

SOB O SIGNO DA REPÚBLICA: NOTAS SOBRE O ESTATUTO DO SISTEMA DE CONSELHOS NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Carmelita Brito de Freitas Felício (UCG)

E-mail: carmelaf@terra.com.br

Resumo: uma das possibilidades de interpretação do apreço de Arendt pela *res publica* faz-nos pensar em uma forma de governo que, potencialmente, seja capaz de estimular os cidadãos ao exercício da liberdade pública. Essa forma de governo, baseada no sistema de conselhos, constitui, segundo Arendt, a “verdadeira” república, que, embora tenha surgido no bojo de um dos ramos da tradição revolucionária, foi destruída pela burocracia do Estado e pelas máquinas dos partidos. Trata-se de evocar aqui o potencial ainda pouco conhecido do princípio de organização desses espaços de liberdade, que brotam da própria experiência da ação política.

Palavras-chave: liberdade pública, ação política, estado-conselho, república, Arendt.

OS ESPAÇOS PÚBLICOS E A CO-GESTÃO DA VIDA POLÍTICA

Desde os anos 80, a julgar pelas várias apropriações do pensamento arendtiano (habermasianos, comunitaristas, teóricos defensores da democracia representativa, as recentes teorizações feministas), na tentativa de interpretar o esforço de Arendt de recuperar a esfera pública – uma esfera que teria se fragmentado e perdido a sua dignidade como consequência da invasão das questões privadas/domésticas no domínio políti-

co-público, gerando o que Arendt chamou de “o social” – ora vêm apontando Arendt como uma democrata, comprometida com o projeto de recuperar uma esfera pública unitária, integrada e robusta, ora vêm apontando a impossibilidade de se resgatar uma esfera pública unificada como ideal regulador.

A minha própria interpretação segue a orientação segundo a qual Arendt nos oferece elementos para pensar a reconstrução da esfera pública não à luz de um único critério e/ou modelo, uma vez que a esfera pública é parte do mundo comum que habitamos, caracterizado pela pluralidade, não se reduzindo, pois, a um único espaço topograficamente determinado. Se houve uma retração do espaço público, a ponto de chegarmos a confundir-lo com uma única esfera onde se desenrolariam todos os negócios humanos, é porque o mundo compartilhado nos aparece sob um ponto de vista particular e não na sua multiplicidade. No lugar de pensar os espaços públicos como uma unidade, o que Arendt faz é apresentá-los na sua multiplicidade, daí a sua ênfase ser na pluralidade e não na unidade. “A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDR, 1993, p. 17).

Arendt não reduz o espaço público ao Estado. Por isso, o pensamento arendtiano muito tem contribuído para subsidiar os debates teóricos e políticos sobre o embaralhamento das questões ligadas aos âmbitos privado, público e social em nossa contemporaneidade. É dessa perspectiva que questões e problemas que venham a emergir nas esferas privada ou social, se tornados públicos por meio da participação política organizada dos interessados (negros, mulheres, homossexuais, etc.), podem se tornar temas políticos relevantes, porque comuns ao mundo compartilhado. Com essa estratégia de publicização, as reivindicações sociais deixam de ser idiosincrasias de grupos sociais restritos ou mesmo a imposição de interesses privados sobre a esfera pública. Ao ganharem publicidade, passam a ser de interesse comum e, com isso, ganham importância política. É a partir, pois, da estratégia de tornar visível o que antes parecia estar fadado ao silêncio e à invisibilidade das “quatro

paredes sagradas do lar”, que se pode compreender, por exemplo, o refrão feminista “o privado [também] é político”, que procurou traduzir, pelo menos, um princípio: nenhuma instituição ou prática social deve ser excluída *a priori* da discussão ou expressão pública.

Nessa linha de interpretação, uma das apropriações mais interessantes da teoria arendtiana do espaço público e que, certamente, podem contribuir para as lutas antidiscriminatórias e por justiça de nosso tempo, é aquela que nos oferece Bonnie Honig:

E se tomássemos a distinção arendtiana, tão firmemente encastelada, como se ela fosse uma linha traçada na areia, (...) como um texto clamando para ser contestado, aumentado, emendado? Por que não começamos por dispensar as metáforas geográficas e de propriedade em se tratando do público e do privado? E se tratássemos a noção arendtiana do espaço público não como um lugar específico, como a *ágora*, mas como uma metáfora para uma variedade de espaços, tanto topográficos quanto conceituais, os quais pudessem ocasionar a ação?” (HONIG *apud* DUARTE, 2000, p. 284)

Com efeito, se essa interpretação é possível, é porque, para Arendt, as palavras e a sua circulação contam mais do que o espaço material, pois são elas que modelam a esfera pública e tecem a opinião pública. Por outro lado, a ação “em que um *nós* está sempre engajado em mudar nosso mundo comum (...) esse *nós* surge onde quer que haja homens vivendo juntos” (ARENDR, 1993, p. 336; os itálicos são nossos).¹

Ora, pensar a constituição de espaços públicos à luz dessa breve descrição implica relacioná-los diretamente com a ação de cidadãos e não de indivíduos isolados. Implica, ainda, pensar que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre homens, onde só então se torna possível o exercício da cidadania política, a co-gestão da vida política. Vista assim, “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 1998, p. 38)

“e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDDT, 1988, p. 192).

LIBERDADE, AÇÃO POLÍTICA E A EXPERIÊNCIA DE NOVOS COMEÇOS

A liberdade, nos termos em que Arendt a concebe, é a condição indispensável para a ação, e os homens a experimentam, primeiramente, quando se relacionam com os outros e não no relacionamento consigo próprios. Assim, diferentemente de possuírem o dom da liberdade, os homens são livres quando agem em um espaço público, politicamente organizado. Todavia, a liberdade pública, para ser experimentada, depende da liberação das necessidades da vida.²

A liberdade brota de um princípio. Mas, “princípios não operam no interior do eu como o fazem motivos (...), pois, ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador” (ARENDDT, 1988, p. 199).³ Assim, a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e nada mais. Quais seriam esses princípios? A honra, a glória, o amor à igualdade, a distinção, a excelência, mas também, a desconfiança, o medo ou o ódio. É por isso que “a liberdade ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização” (ARENDDT, 1988, p. 199).

A liberdade, no sentido arendtiano, está, ainda, assentada em dois pressupostos: “negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e, positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma” (ARENDDT, 1998, p. 48). É nesse sentido que se deve ver, então, a preocupação de nossa autora em pensar as

revoluções como o palco onde se desenrola, na modernidade política, o confronto expresso no aparecimento e no súbito desaparecimento da liberdade e da ação política que visavam fundar um espaço público que pudessem acolhê-las. No entanto, para que possamos nos deter neste fenômeno típico de nossa modernidade política, antes faz-se necessário recorrer à tradição política do nosso mundo ocidental para reencontrarmos o sentido original da liberdade como fenômeno político, contemporâneo das cidades-Estados gregas. Arendt relembra que,

desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados. Essa noção de não-mando era expressa pela palavra *isonomia*, cuja característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando (a “arquia”), em monarquia e oligarquia, ou a “cracia” (em democracia), estava inteiramente ausente dela. (ARENDR, 1988a, p. 24)

Contudo, mesmo que o espírito revolucionário dos dois últimos séculos, ou a “ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade [pudesse] habitar” (ARENDR, 1988a, p. 178), seja algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior, o fato é que não foi a liberdade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário. Arendt lamenta e critica severamente a Declaração francesa dos direitos do homem e do cidadão, por ela ter escamoteado “o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político” (ARENDR, 1988a, p. 26). Em outras palavras: “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (ARENDR, 1988a, p. 175).

O problema é que a revolução, como a conhecemos na Era Moderna, confundiu libertação com liberdade e, por isso mesmo, foi a ‘necessidade’ que se tornou a principal categoria

do pensamento revolucionário moderno. Ocorre que a libertação, se pode ser equacionada com os sentidos de necessidade e de libertação da opressão, não é o que ocorre com o desejo de liberdade que significa muito mais, na medida em que envolve “uma opção política de vida”. Evidentemente, Arendt não deixou de reconhecer a dimensão expropriativa do moderno processo de produção, o papel da liberdade privada e o problema da necessidade. Todavia, “a sua contribuição maior não está neste campo. Está em chamar a nossa atenção para o fato de que a libertação da necessidade não se confunde com a liberdade; a liberdade exige um espaço próprio – o espaço público da palavra e da ação” (LAFER, 1991, p. 350).

Assim, o interesse maior de Arendt, expresso na maioria de seus livros e, em especial, em *Da revolução*, é a *res publica*. *Res publica* que é pensada de forma articulada com a liberdade pública de participação democrática e com a experiência de novos começos, diferentemente da forma da liberdade moderna e privada da não-interferência. Se o debate público é tão necessário, é porque “existem no mundo muitos e decisivos assuntos que requerem uma escolha que não pode encontrar o seu fundamento no campo da certeza” (LAFER, 1991, p. 317). O debate público existe, afirma Arendt, “para lidar com aquelas coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição e que não se subordinam, por isso mesmo, ao despotismo do caminho de mão única e de uma só verdade” (ARENDRT *apud* LAFER, 1991, p. 351).

Quando Arendt volta então o seu olhar para refletir sobre as experiências de “novos começos”, nossa autora centra sua atenção nos eventos revolucionários da Idade Moderna e resgata, por um lado, o vínculo que liga a participação política à liberdade pública no sentido forte, positivo, como capacidade de criação de um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Por outro lado, o que Arendt quer é refletir sobre o fato da revolução, ao recorrer ao sistema representativo, ter represado o desejo de partici-

pação política, abortando a possibilidade de um exercício ativo da liberdade no espaço público.

O SISTEMA DE CONSELHOS OU A FORMA SUPREMA DE UMA REPÚBLICA LIVRE

A forma de governo, baseada no sistema de conselhos, constitui, para nossa autora, a “verdadeira” república. Trata-se aqui de evocar, como já acenamos, o potencial ainda pouco conhecido do princípio de organização desses espaços de liberdade que brotam da própria experiência da ação política. A alternativa de um Estado democrático, tal como apontada pela autora de *Da revolução*, é construída a partir das experiências com o surgimento espontâneo das sociedades populares no curso da Revolução Francesa. Segundo Arendt, essas “sociedades” constituíam o germe de uma “nova forma de governo”, isto é, uma república federativa fundada no “sistema de conselhos”, tal como se apresentaria em todas as revoluções posteriores à de 1776 na América e à de 1789 em França.⁴

O sistema de conselhos e a espontaneidade do seu modo de acontecer estão no centro da análise de Arendt sobre a democracia. Se a autora o valoriza tanto, é porque vê nele a grande vantagem do sistema federativo e participativo que é a de que neste “o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente os seus poderes” (ARENDR, 1999, p. 198). Em um sistema de conselhos plenamente desenvolvido, Arendt conjeturou a possibilidade do surgimento de uma estrutura política piramidal em que a autoridade não viria do topo e sim da base da pirâmide, conciliando-se assim “igualdade” e “autoridade” de um modo como nenhuma outra forma de governo moderno o conseguiu até hoje. Assim, na visão da autora, o sistema de conselhos traria ainda a possibilidade de enfrentar um dos problemas das democracias modernas, já que ela traz “todos os carimbos da sociedade de massas” (WOLIN, 1995, p. 257).

Com efeito, as grandes massas que povoam as cidades estão a mercê de partidos políticos demagógicos e de seu poder de arregimentar grandes movimentos de massa “pseudopolíticos”. Todavia, em um sistema de conselhos, Arendt crê que seria possível impedir o desastre de uma adesão das massas a ideologias totalitárias, como se dera nos casos do nazismo alemão e do estalinismo soviético. Arendt está convencida, por fim, de que o sistema de conselhos seria “a única forma de governo que permitiria o exercício da felicidade pública por parte de todos aqueles para quem a felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade” (DUARTE, 2000, p. 313).

Desde muito cedo, há de se ressaltar, a reflexão sobre o aparelho de Estado vinculada à noção de conselho, encontra-se presente no pensamento arendtiano. No artigo “Zionism Reconsidered” (1944), nossa autora alertara para o fato de que soluções mais profícuas para o estabelecimento da nação judaica bem que poderiam ser buscadas em uma organização política federativa. Criticando severamente qualquer recurso ao modelo do antigo estado nacional e ao conceito de soberania que lhe dá sustentação e contrapondo-se à idéia da formação de um “estado” soberano judeu, o que Arendt propunha era a idéia de uma “pátria” judaica (*homeland*) ancorada na divisão federativa do poder que incluía a comunidade palestina. Nessa direção, Arendt via a possibilidade de “formação de um ‘estado palestino binacional’ ou uma *Commonwealth* Judaica, única solução política viável, ainda que complexa e de difícil realização e que, para ser materializada, dependeria de acordos com os árabes e outros povos mediterrâneos” (DUARTE, 2000, p. 303).

Em um texto de maio de 1948, “To Save the Jewish Homeland”, ela reafirmava a necessidade da colaboração política entre judeus e árabes e da sua participação em “conselhos municipais e rurais”, ao mesmo tempo em que criticava com veemência a tendência sionista de criar um estado judeu ancorado na noção de “soberania nacional”, cujas conseqüências seriam desastrosas. Ao defender a proposta política de formação de uma “comunidade de conselhos Judeu-Árabe”, o que Arendt

esperava era que o conflito pudesse se resolver, embora estivesse consciente das enormes dificuldades quanto à sua aplicação, em meio ao clima de intolerância e de hostilidades que desembocavam no terrorismo. Hoje, é possível avaliar a pertinência das análises de Arendt, pois, infelizmente, a proposta federativa, ao ser recusada tanto pelos judeus como também pelos árabes, conduziu aos resultados políticos desastrosos que, no nosso tempo, mostram claramente o quanto estavam corretas as previsões arendtianas (DUARTE, 2000, p. 303-304).

Se em Arendt há uma “utopia”⁵, há de se localizá-la no seu desejo de renovar e preservar um sistema de governo que permita a participação política ativa e estável nos negócios políticos em condições de igualdade, “único remédio capaz de evitar a repetição do delírio totalitário” (DUARTE, 2000, p. 315). Arendt chega a essa constatação ao proceder uma avaliação da Revolução Húngara (1956) e da lição que extraía dela.⁶ A expressão do desejo de Arendt de fundar (renovar) e, a um só tempo, preservar um sistema de governo que permita a participação ativa e estável dos cidadãos nos negócios públicos em condições de igualdade e de liberdade, representa uma das novidades do pensamento republicano de Hannah Arendt. À luz desse registro, é possível, então, compreender a sua crítica à democracia que, com efeito, recai sobre a política de partidos. “Se ela desconfiava dos partidos [é] porque eles deixavam para trás, rápido demais, as raízes da ação da cidadania” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 266). Contudo, após 1956, com a Revolução Húngara, “ela começou a falar publicamente em como os partidos políticos poderiam conservar suas raízes – o sistema de conselhos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 267).

Qual a questão a ser considerada aqui? Na verdade, são duas questões para as quais eu chamaria a atenção. Primeira: os conselhos não resultam de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas brotaram repetidas vezes de forma totalmente espontânea, parecendo corresponder e brotar da pró-

pria experiência da ação política; segunda questão: o princípio de organização por meio do qual esses conselhos apareceram é completamente diferente: começando de baixo, continuando para cima e, finalmente, chegando ao parlamento.

E aqui eu chego a um ponto crucial que nos faz pensar, como já me referi antes, em uma forma de organização política que, se vista a partir dos pressupostos arendtianos, com efeito, está assentada em um princípio de sociabilidade que nos permite pensar o exercício da liberdade pública de forma inseparável da geração do poder e de manutenção do espaço público por meio de promessas e compromissos recíprocos. Nesse sentido,

a República parece oferecer a combinação ideal de estabilidade institucional e abertura para a participação e para a inovação. Ela é a forma moderna de geração do poder e de manutenção do espaço público através das promessas recíprocas, e desse modo talvez devêssemos definir o pensamento arendtiano como uma espécie de republicanismo. (DRUCKER, 2004, p. 8)

Resta saber que tipo de republicanismo. Assim, ao reivindicar a participação dos cidadãos nas decisões sobre os assuntos da cidade, o republicanismo de Arendt convoca os cidadãos a assumir as responsabilidades com “sua” república. Uma cidadania republicana que apela para o poder de iniciativa dos cidadãos interessados em uma forma de vida que se conjuga com uma outra concepção de ação política, segundo a qual o fim visado não seja o interesse pessoal e as vantagens materiais. Ora, se as reivindicações que apelam para a satisfação de interesses individuais podem ser consideradas justas, o republicanismo de Arendt rejeita essa idéia. Os interesses pertencem à esfera da necessidade, conquanto, na esfera pública, as virtudes derivadas da honra, da glória, do amor à igualdade, são as que contam.

Ao conceber a condição humana como sendo também a capacidade de iniciar, Arendt aposta no poder humano de

iniciar espaços públicos e mantê-los abertos à participação de cidadãos interessados com os destinos da *res publica*. Assim, Arendt aposta em uma teoria da democracia que aponta para uma co-gestão da vida política por todos os cidadãos. À luz dessa concepção de democracia, é possível perceber que, de fato, é na tensão entre participação política e representação política que se decide, na época moderna, a própria dignidade do espaço político democrático. Na verdade, “o que os tempos modernos esperavam de seu Estado e o que esse Estado fez, de fato, em grande escala, foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias necessárias para uma vida ‘feliz’” (ARENDR, 1998, p. 74). Não houve a constituição da liberdade; não houve, de fato, a constituição de um espaço público democrático.

CONCLUSÃO

O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecer como senhores únicos do que fazem, de conhecer as conseqüências de seus atos e de confiar no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviver com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença dos outros.

Arendt reata o fio mais persistente da tradição de pensamento que o Ocidente denominou político, pois é sob o signo da República que vimos designando as exigências consideradas fundamentais para a plena realização da vida social e política. Pensar a República com Hannah Arendt significa, assim, introduzir, de pronto, uma sociabilidade exigente de novas formas de organização política, permitindo-nos pensar o problema da participação política para além da política de partidos. Em face

da política moderna, que nos confronta com a incapacidade do sistema de partidos de proporcionar ao cidadão a possibilidade de participar nos assuntos públicos e de criar uma opinião pessoal sobre a vida política, é possível apreender o quanto é oportuna a crítica arendtiana à natureza burocrática e rotinizada da política, no contexto político do nosso tempo em que, com efeito, os horizontes de expressão política se contraíram de forma radical.

Minha suspeita é a de que - e aqui eu não estou subestimando a dificuldade da empresa - faz todo sentido empenhar-se na obra de reconstrução de uma “elite” democrática. Um dos graves problemas da nossa república está ligado à qualidade da classe política, ou melhor, à falta de qualidades da “elite” política. A política tornou-se uma profissão, uma carreira, e a elite “está sendo escolhida atendendo a padrões e critérios que são, eles próprios, profundamente apolíticos” (ARENDDT, 1988a, p. 221). Soma-se a isso “a crescente oposição entre a incompetência do cidadão, confrontado com problemas de progressiva complexidade, e a necessidade de soluções técnicas acessíveis unicamente a especialistas” (ORTEGA, 2000, p. 16).

Diante deste quadro, talvez nossa autora tenha razão ao sugerir a constituição de um sistema de conselhos por meio de “um processo auto-seletivo que pudesse agrupar uma elite política verdadeira num país” (ARENDDT, 1999, p. 201). É bem verdade que a moderna transformação da atividade política em administração de interesses privados conspira contra a viabilidade política do sistema de conselhos, cuja própria natureza apartidária e plural os distingue dos chamados grupos de pressão, sendo, portando, ineficazes para representar interesses meramente privados. Para além das controvérsias que marcam a análise arendtiana dos conselhos, o aspecto que gostaria de ressaltar aqui é o fato de que eles funcionariam como “ilhas de liberdade”. Enquanto tais, eles são as próprias bases de fundação de uma nova forma de governo, a verdadeira “república”, e

da própria transformação possível do Estado, a partir do fortalecimento dos princípios federativo e participativo.

O sistema de conselhos constituiria, assim, a única alternativa para a fundação de repúblicas baseadas na participação política direta em territórios extensos. É nessa direção que Arendt viu a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho “para o qual o princípio da soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, em particular, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente” (ARENDDT, 1999, p. 201 e 233).

A par disso, não se pode deixar de considerar que a ação política é uma atividade de criação e de experimentação. Não existem regras *a priori* da ação. Como Arendt declara em seu belo ensaio sobre Rosa Luxemburgo, aprende-se agindo, da mesma maneira que se aprende a nadar, nadando. Certamente, Arendt aprendeu com Rosa Luxemburgo que “a boa organização não precede a ação, mas é seu produto” (ARENDDT, 1987, p. 53). A essência de uma boa organização, tanto para Luxemburgo, quanto para a própria Arendt, estaria amparada em uma forma de governo onde o povo tivesse voz. Esse é o argumento que leva Arendt a assumir sua preferência pela república e a considerar que este é o melhor regime porque concede aos seus cidadãos mais espaço para agir.

Além disso, a tese de Arendt é a de que o homem se faz mais homem quando se manifesta na esfera pública. Examinar essa tese com mais acuidade, avaliando o alcance político e moral dessa proposição, pode nos ajudar a encarar de frente o problema de vivermos hoje em um mundo onde os cidadãos se tornaram seres apáticos, refugiados nas “tirantias da intimidade”.

A crise do político, em nosso tempo, bem o sabemos, manifesta-se na incapacidade do sistema de partidos ou da democracia representativa de abrir espaço aos cidadãos, garantindo-lhes, assim, o direito de participação nas decisões dos

assuntos públicos de interesse comum. Além disso, vale notar que, de uma perspectiva arendtiana, o mundo deve conter um espaço público porque “o espaço público é também um âmbito espiritual” (ARENDT, 1987, p. 68). A *humanitas*, diz Arendt, nunca é adquirida em solidão. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na aventura do âmbito público. Seguindo Rosa Luxemburgo, nossa autora acredita que,

sem uma total liberdade de imprensa e de associação, sem um livre debate de opiniões, a vida se esvai em todas as instituições públicas, e se transforma numa mera aparência de vida, na qual apenas a burocracia permanece como elemento ativo. A vida pública aos poucos adormece, apenas um pequeno grupo de líderes partidários, dotados de uma energia inexaurível e de uma ampla experiência, dirige e governa. Entre esses, na verdade, apenas um número ainda mais reduzido de figuras de proa exerce a liderança, enquanto uma elite da classe trabalhadora é convidada, de tempos em tempos, a aplaudir os discursos dos líderes e a aprovar unanimemente as resoluções propostas – no fundo, portanto, apenas uma questão de conluio. (ARENDT, 1988a, p. 253)

Atentemo-nos, por fim, à expressão do desejo arendtiano de *refundar* (renovar) e, a um só tempo, *preservar* um sistema de governo que permita *a participação ativa e estável nos negócios políticos em condições de igualdade*. Talvez resida aí uma das *novidades* do pensamento republicano de Hannah Arendt. O essencial, no nosso modo de ver, não está em saber se Arendt estava mesmo convencida ou não acerca da possibilidade de uma instituição política da sociedade baseada no sistema de conselhos. A fecundidade do seu pensamento, relativamente à questão dos Conselhos, reside no estatuto que a própria autora lhes confere na economia do seu pensamento sobre a república. É à luz desse registro que os conselhos desempenham o papel de ideal regulador para uma reflexão crítica em torno das falhas do sistema representativo, da política de partidos, enfim, do funcionamento atual da democracia.

Abstract: One of the possible interpretations for the esteem Arendt had for the *res publica* makes us think of a form of government which is potentially capable of stimulate citizens to the exercise of public liberty. This form of government, based on a system of councils, constitutes, according to Arendt, the “real” republic which, although born from inside one of the branches of the revolutionary tradition, was destroyed by the State bureaucracy as well as by party apparatuses. The point in this essay is to analyse the not so well known principal of organisation of these areas of liberty, which are born from the experience of the political action *per se*.

Key-words: public liberty, political action, Estate-council, republic, Arendt.

NOTAS

- 1 Uma das passagens de *A condição humana* é bastante esclarecedora a propósito desta questão. Arendt diz: “A *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma *polis*’: estas famosas palavras não só vieram a ser a senha da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar” (ARENDDT, 1991, p. 211).
- 2 Com efeito, como bem o notou um comentador da obra de Arendt: “se a participação política e a cidadania (...) pressupõem que o ator político não esteja sujeito à dura coerção das necessidades, e se todos têm de ter a oportunidade de participar do debate político, então torna-se evidente que a autora reconhecia a importância de se ga-

- rantir as condições para que todos pudessem efetivamente participar da atividade política (DUARTE, 2000, p. 314).
- 3 O conceito de *virtù* em Maquiavel, “a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*” (ARENDT, 1988, p. 199), é lembrado pela autora para ilustrar o fato de que a “virtuosidade” está no próprio desempenho da atividade e não no seu produto final, como é o caso das artes da fabricação.
 - 4 “Organização espontânea de sistemas de conselho ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas revoluções russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política.” (ARENDT, 1999, p. 199).
 - 5 “Desde o século XVIII, todo grande levante desenvolveu realmente os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu independente de teorias revolucionárias precedentes (...). Esta nova forma de governo é o sistema de conselho que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se este sistema é uma pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos – eu não posso dizer” (ARENDT, 1999, p. 199).
 - 6 “Se levarmos em consideração o surpreendente ressurgi-

mento do sistema de conselhos durante a revolução húngara, então é como se estivéssemos diante de duas novas formas de governo em nosso próprio tempo, as quais só podem ser compreendidas no contraponto da falência do corpo político do estado nacional. O governo da dominação total é o que certamente corresponde da melhor forma às tendências inerentes de uma sociedade de massas, em relação a qualquer outra coisa que conhecíamos. Mas o sistema de conselhos tem sido claramente, já desde um longo tempo, o resultado dos desejos do povo, e não o das massas, e é quase possível que ele contenha os próprios remédios contra a sociedade de massas e contra a formação do homem da massa, que vimos procurando em vão em outro lugar” (ARENDT *apud* DUARTE, 2000, p. 314).

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Crises da república**. Tradução José Volkman. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **O que é política?** – Fragmentos das obras póstumas. Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **A vida do espírito**. Tradução Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988. (Coleção Debates)

_____. **Da revolução**. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988a.

_____. Rosa Luxemburgo: 1871-1919. In: **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 37-55.

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

DRUCKER, Claudia. **O populismo como tentativa de construir um espaço público**. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/CDRUCKER2.DOC>>. Acesso em 28/09/04.

LAFER, Celso. A política e a condição humana (posfácio). In: **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. p. 341-352.

ORTEGA, Francisco. Esvaziamento do político – Reinvenção do espaço público. In: **Para uma política da amizade** – Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. p. 15-48.

WOLIN, Richard (org.). Democracia e política no pensamento de Hannah Arendt. In : **Labirintos** – Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt** – Por amor ao mundo. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.