

## LUZ E SOMBRA: O PÚBLICO E O PRIVADO EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU E HANNAH ARENDT

Karlfriedrich Herb

Universität Regensburg/Alemanha  
KF.Herb@t-online.de (herb.kf)

**RESUMO:** Tanto Jean Jacques Rousseau como Hannah Arendt desenvolvem seus ideais de república no conceito de luz e sombra. O artigo focaliza o dado obscuro da república: a esfera privada do cidadão. De acordo com a lógica interna das duas teorias, a arqueologia da vida privada começa com um conceito do político. Ambos os autores são céticos com relação à concepção moderna da vida privada como uma prioridade. Eles tendem a concordar mais com a teoria política clássica. Hannah Arendt restaura a separação aristotélica entre *Polis* e *Oikos*, as esferas privada e pública. Rousseau, porém, quer uma unidade política ao estilo platônico. A república exige a completa transparência tanto da vida pública quanto da privada.

Palavras-chave: Rousseau, Hannah Arendt, república.

*Denn die einen sind im Dunkeln  
Und die andern sind im Licht  
Und man siehet die im Lichte  
Die im Dunkeln sieht man nicht.*<sup>1</sup>

Estes versos inconfundíveis são de Bertold Brecht. Caso não marcassem o fim da *Dreigroschenoper*, poderiam ser interpretados como a cena decisiva do drama filosófico sobre o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. Afinal, na metáfora de luz e sombra, os dois autores esboçam seu ideal todo próprio de república.

As reflexões seguintes abordam uma problemática que a pesquisa das obras de Rousseau e Hannah Arendt tem tratado, porém, com rigor diverso. Enquanto a noção de espaço público atraiu a atenção primordial dos intérpretes, o estatuto do privado tem permanecido pouco analisado.<sup>2</sup> Com isso, 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 não por acaso, pois isso 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. Tentaremos uma resposta em três teses.

### **Primeira tese: o homem se revela à luz do público**

Rousseau é um moderno com alma antiga, ou seja, cultiva filosofia política moderna com os meios antes próprios de uma teoria da pólis. A querela entre os antigos e os modernos, encenada interiormente por Rousseau, não deixa de ser surpreendente. Com o *Contrato social*, Rousseau pretende constituir a política moderna. O título da obra é, simultaneamente, confissão e programa teórico. Não mais na ordem natural da pólis, senão na união contratual de indivíduos livres e iguais, em sua artificial *unio civilis*, repousa o princípio da dominação legítima. Um tal início rompe com as noções dos antigos, transformando o Estado e a cidadania em produtos das ações humanas.

Mais radical e conseqüente que seus predecessores, Rousseau trata do princípio da autonomia, que determina o plano para a construção da república. A participação direta de todos na vontade geral: eis a lei fundamental da república, que proíbe qualquer forma de representação da vontade política dos cidadãos. Curiosamente, essa interpretação literal do princípio da autonomia termina, muitas vezes, por reconduzir seu ideal moderno de contrato ao ambiente da Antigüidade.<sup>3</sup> A pólis grega figura como modelo para a república moderna, comportando ainda a prova histórica da possibilidade do reino republicano. *De l'existant au possible!* reza a divisa de sua autoafirmação.<sup>4</sup> Como sua predecessora, a nova república opõe-se às invenções modernas, a saber, aos sistemas da representação e das

finanças. A república floresceria tão-somente na condição pré-moderna, na qual o homem ainda é pleno cidadão, colocando-se, pois, sem reservas à luz do espaço público. O *homo oeconomicus* do iluminismo escocês, voltado para interesses privados e materiais, não pode prestar-se à cidadania republicana. Rousseau preferiria, ao contrário, fazer retornar a história, tornando inefetiva a divisão do trabalho, pecado original da modernidade. Afinal, ao dividir suas atividades de reprodução, terminaria o homem por dividir o próprio homem. Não por acaso, ao homem moderno alienado, Rousseau contrapôs, freqüentemente, a imagem do cidadão espartano virtuoso, cuja vida, exemplo puro de virtude civil, se vota inteira à república. *Voilà le citoyen*.<sup>5</sup>

Apesar de Rousseau, mais que qualquer outro autor do século XVIII, ter incitado cada cidadão à participação política, ele localiza a república além da sociedade comunicativa ideal e da democracia voltada ao discurso. Pelo contrário, o discurso público já sinalizaria a atmosfera de crise própria da república. Onde quer que se discuta e se dispute publicamente, o politicamente justo tornou-se duvidoso. A publicidade republicana confia exclusivamente no voto silencioso do cidadão de bom senso. Não precisa de deputados nem de filósofos. “A paz, a união e a igualdade são as inimigas das sutilezas políticas.”<sup>6</sup>

Tanto insiste Rousseau na coesão da república que qualquer dissonância lhe parece um perigo. Pretende, assim, a fusão perfeita do cidadão com o corpo político, pois a finalidade da república só se realiza quando a sociedade do direito contratual se torna uma substancial comunidade ética. Em última instância, portanto, a correspondência antiga entre comunidade e cidadão suplanta a lógica original do contrato. Em um *communitarian turn*, Rousseau solda numa unidade a finalidade do indivíduo e a do Estado. Na qualidade de comunidade de projetos e interesses vitais, a república torna-se o lugar da auto-realização do homem. Rousseau não hesita então em declarar, bem na linha da teoria da pólis: “Só começamos a ser propriamente homens após nos tornarmos cidadãos.”<sup>7</sup>

Hannah Arendt teria simpatizado com tal configuração antiga da república. Em contrapartida, a fundamentação contratualista de Rousseau lhe pareceria um absurdo. O modelo do estado de natureza, que concebe 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*. Assim 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.

Sem dúvida, a Antigüidade, tal como a privilegia Hannah Arendt na querela aberta entre os antigos e os modernos, não é platônica nem espartana, mas sempre aristotélica, isto é, carregada de reservas contra a pólis de Platão. Em vez da unidade, a pluralidade é a nota característica essencial do público na pólis, o que se torna, assim, o lugar onde 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 pólis no sentido do *aei aristeuein* de Homero, ao tempo em que Aristóteles tinha visto os cidadãos ligados por laços da amizade. A prosperidade da pólis 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. Ela, desse modo, reconhece um correspondente moderno à esfera pública antagonica na república americana em John Adams, que enaltece *the passion for distinction* como a virtude cardinal do cidadão republicano.<sup>8</sup>

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*<sup>9</sup> como patologia própria do homem em sociedade, Hannah Arendt insiste no valor do que aparece na superfície, na fenomenologia da república. A pólis 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 pólis, 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 pólis 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 democracia moderna torna-se inevitável. Sofre, então, o conceito de vida privada em Hannah Arendt o mesmo destino? Para Rousseau, em todo o caso, o modo de pensar o privado já está determinado pelo espaço público republicano.

### **Segunda tese: A república de Rousseau teme a escuridão do privado, à qual Hannah Arendt oferece um refúgio**

O homem privado de Rousseau compartilha o destino do cidadão, move-se entre tempos antigos e modernos. À primeira

vista, o contrato parece apenas salvaguardar os direitos privados dos indivíduos: a garantia da independência do indivíduo com relação a seus semelhantes somente se apresenta no estado civil sob leis republicanas. Torna-se, entretanto, cada vez mais evidente que as almejadas liberdades negativas ameaçam o projeto republicano. Favorecem o regresso ao privado e esmaecem o sentido do público e do comunitário. Vista mais de perto, a liberdade civil traduz-se em mera liberdade do burguês, ou seja, como puro meio para adquirir sem inibições e possuir com segurança.<sup>10</sup>

É difícil dizer se Rousseau pretende realmente destruir a esfera privada, tal como nos sugere um seu intérprete amargo.<sup>11</sup> É óbvio, porém, que ele não busca seriamente garantias jurídicas do privado. Mais ainda, em nome da república, recusa aos cidadãos o que Madame de Staël e Benjamin Constant (testemunhas da imitação fracassada da liberdade dos antigos) deverão festejar como aquisição da Revolução Francesa: a liberdade moderna, ou seja, *la garantie de l'obscurité*,<sup>12</sup> que protege a vida privada do olhar dos concidadãos e da intervenção do Estado. Para Rousseau, bem como para seus discípulos jacobinos, a sombra do privado torna-se um perigo para a vida pública. A luz da república não admite nem suporta qualquer regresso do cidadão à sua cidadela íntima.

Rousseau propagandeia, portanto, a república como casa aberta, ou seja, como transparência total tanto da vida pública como da vida privada. Seu ideal é o cidadão romano, cuja casa não se fecha ao olhar dos outros. Ora, um tal ideal republicano só pode apagar os limites entre a esfera privada e a pública. Na república de Rousseau, as linhas de demarcação da pólis antiga são destruídas tanto quanto as exigências liberais da liberdade moderna. No âmbito da república, afinal, o imperativo da transparência impõe-se com todo o rigor: “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.”<sup>13</sup>

Hannah Arendt restabelece a linha divisória entre o público e o privado, outrora dissolvida pela república de Rousseau. A reserva, porém, em relação ao mero privado continua em vigor. 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 em face da 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.<sup>14</sup> 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, livre das exigências da vida privada.

Ao contraste luz e 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 Antigüidade por homens que se restringem ao privado”.<sup>15</sup> 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. Diferentemente 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, tornando-se um lugar do segredo. Natalidade, corporeidade e mortalidade (situação existencial do homem apolítico) são acolhidas nessa obscuridade. “O segredo do início e do fim de uma vida mortal só pode ser assegurado onde a claridade da dimensão pública não

penetra.”<sup>16</sup> 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, 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, arruína 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.<sup>17</sup>

Hannah Arendt relativiza amiúde sua modesta opção de pensar positivamente o privado 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.<sup>18</sup> O afastamento do cidadão da pólis 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.

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 cristão 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 Rousseau escreve no fim do *Contrato social*: “Não conheço nada mais oposto ao espírito social.”<sup>19</sup>

### **Terceira tese: ao transformar privacidade em intimidade, a sociedade civil desfaz o contraste entre luz e sombra**

A República de Rousseau não tolera a indiferença. Ao regulamentar as *res privatae*, reclama o coração dos seus cidadãos. Dessa maneira, toda a vida social predispõe-se à vontade geral. Não obstante, apesar de todo intento por incorporar os indivíduos à república e abolir a diferença entre o privado e o público, o imperativo da transparência tem apenas caráter hipotético, valendo, exclusivamente, no contexto da república ideal. Fica claro para Rousseau que a era do *Ancien Régime* não oferece qualquer futuro ao ambicionado projeto do reino republicano. Como crítico da

sociedade contemporânea, Rousseau julgava esse empreendimento uma utopia, cujo destino seria comparável ao da República de Platão. Demascara sua sociedade como sistema inexorável de carências, no qual cada um se torna escravo do outro e até o mais inocente indivíduo se transforma em *fripou par nécessité*, malandro por necessidade. Tal sociedade – aliás não muito distante da moralidade do Mackie Messer, em Bertold Brecht – não suporta nem exige a transparência da vida civil. Pelo contrário, precisa do obscuro, não sendo surpreendente que se inverta então a metáfora republicana de luz e sombra. O escuro do privado, inicialmente percebido como ameaça ao público, transforma-se, nas condições vigentes, em lugar protetor do indivíduo. Assim, a *garantie de l'obscurité* se apresenta como característica ambígua da modernidade, pois a salvaguarda do privado, na liberdade dos modernos, fez desaparecer o cidadão à sombra do burguês. Intimidade, está convicto o céptico Rousseau, antecipando talvez Hannah Arendt, não é própria do cidadão, mas sim do homem moderno. Ela tem como condição a perda de um mundo público comum, e reconstruir esse mundo perdido não seria mais que ilusório.

A filosofia política de Hannah Arendt alimenta-se exatamente dessa ilusão, pois ela interpreta a transformação do privado em espaço íntimo como história da perda do espaço público. Essa transformação reflete a emergência da sociedade civil. Ao tornar-se o indivíduo um membro da sociedade civil, abre-se um novo capítulo na história da vida privada. O privado torna-se intimidade, 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. Nesse 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.<sup>20</sup>

No entanto, a modernidade burguesa como tal já mostra traços patológicos. Rompe com o imperativo lógico do republicanismo: *Tertium non datur*. O surgimento da sociedade civil marca a decomposição da unidade de *oikos* e pólis. 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, não sendo 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 dessa idéia purista do político fica clara nos estudos de Hannah Arendt sobre a revolução americana e a francesa, documentos do desencanto republicano da modernidade.<sup>21</sup> 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 liberdade 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” (*Rätorepublik*), metamorfose moderna da pólis 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.”<sup>22</sup> Dessa maneira, a instituição de eleições gerais revela-se dispensável, e a retirada regulada da maioria da vida política pode-se dar através das liberdades civis negativas, antes desprezadas. Tais liberdades conferem substância à indiferença pelo mundo público. Como o constata cinicamente, a liberdade moderna da política revela-se “a parte politicamente mais importante da nossa herança cristã”.<sup>23</sup>

Seja qual for o julgamento que se faça dessa 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 Antigüidade, 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. Em face de 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 com o acabamento de *The life of mind*.<sup>24</sup> 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 política de julgar (*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 filosofia 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.<sup>25</sup> Seria necessário, nessa comunidade, que tivessem voz mesmo os que Hannah Arendt deixara no obscuro do privado. Além disso, esse 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.

Essa idéia figurava como ponto de partida no *Contrato social* de Rousseau. O fato de ele tê-la sacrificado pelo interesse da república é algo que faz parte das várias contradições do seu pensamento. Com seus paradoxos, porém, Rousseau parece mais próximo do nosso presente do que com suas certezas teóricas. Isso também pode ser dito, a seu modo, da própria filosofia política de Hannah Arendt. Mesmo se preferisse sua patologia da modernidade às visões normativas, a importância da sua obra na filosofia política contemporânea resta indubitável. Afinal de contas, a verdade sobre a sociedade e a política não se restringe aos guardiões da constituição. Também vem à luz nas malandragens sombrias de um Mackie Messer.

**ABSTRACT:** Both Jean Jacques Rousseau and Hannah Arendt develop their ideals of the republic in the metaphoric concept of light and shadow. The paper focuses on the dark side of the republic: the private sphere of the citizen. According to the internal logic of both theories, the archeology of the private life starts with a political concept. Both authors are skeptical about the modern view of private life as being a priority. They tend to agree more with the classical political philosophy. Hannah Arendt recalls the Aristotelian separation between Polis and Oikos, public and private spheres. Rousseau, however, calls for political unity in a Platonic manner. The republic demands the complete transparency of both public and private life.

Key words: Rousseau, Hannah Arendt, republic.

## Notas

1. Bertold Brecht, *Die Schlußstrophen des Dreigroschenfilms*, 1930. In: ders., *Stücke 2* (=Gesammelte Werke 2, Werkausgabe), Frankfurt am Main/Zürich 1976, S. 497.
2. Cf. Hanna Fenichel Pitkin, *Justice: on relating private and public*. In: *Political Theory* 1981, p. 327-352, 19; Seyla Benhabib, *Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale theorie und Jürgen Habermas*. In: *Soziale Welt* 1991, p. 147-165, 42.
3. Cf. Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, 1974.
4. “Par ce qui s’est fait considérons ce qui se peut faire [...]. La République romaine étoit, ce me semble, un grand Etat, et la ville de Rome une grande ville [...]. Cependant il se passoit peu de semaines que le peuple romain ne fut assemblé, et même plusieurs fois. [...] ce seul fait incontestable répond à toutes les difficultés: De l’existant au possible la conséquence me paroît bonne [...]. Le peuple assemblé, dira-t-on! Quelle chimere! C’est une chimere aujourd’hui, mais ce n’en étoit pas une il y a deux mille ans” (*Du contrat social*, III 425sq.). Os escritos de Rousseau são citados segundo a seguinte edição: ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*. Editado por B. Gagnebin. Paris: M-Raymond, 1959. (Bibliothèque de la Pléiade).
5. *Émile ou de l’éducation*, IV 249.
6. *Du Contrat social*, III 437.
7. *Du Contrat social, manuscrit de Genève* III 287. Cf. *Émile*, IV 248: “Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l’un et l’autre.”
8. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro, 1997. p. 66.
9. *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, III 189.
10. *Lettres écrites de la Montagne*, III 881.
11. Cf. Lester G. Crocker, *Rousseau’s social contract: a interpretative essay*. Cleveland, 1968.

12. Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, editado por Marcel Gauchet, Paris, 1980. Sobre a gênese da liberdade dos modernos, cf. Karlfriedrich Herb, *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant*, Freiburg im Breisgau/München, 1999.
13. *La Nouvelle Héloïse*, II 424.
14. Cf. *A condição humana*, capítulo II: “As esferas pública e privada”.
15. *A condição humana*, p. 55.
16. Tradução da versão alemã: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München/Zürich, 1981, p. 70
17. EICHMANN. *Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York, 1965.
18. Cf. *Was ist politik? fragmente aus dem Nachlaß*, edição de Ursula Ludz, prefácio de Kurt Sontheimer, München/Zürich, 1993, p. 54-57.
19. *Du contrat social*, III, 465.
20. *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).
21. *On revolution*, New York, 1963.
22. Ibidem, p. 360.
23. Idem.
24. *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago, 1982.
25. Cf. Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York, 1997.