundo a qual o domínio deve ser abolido da política. Estas ideias demonstram que, em minoria embora, e irrompendo como relâmpagos de *isonomia* na noite da violência, o ideal de uma sociedade sem domínio sempre fez parte do pensamento ocidental. É essa possibilidade de espaço aberto, onde se resolvem consensualmente os conflitos de opinião, que permite o poder consentido<sup>40</sup>. O tesouro democrático alimenta-se das tradições que permitiram as sucessivas irrupções da liberdade e, de forma algo anamnética, opõe-se a esquecer essa história em favor de uma normalidade que se estabeleceu entretanto, a normalidade para qual já não existe indivíduo, ou homem, nem autonomia, muito menos intersubjectividade. Daí que, mais do que discutir o problema verdadeiro da possibilidade de a revolução abrir o caminho à tentação da violência, que se julga inovadora

<sup>30</sup> Id., *ibid.*

<sup>31</sup> Arendt, *A Condição Humana*, cit., pp. 211 ss.

<sup>32</sup> Id., *ibid.*, p. 212.

<sup>33</sup> Id., *ibid.*, p. 213.

<sup>34</sup> Id., *ibid.*

<sup>35</sup> Id., *ibid.*

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p. 214.

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p. 216.

<sup>38</sup> Tucídides, *Histoire de la Guerre du Péleponnèse*, tr., Paris, Bouquins, 1990, II/XXXIV ss.

<sup>39</sup> Ricœur, *Lectures, I—Autour du Politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 20-42.

<sup>40</sup> Neste sentido, do que se trata é de um espaço público onde se trocam, no fundo, opiniões, e não certezas científicas, onde vigora um discurso prático e não um discurso crítico, o que constitui um motivo de crítica de um Habermas, que desse modo não vê como se possa falar de um verdadeiro espaço capaz de ser racional e emancipador, mas, como sustenta Ricœur, *op. cit.*, pp. 34 s., é graças ao entendimento de um espaço aberto de troca de opiniões que é possível pôr a hipótese de experiências únicas de liberdade sem domínio “graças às quais a ideia reguladora de uma comunidade sem limites nem entraves pode ser mais do que uma utopia exangue”. E o filósofo francês vai mais longe, interrogando-se: “uma comunicação sem limites nem entraves seria ainda comunicação se dela fosse excluído o conflito de opiniões?”, apontando que é disso mesmo, de um discurso “sábio”, pretensamente superior à prática política, que Hannah Arendt desconfia. Sobre a crítica de Habermas a Arendt, cf. J. Habermas, “El Concepto de Poder de Hannah Arendt”, in Id., *Perfiles filosófico-políticos*, tr., Madrid, Taurus, 1986, pp. 205-222.

mas não passa de mais um episódio da expressão da racionalidade instrumental (ainda que de forma pretensamente mais “exaltante”), tenha mais interesse perceber como instituir a forma de entender a democracia do Estado de Direito enquanto espaço de debate sobre como deve a sociedade auto-organizar-se. Por isso, podemos dizer que o tesouro democrático é, essencialmente, uma “invenção permanente de carácter trans-histórico”<sup>41</sup>, que nos permite captar a ideia segundo a qual a democracia “se institui e se mantém na dissolução das balizas da certeza”<sup>42</sup>, numa permanente e infundável interrogação sobre os fundamentos do poder. Este ideal regulativo “constituente”, como lhe chama Maestre, de um poder sem violência pode e deve interagir com os poderes constituídos —sobretudo quando estes se encontram actualmente exaustos pela sua incapacidade em salvaguardar as ideias básicas de liberdade e legitimidade num mundo complexo e, portanto, incapazes de proteger a “brecha” que mantém intactos os ideais da liberdade política e da política participativa.

3— *Arendt e o espaço público internacional. Poder internacional, “acosmia” e “cosmopolítica”*. Não é, pois, de admirar que o pensamento político de Arendt nos interroge nos tempos que correm. E isto porque, como tem sido repetido por diversos pensadores de todos os quadrantes nas últimas décadas —e ocorrem desde logo nomes tão diferentes como os de Jacques Ellul, Sergio Cotta, Eric Hobsbawm, Vittorio Hösle ou Ervin Laszlo, entre outros—, a contemporaneidade é de algum modo uma era única na história da humanidade, já que coincidem problemas gritantes, catástrofes sem precedentes, extraordinários progressos materiais e, o que é único, existe pela primeira vez a capacidade de mudar a face da Terra até à extinção. Tudo isto culmina com uma enorme aceleração do tempo tecnoeconómico no meio de uma globalização sem precedentes. Um dos tópicos relevantes a este propósito é o facto de a própria História ser percebida de forma diferente, na exacta medida em que não apenas o tempo histórico surge como sendo cada vez mais um tempo presente, mas ainda se encontra em mutação o espaço por onde se distribui a História<sup>43</sup>. Por isso, a percepção da História não consiste sequer na ideia de que basta a descrição dos factos, pois passou a implicar a reflexão crítica sobre os conteúdos culturais. Talvez se possa dizer, então, que a II Guerra Mundial (1939-1945) marca o grande embate entre blocos de Estados com pretensões hegemónicas. Que 1968 marca, no campo do imaginário cultural, uma primeira ruptura, que abarca processos tão diversos como o culminar dos processos de descolonização ou uma mutação estrutural no plano das mentalidades, que passam a inaugurar décadas de incerteza. Tudo isto acaba por desembocar naquilo a que já se chamou, e bem, o “momento axial do nosso tempo”, os anos de 1989-1991, que assinalam a recomposição do sistema internacional e início de um novo paradigma político-internacional<sup>44</sup>. Este momento, que assinala o início de um novo modelo, e não a simples vitória de um dos contendores do modelo anterior, caracteriza-se por factos novos tais como o pós-comunismo, o neoliberalismo, a digitalização, a globalização e a nova desordem do sistema internacional. O facto de esta globalização fazer cair os vínculos identitários e político-jurídicos com uma rapidez única provocou, para além dos impactes sócio-culturais, alguns deles particularistas, o regresso da política para o centro dos debates humanos, o que não deixa de ser um aparente paradoxo, já que a existência do processo de globalização tecnoeconómico em curso pressupõe ideologicamente uma espécie de “ausência de política”, uma utopia do fim da utopia, um discurso teoricamente “racionalizado” o quanto baste para que o debate político seja desinteressante e eliminável<sup>45</sup>.

Todavia, a política tornou-se, de facto, o campo por excelência onde as grandes questões sobre os fins últimos da acção humana no mundo de que ela faz parte têm sentido. E isto é assim porque, como já vimos em Arendt, a política surge naturalmente no âmbito da pluralidade humana sempre que ela existe<sup>46</sup>. Ora, hoje esta mesma globalização enfatiza —por simples factos tais como o de confrontar níveis de bem-estar únicos no Ocidente rico com as dificuldades sentidas pela esmagadora maioria dos chamados países pobres ou menos ricos (alguns deles enormes com populações que não conseguirão lograr em pouco tempo atingir padrões de riqueza semelhantes)— as tensões sociais e económicas, para já não falar das divergências entre sociedades com culturas políticas muito diversas, no plano internacional. A política surgiu com um novo cariz, porquanto a globalização permitiu, em simultâneo, o esvaziamento da capacidade de intervenção dos Estados-nação e a percepção do seu impacte junto das populações que são vítimas da sua desregulação. São, nestes termos, políticos problemas tão óbvios como as migrações ou o sigilo bancário, pois tudo se passou a interligar de uma forma em última instância global. A tudo isto se junta uma dimensão macroscópica que é a forma como as unidades políticas se relacionam entre si. Ao paradigma político-internacional do Sistema Internacional Mundial está a suceder, após o marco histórico de 1989, um novo

<sup>41</sup> Maestre, *op. cit.*, p. 290.

<sup>42</sup> C. Lefort, *Essais sur le Politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, p. 29.

<sup>43</sup> Cf. por todos J. Aróstegui, *La Historia Vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza Ed., 2004, que seguimos.

<sup>44</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 214 ss.

<sup>45</sup> Cf. a este respeito F. Hinkelammert, *Crítica de la Razón Utópica*, n. ed., Bilbao, Desclée, 2002.

<sup>46</sup> Cf. Arendt, *Qu'est-ce que la Politique?*, tr., Paris, Ed. du Seuil, 1995, p. 31.

modelo que na realidade ainda desconhecemos e que demorará algumas décadas a clarificar-se, tal como sempre historicamente aconteceu, e que vemos desde logo nas oscilações recentes da política internacional da potência hegemónica actual (EUA): à ideia de um poder unilateral da primeira administração Bush, já se sucedeu um segundo mandato mais conciliador, que recebeu uma mudança de direcção mais acentuada até este momento com a presidência de Obama. Esta transição paradigmática irá pôr, em qualquer caso, problemas novos que são claramente políticos, tais como o de saber qual a dimensão da necessária reforma da ONU ou o de nos interrogarmos sobre a necessidade de um poder hegemónico capaz de impor um mínimo de ordem no sistema internacional que, como se sabe, é tradicionalmente entendido como palco de acção das unidades políticas em “estado de natureza”, logo, palco de comportamentos relativamente anárquicos. Esta “ausência de ordem” é hoje maior que nunca, embora seja marcada pela propensão para um unilateralismo novo, que é, por um lado, planetário, e, por outro, difuso em virtude de as circunstâncias não permitirem à potência hegemónica sê-lo de forma uniforme, acabando por, no médio e longo prazo, permitir a emergência de novas potências.

Esta questão tem importância porque se levanta numa dupla perspectiva neste exame do pensamento de Hannah Arendt: por um lado, importa saber qual a verdadeira natureza de qualquer articulação no âmbito da distribuição do poder internacional; por outro, qual a posição possível de Arendt no contexto internacional.

Examinar a natureza da articulação do poder internacional é assunto que não poderá ser aqui examinado com a profundidade necessária. Todavia, podemos dizer em tese que as teses dominantes a respeito do poder internacional radicam numa ideia global de “comunidade negativa”<sup>47</sup>, embora nem sempre sejam exactas. Mas aqui vamos sintetizar a problemática dizendo, com René-Jean Dupuy<sup>48</sup>, que entre os dois modelos jurídico-internacionais que têm vindo a coexistir, o “relacional” e o “institucional”, o primeiro justapondo actores soberanos sem qualquer transcendência no plano jurídico, o segundo integrando as vontades soberanas em instituições criadas no âmbito do sistema internacional pela vontade concertada dos Estados, existe de facto uma certa interpenetração. E isto porque o modelo relacional-soberanista exerce as suas pulsões dentro do modelo institucional, na exacta medida da necessidade histórica. Numa frase, poder-se-á dizer que, não obstante a sua normatividade, o direito internacional encontra-se muito especificamente impregnado pelo mistério do poder.

E aqui retorno a Arendt. Porque o seu pensamento coloca um problema radical: como fundar a política num mundo que ela deseja plural, mas onde o poder assume uma clareza quase crua? Já vimos que para a pensadora a existência da ordem soberanista, típica da Modernidade, nega os direitos e o cosmopolitismo por essência, transformando os humanos em “párias acósmicos”. A admiração indisfarçável pela Revolução Americana tem a ver com o facto de a construção do Estado-nação americano obedecer a uma lógica que parecia escapar às determinações históricas que se verificaram na Europa: um Estado feito a partir de emigrantes, de proveniências diversas, cujo estatuto jurídico correspondia à natalidade “pura”, ou seja, ao facto de serem humanos. Todavia, esse extraordinário consenso talvez derivasse da juventude da construção de um Estado sob o signo de um contexto histórico muito específico na história da humanidade: o século XVIII, século das Luzes. Dizendo melhor: talvez a Revolução Americana correspondesse a um momento de encontro com o “tesouro perdido” da era moderna, fazendo sentido muitas das qualidades modernas que Arendt considerou posteriormente como concretizações falhadas. Ocorre pensar no espaço público, nos direitos, etc. A partir do momento em que, como nas décadas de 50 e 60 do século passado, surgem tensões relacionadas com os direitos cívicos de minorias, todo o modelo foi, de facto, posto à prova.

Separando o domínio do político da política pura, ou seja, das relações de força, Arendt sublinha o consentimento contra o voluntarismo, que impede a formação da vontade colectiva em diálogo reflexivo. Daí a pensadora não aceitar os dilemas de um Rousseau, que vive uma perpétua dilaceração entre o eu autónomo e a relação com os outros. Em consequência, Arendt não pode admitir a soberania, em rigor um acto voluntarista por excelência. O contrato social genuíno seria aquele que, como estuda a respeito de Jefferson, conseguisse fundar uma Constituição sem, todavia, a considerar imutável, na exacta medida em que o imutável numa sociedade fosse constituído pelos inalienáveis direitos humanos<sup>49</sup>. A soberania, mesmo quando instituída por um acto fundador revolucionário, tem o problema de fazer aceder ao poder, logo, ao voluntarismo que diferencia e é agónico, logo, guerreiro. Nestes termos, Arendt vê o pensamento cosmopolita kantiano, tido como paradigma clássico da cidadania mundial, como um pensamento atraído pelas fronteiras intrínsecas que o liberalismo reforçou, aliado à soberania moderna, ao dividir entre direitos humanos e direitos do cidadão “naturalmente” nacional. De facto, esta contradição veio até aos dias de hoje em plena globalização. O pensamento europeu, racional e tecnológico, mas igualmente vincadamente nacionalista no seu imaginário, acabou por exportar para todo o planeta a desintegração

<sup>47</sup> Cf., para uma perspectiva global das teorias, M. Telò, *Relations Internationales. Une perspective européenne*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2008. D. Battistella, *Théories des Relations Internationales*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Presses de Sciences Po, 2006.

<sup>48</sup> Cf. R.-J. Dupuy, *La Communauté Internationale entre le Mythe et l'Histoire*, Paris, Economica, 1986.

<sup>49</sup> Cf. Arendt, *Sobre a Revolução*, cit., p. 287.

fronteira<sup>50</sup>.

Mas, se assim for, apenas resta aos homens ignorar as leis dos homens e acreditar num cosmos harmonioso de que faz parte o ser humano. Mas a Modernidade triunfante não aceita isso, como sabemos. Já Spinoza viu com clarividência que o homem é mais determinado pelo desejo e a potência que pela recta razão<sup>51</sup>. E mesmo a tentativa kantiana confia mais numa lógica obscura que conduzirá o homem, mesmo que na sua ignorância, rumo ao progresso. Ora, Arendt acredita na pluralidade concreta dos homens, que não se ligam de forma automática, mas por circunstâncias históricas concretas, isto é, políticas, logo, sujeitas à espessura da história. Assim, Arendt não pode deixar de levar em conta o problema de o homem ser vítima dessas mesmas circunstâncias, nunca conseguindo ver os homens na sua absoluta humanidade, que normalmente surgem enquanto “párias” (apátridas, refugiados, vítimas de catástrofes absolutas, etc.). Daí ser semelhante na sua natureza o Estado-nação e um hipotético Estado-mundial. Uma das melhores constatações desta incapacidade encontramos-la num romance sobre os apátridas criados e perseguidos pelo regime nazi, *Desenraizados*, de Erich Maria Remarque (1898-1970), onde uma personagem diz a certo momento a respeito da forma como os próprios refugiados acabavam por se olhar entre si: “O que acontece é que um homem pode morrer à nossa frente sem sentirmos nada. Piedade, simpatia, certamente —mas não sentimos a dor. A nossa barriga está inteira; e é isso que conta. A um metro de distância o mundo das outras pessoas afunda-se numa angústia gritante —e nós não sentimos nada. É essa a tragédia do mundo. [...] É por isso que o progresso é tão lento e o retrocesso é tão rápido. Acreditas? —Não, disse Kern. Steiner riu-se. — Está bem. Mas pensa nisso algumas vezes. Talvez te ajude.”<sup>52</sup>

Optimismos e pessimismos aparte, podemos concluir com Arendt quando a pensadora, aludindo a seu mestre Karl Jaspers, enuncia um seu princípio básico: “Um cidadão é, por definição, um cidadão entre outros cidadãos de um país entre outros países”<sup>53</sup>.

Silvério da Rocha-Cunha

---

<sup>50</sup> Cf. Arendt, *Homens em Tempos Sombrios*, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 1991, pp. 99 ss.

<sup>51</sup> Cf. Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, ed. D. P. Aurélio, Lisboa, INCM, 1988, cap. XVI, pp. 308 ss.

<sup>52</sup> E. M. Remarque, *Desenraizados*, tr., Lisboa, Publ. Europa-América, 1960, p. 46.

<sup>53</sup> Arendt, *Homens...*, *cit.*, p. 99.

**A Dimensão do Cuidar na Re-significação do Espaço Público.  
Com Maria de Lourdes Pintasilgo em Fundo**

Tipo de Encadernação: CD-ROM

Autor: Fernanda Henriques (Coord.)

Primeira Edição: 30 de Julho de 2010

Editor: Fundação Cuidar O Futuro.

Copyright © Fundação Cuidar O Futuro *et al.*

**ISBN: 978-972-99870-2-1**

Concepção e produção iPublicis!COM

ORGANIZAÇÃO



FUNDAÇÃO  
CALOUSTE  
GULBENKIAN

**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
SECRETARIA DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

APOIOS



ISBN 978-972-99870-2-1



9 789729 987021 >