



## ACÇÃO POLÍTICA, DOMÍNIO PÚBLICO E RELAÇÕES DE GÊNERO EM HANNAH ARENDT

ÁLVARO RIBEIRO REGIANI

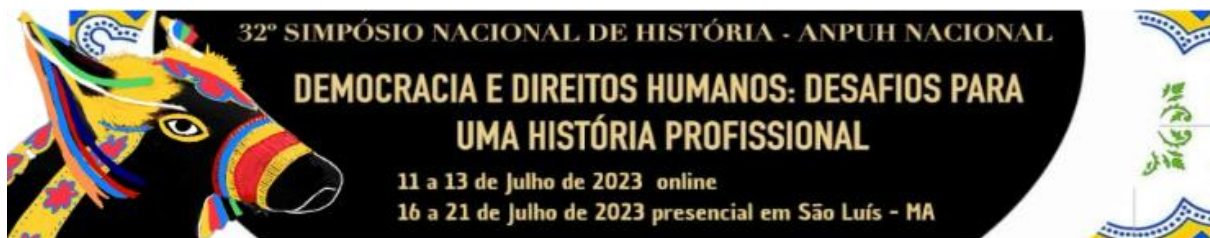
Doutor em História; Universidade Estadual de Goiás - Campus Nordeste;

[alvaro.regiani@ueg.br](mailto:alvaro.regiani@ueg.br)

Por que produzir um diálogo entre o pensamento político de Hannah Arendt e os estudos de gênero ainda é pertinente no contexto atual? A questão não é nova no campo filosófico ou mesmo nos estudos de gênero, neste último, as interpretações sobre Arendt vão de uma anti-feminista até uma proto-feminista (HONKASALO, 2016). Entre suas interlocutoras mais favoráveis, a filósofa Seyla Benhabib defende uma chave para se pensar a “recuperação do espaço público” e a “especificidade do gênero” (BENHABIB, 1993, p. 30).

Mas, antes de chegar a essas considerações, Seyla Benhabib menciona uma passagem polêmica do livro *A condição humana* em que Hannah Arendt estabelece uma distinção entre os domínios público e privado na antiguidade e na modernidade pelo ponto de vista da privacidade do corpo, entre o que deve ser exibido e o que deve ser escondido. Na antiguidade, segundo a Arendt, os trabalhos corporais das mulheres mantinham viva a espécie, mas deveriam ser escondidos da visibilidade política, bem como eram privados por elas não viverem entre iguais, ou seja, entre pessoas livres. Com a era moderna, a emancipação das mulheres ao lado dos trabalhadores demonstrou que as funções privadas e as preocupações materiais não deveriam ser escondidas. Assim, argumenta que um novo domínio foi sobreposto ao privado e ao público, o social. Esta esfera foi caracterizada como o reino da necessidade, onde homens e mulheres vivem somente para trabalhar, produzir e consumir.

O corpo em sua necessidade é um problema em Hannah Arendt, como condição não-humana, pertencente à natureza ou, de forma implícita, como condição de ser mulher na antiguidade e na era moderna. De fato, pode-se argumentar contra Arendt que *A condição humana* não dirigia-se às mulheres por conta das condições político-sociais de sua época e por isso a ausência de uma reflexão sobre gênero. Mas, se assim o for, para quem esse texto era destinado? Em resposta, mas ainda de forma incerta, talvez há toda uma geopolítica em Arendt, fundamentalmente, voltada a pensar a crise da europeidade e, conseqüentemente, do homem europeu.



Sob este pano de fundo, há fortes indícios que a perda do mundo comum foi apenas a perda da Europa. Mesmo assim, isto não invalida as questões propostas por Hannah Arendt, em particular, a sua articulação entre a pluralidade e a recuperação do mundo: “Dada sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (ARENDR, 2020, p. 223). É sobre esse sentido que a Seyla Benhabib faz sua aproximação entre Arendt com a emancipação das mulheres:

Todos aqueles que estão dispostos a exercer coragem pública e tomar parte no atividade recíproca de iguais políticos são membros da esfera pública associativa; todas as relações assimétricas de poder, e não apenas as questões estreitas da “política”, podem ser tópicos de conversa (BENHABIB, 1997, p. 33).

Hannah Arendt não faz uma anunciação ou um enunciado na articulação entre a pluralidade humana e o mundo em comum, tão pouco busca uma repetição da história por meio das experiências originais da política. Como veremos a seguir, o que Arendt propõe é uma teoria política para a compreensão do novo, como se ninguém tivesse visto antes. Judith Butler, por sua vez, repensa as categorias de performatividade de gênero em um aspecto mais amplo, utilizando-se da perspectiva de Arendt para se chegar a uma performatividade política.

Evidentemente que a leitura de Hannah Arendt por Judith Butler não significa uma “virada” em sua perspectiva filosófica sobre os estudos de gênero, mas, sobretudo, um diálogo possível para as lutas político-coletivas da contemporaneidade. Apesar de não citar Arendt uma única vez em *Problemas de gênero* (1990), Butler observa que o gênero é a “estilização repetida do corpo”, em um conjunto de atos repetidos no interior de uma “estrutura reguladora”, que “cristaliza” uma “classe natural de ser”. Por isso, ela propõe:

A genealogia política das ontologias do gênero, em sendo bem-sucedida, desconstruir a aparência substantiva do gênero, desmembrando-a em seu atos constitutivos, e explicaria e localizaria esses atos no interior das estruturas compulsórias criadas pelas várias forças que policiam a aparência social do gênero (BUTLER, 2017, p. 69).

A proposição de Judith Butler parece confluír para uma passagem sobre o mundo comum de *A condição humana*:

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente (ARENDR, 2020, p. 71).



Se por um lado as ações dos “sujeitos” são vistas como performáticos e na própria interação são produzidos os efeitos performativos. Por outro é na própria ação em conjunto em que os “homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano”, como observa Hannah Arendt. Mas, ela ainda presa a uma metafísica da substância, identifica um ser que conecta sua identidade ao sexo, mesmo em sua pluralidade: “enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (ARENDR, 2020, p. 222). Teoricamente, a identidade ser afastada da ação política durante o aparecimento dos atores no domínio público, pois, não mais o corpo e, sim, a voz (o discurso) e a ação criam condições para a política. Assim, no interior da ação política, as identidades ficam de fora do campo de atuação coletiva. Arendt acreditava nesta específica separação, condicionando-a espontaneidade do domínio público, como meio para a libertação.

Além de problematizar o pensamento de Hannah Arendt, pretende-se ainda ampliar o foco dessa discussão, articulando os usos de sua teoria política ao fazer historiográfico. Desse modo, a historiadora Diva Couto Muniz ao problematizar o “domínio da privacidade” e a “divisão das esferas da vida social sob a ótica masculina”, observa que “essa forma sutil de exclusão de classe, gênero e raça, explicita-se na desmistificação feita por Hannah Arendt” (MUNIZ, 2018, p. 156).

Com as problematizações e definições abertas por Seyla Benhabib, Judith Butler e Diva Couto Muniz pretende-se nesta comunicação analisar a pertinência da teoria política de Hannah Arendt nos estudos de gênero em três momentos: Contextualizar a noção de mundo comum como forma de pensar a política sem os essencialismos modernos; interpretar a crítica de Judith sobre a performatividade e a co-habitação; compreender os diálogos possíveis entre o pensamento de Arendt com os estudos de gênero a partir da sua noção do “direito à ter direitos”. Neste sentido, sustenta-se de forma provisória a existência de um diálogo entre as noções de ação política no mundo em comum e as ações feministas, pois ambas podem romper com as fronteiras de identidade para que a categoria de “mulheres” permaneça aberta e livre de qualquer força coercitiva.

\

### **A recuperação do domínio público e a emancipação das mulheres**

Há um importante marco na vida de Hannah Arendt, a escrita de *A condição humana*. Diferente da pessoa que era quando escreveu *Origens do totalitarismo* (1951), no final da



década de cinquenta, Arendt já era uma cidadã norte-americana, conhecida no meio intelectual e os temas que pensava adquiriram outro enfoque, em especial, o de domínio público. Em *Origens* há uma preocupação com o esfacelamento do domínio público e as consequências desastrosas da massificação e do totalitarismo, conforme explica Seyla Benhabib as “regras políticas” eram importantes para impedir a perda da pluralidade (BENHABIB, 1993, p. 30).

Por sua vez, em *A condição humana* a preocupação de Hannah Arendt volta-se para o discurso e a ação contra a ascensão crescente do domínio social sobre os domínios privados e públicos. Seyla Benhabib observa que a crítica de Arendt dirigia-se contra o sistema de valores privados da sociedade de consumidores e das verdades políticas criadas pelos meios de comunicação de massas. Por isso a “recuperação do mundo público” era central em sua teoria política (BENHABIB, 1993, p. 29). Entretanto e sob o prisma dos estudos de gênero, interroga-se: Que definições de “mundo” seriam estas e quais seriam seus habitantes?

Começaremos pelos habitantes, já nos primeiros parágrafos de *A condição humana*, Hannah Arendt define que a “pluralidade é a condição da ação humana” e argumenta que a “condição humana da ação está implícita até em Gênesis (“Macho e fêmea Ele os criou”)”. Em uma longa nota, ela explica a diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazaré e de Paulo. Do evangelho de Mateus, Arendt destaca que “não tendes lido que ele que os criou no início os criou macho e fêmea” para contrapor Paulo que “insiste em que a mulher foi criada ‘do homem’ e, portanto, ‘para o homem’, embora em seguida atenua um pouco a dependência: ‘nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem’”. Mas, o fiel nessa discussão encontra-se em outro tempo, na filosofia agostiniana: “Para Agostinho, o relato da criação oferece uma boa oportunidade para salientar o caráter de espécie de vida animal, em oposição à singularidade da existência humana” (ARENDR, 2020, p. 10).

Como se viu nessas passagens, o interesse de Hannah Arendt estava na ‘singularidade da existência humana’, construída pela condição da ação humana, mas em oposição à ‘vida animal’, porque: “somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2020, p. 10). O caminho que faz sobre a exegese bíblica retoma a desmitologização do cristianismo encontrada em sua tese de doutorado, *O amor em Santo Agostinho* (1929)<sup>1</sup>. Interpreta-se que Arendt buscava entender

---

<sup>1</sup> Para um contexto mais aprofundado das reflexões iniciais de Hannah Arendt ver: KEEDUS, Liisi. *The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.



como as relações com o sagrado produzem ressonâncias no plano humano em uma guinada para uma reflexão existencialista.

Muito da teoria política de Hannah Arendt está condicionada ao debate filosófico com Martin Heidegger, em particular, a noção de mundo. Heidegger fazia oposição a preposição “um” para designar o mundo, bem como afirmava que os advérbios de lugar “são consideradas remissões ao eu enquanto presença” (HEIDEGGER, 2006, p. 176. [§120]). Desse modo, existe o mundo do artesão, do carpinteiro, do camponês e do filósofo, pois “o outro se descobre, assim, antes de tudo, na preocupação das ocupações” (HEIDEGGER, 2006, p. 180. [§124]).

Sobre essa compreensão do ser em um mundo, Heidegger formula o conceito ser-com, onde um ser aparece em um lugar e, propositivamente, na presença de outros, constitui-se como ser-no-mundo. Os homens e o mundo, em Hannah Arendt, aparecem nesta relação dialógica, por um lado os homens só experienciam alguns fenômenos como a liberdade durante a ação e, por outro lado, a interposição do mundo comum entre os homens torna-se a condição necessária para a ação. Mas, diferente da posição heideggeriana em que o *Dasein* não flexiona para o plural, em Arendt a pluralidade é a condição humana por excelência e, a única, que possibilita a política.

Entretanto e apesar de Hannah Arendt flexionar a ideia de homem para encontrar sua pluralidade por meio de uma reflexão sobre as origens da alteridade na teologia cristã ou no existencialismo alemão, ela ainda está presa a uma prática reguladora de uniformização, para ficar com a análise de Judith Butler. Neste plano teológico-existencial, conforme Butler explica da estrutura binária, a construção do gênero ‘macho e fêmea’ impede a alteridade e engendra um discurso como “prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2017, p. 67).

Mas, mesmo assim, a ação no sentido proposto por Hannah Arendt contém um elemento para assegurar uma “brecha” nessa lógica normativa: “Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se uma condição de sua existência” (ARENDDT, 2020, p. 11). Por meio desta compreensão, Arendt afasta-se de uma essência dos homens:

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então



certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘que’ (ARENDR, 2020, p. 13).

É sobre um ‘quem’ e não o ‘que’, de modo que ao agir e falar, observa Hannah Arendt os “homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas e, assim, fazem seu aparecimento no mundo humano” (ARENDR, 2020, p. 222). Neste mundo em comum, Seyla Benhabib explica uma distinção conceitual de dois modelos de domínio público, um agonístico e outro associativo. Por sua vez, o modelo agonístico originado da experiência política grega, seria um espaço em que homens competem por reconhecimento e aclamação. Mas, mesmo em conflito Arendt ressalta que: “[a] ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão e não como a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito” (ARENDR, 2020, p.32).

Embora exista uma transformação no domínio público agonístico, da violência à persuasão, este era essencialmente masculinizado. Contudo, Seyla Benhabib observa que o seu contrário, o domínio público associativo, em que os homens em sua pluralidade agem em conjunto, pode aparecer um tipo de liberdade não-masculinizado:

Enquanto as mulheres encontram um pouco de espaço para si. No modelo agonista de espaço público que Arendt delinea, o modelo associativo está fenomenologicamente mais próximo da experiência de conscientização e construção de coalizões nos movimentos de mulheres contemporâneas (BENHABIB, 1993, p. 32).

Na interpretação de Seyla Benhabib, o domínio público associativo era o principal legado de Hannah Arendt para a “emancipação das mulheres” (BENHABIB, 1993, p. 32). Contudo, a afinidade entre a ação e o domínio público pode ser associada a um “princípio moral relativo a um conceito abstrato de Humanidade” (DUARTE, 2016, p. 314). Em contraponto a essa associação e alargando a interpretação de Benhabib, o sentido proposto por Hannah Arendt na busca pela alteridade na ação designa uma instância da liberdade e da humanidade voltada a construção de um mundo comum: “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa interação é como um segundo nascimento, no qual confiamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDR, 2020, p. 219).

A ênfase dada por Seyla Benhabib para pensar a ação em conjunto para definir temas dialógicos colocava as ideias de Hannah Arendt, lado a lado com as ‘coalizões de mulheres’: “A luta para saber o que incluir na agenda pública é em si uma luta por justiça e liberdade” (BENHABIB, 1993, p. 32). Mesmo ainda utilizando o universal-masculino, Arendt resume o



significado e o sentido da política: “no homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2020, pp. 218-219).

### **A coabitação**

Na definição vista acima sobre a pluralidade humana, a discussão sobre o gênero, aparentemente, poderia ser suprimida e arranjada nas problematizações sobre a linguagem e os condicionamentos existenciais, bem como no interior da ação política em que o corpo torna-se um instrumento do discurso e da práxis. Entretanto, como pensar a pluralidade em um mundo territorializado? Onde as fronteiras criam condições para a reificação de subjetividades voltadas a pensar o sujeito como uma substância singular e fixa. A partir dessa problemática, espera-se compreender a crítica de Judith Butler sobre a coabitação, ou seja, no encontro da pluralidade com os mundos.

Em *Caminhos divergentes* (2012), a filósofa norte-americana Judith Butler problematiza a definição de pluralidade humana por meio das reportagens de Hannah Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann em 1961. Eichmann foi um oficial nazista que coordenou o transporte de milhões de pessoas durante a solução final de Hitler, levando milhares de judeus aos campos de concentração. Com a queda do regime hitlerista, ele fugiu da Alemanha e viveu clandestinamente na Argentina até ser sequestrado pela política secreta de Israel, a MOSSAD, para ser julgado em Israel. Em Nova York, quando Arendt soube do julgamento, ela quis ver com seus próprios olhos e fez uma proposta para a revista *New Yorker* para cobrir o caso.

As polêmicas em torno de sua compreensão sobre a “banalidade do mal” e a sua insistência que Adolf Eichmann não deveria ser julgado por crimes antissemitas, mas pelo o que de fato fez, trouxeram vários dissabores para Hannah Arendt, principalmente, junto a comunidade judaica. É neste específico e delicado contexto que Judith Butler reflete sobre os limites do conceito de pluralidade humana. Butler percebe na distinção entre o “pensar”, como um diálogo interior, e o “agir”, como um domínio da pluralidade, um ponto central na perspectiva de Arendt: “o pensar tem que estar integralmente relacionado à afirmação da coabitação plural” (BUTLER, 2017, p. 174).



Sobre esta definição de ‘coabitação plural’, Judith Butler investiga a primeira distinção de Hannah Arendt sobre o pensar: “[o] pensar toma a forma do julgar, e o julgar é um tipo de ação. Ele surge como ação performativa de julgar”. Ao centrar a compreensão de Arendt em suas próprias categorias, Butler reflete sobre a condição performativa do ato de pensar-julgar como um discurso que localiza a ação humana ainda presa a metafísica da substância. Em *Problemas de gênero*, Butler considera o performativo como “uma construção dramática e contingente do sentido” (BUTLER, 2017a, p. 240). Embora lá, ela trate especificamente da relação entre gênero e performatividade, mas, em linhas gerais, a realização do ato performativo é sempre uma construção que envolve o sujeito e a “plateia social mundana”, cujo efeito produz uma “crença” e uma “norma”, em uma “ficção reguladora”:

Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora (BUTLER, 2017a, pp. 243-244).

Na interpretação da ‘ação performativa do julgar’ sobre a incapacidade de Adolf Eichmann pensar, Judith Butler identifica um problema nesta perspectiva: “o diálogo que sou não é separável da pluralidade que me torna possível” (BUTLER, 2017, p. 175). Neste sentido, há a identificação de um “eu” em sua pluralidade, porém, este ainda ressignifica uma identidade que faz uma oposição do “eu” (enquanto substância) ao “Outro” (enquanto alteridade). Desse modo, o caso Eichmann leva Hannah Arendt a uma situação-limite para pensar a pluralidade ou o “nós”:

Esse estar com os outros é aquela pluralidade generalizada que Eichmann buscou destruir, uma pluralidade enunciada como o “nós” em nome de quem Arendt o condena à morte. Arendt deixa essa distinção explícita aqui, mas não consegue mantê-la de forma consistente em toda sua obra (BUTLER, 2017, p. 174).

Desse modo, o “nós” que Eichmann nega e o “eu” que julga ou transforma o pensar em ação são na leitura que Judith Butler: “diálogos reais entre si-mesmo e o outro”. Contudo, “o sujeito só se torna capaz de ter um diálogo consigo se já tiver se envolvido num diálogo com os outros”. Assim, “o pensamento solitário carrega traços da companhia social”, uma vez que ao atribuir um “eu”, “a constituição de si pela linguagem”, torna-se um ato performativo e, “portanto, uma versão da ação” (BUTLER, 2017, pp. 174-175).



Entre a incapacidade de pensar e a impossibilidade de negar a pluralidade há tanto um paradoxo filosófico quanto um hiato moral e político que se expressam na impossibilidade de condenar Eichmann. Como se sabe, Hannah Arendt era favorável a execução dele, mas não pelo o que foi julgado em Israel e, sim, segundo Judith Butler, por uma “autoridade soberana” acima do tribunal ou de qualquer outra lei vigente:

Arendt se posiciona exatamente nesse ponto, no intermédio, como o “eu” e o “nós” ao mesmo tempo, quando conjectura o tribunal em que ela é a juíza e, por meio de um processo controverso, antagônico e ambivalente, elabora as normas com as quais deveríamos julgar. Por essa razão, acredito que o recurso à mente soberana, sua capacidade de julgar, seu exercício individual da liberdade, está em forte conflito com a ideia de coabitação que parece derivar tanto da acusação de Arendt contra Eichmann quanto de suas reflexões explícitas sobre a pluralidade (BUTLER, 2017, p. 179).

Ao questionar a aplicabilidade das ideias de Hannah Arendt em um caso real, Judith Butler atribui uma definição para o julgamento individual, a ‘mente soberana’ e coloca a pluralidade em termos dois termos: a ‘coabitação’, em um sentido político, como um princípio para a constituição de uma federação que anularia a soberania do Estado e o sentido individual para se pensar a heterogeneidade. No primeiro termo, a federação não distribuiria a soberania em múltiplas nações, mas uma “concepção de pluralidade federada em que o direito e a política fossem criados em comum” (BUTLER, 2017, p. 149). No segundo termo, a coabitação enquanto relação entre o indivíduo e a pluralidade estabeleceria uma dimensão da ação política.

Entretanto, entre a dimensão soberana e a dimensão plural da ação, há, segundo Judith Butler, “uma dimensão recorrente e insolúvel de seu pensamento”, pois Hannah Arendt estabelece as bases de seu pensamento em um “horizonte antropocêntrico” (BUTLER, 2017, pp. 176-177). Butler evoca a separação dos domínios público e privado em Arendt para definir que o seu erro não foi compreender essa dimensão:

Se estamos pensando corretamente, e nosso pensamento nos compromete com a preservação da vida em alguma forma, a vida a ser preservada tem forma corporal. Por sua vez, isso significa que a vida do corpo - sua fome, sua necessidade de abrigo e proteção da violência - se tornaria o principal tema da política (BUTLER, 2017, p. 176).

Desse modo, Judith Butler inverte a importância da *vita activa* e pensa a política a partir do domínio da necessidade, dos corpos e das condições e problemas impostos pela vida precária. As implicações políticas que ela quer chegar são evidentes, a vida torna-se precária quando grupos ou populações podem ser alvo de “políticas genocidas” ou da “negligência sistêmica”, porque isso define “quem vai habitar a Terra”. Neste sentido, Butler estabelece um



contraponto a definição de Arendt sobre o mundo comum: “o fato de sermos vulneráveis à destruição praticada pelos outros deriva de todos os modos de interdependência política e social, e constitui uma exigência a todas as formas políticas” (BUTLER, 2017, p. 176).

A interdependência definida como “nossa” por Judith Butler, estabelece a constituição de uma ontologia social, muito “mais do que seres pensantes, como seres sociais e corporificados de fato, vulneráveis e passionais”. Essa ontologia difere do sentido político em Hannah Arendt em que homens e mulheres deixam suas identidades corporais quando entram no domínio público. Retomando as posições de Arendt, o caráter do mundo em comum “tem de mudar de acordo com as atividades que nele são admitidas, mas em grande medida, a natureza da própria atividade também muda” (ARENDDT, 2020, p. 57).

Com o advento da era moderna a atividade de trabalhar ligado ao sentido vital ou biológico foi elevado a “estatura da coisa pública” e, diferentemente dos corpos políticos que visam a permanência do mundo comum, o domínio social é a “forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público”. Desse modo, Hannah Arendt argumenta que a indissociação dos domínios pela sociedade expõe uma das características da privatidade que o “homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humano”. O medo de Arendt, expresso na vitória do *animal laborans*, seria a redução de todas as atividades humanas ao trabalho e ao consumo desenfreado que “pode ao mesmo tempo ameaçar de extinção a humanidade” (ARENDDT, 2020, p. 56).

A preocupação de Hannah Arendt estava localizada nessa tensão entre o “uso” e o “consumo” em uma sociedade cada vez mais massificada pelo trabalho e pelo consumo que substituiu a “ação pelo comportamento” e “a posterior substituição do governo pessoal pela burocracia”. Arendt demonstra o gradativo alargamento da ciência econômica na esfera pública e a sua relação para o surgimento das “ciências do comportamento” que “visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado” (ARENDDT, 2020, p. 55).

Na esteira dessa interpretação sobre o animal de comportamento condicionado, o sociólogo norte-americano Richard Sennett (2008) analisa as relações entre o corpo e as cidades para concluir que há sempre os espaços urbanos que derivam de “vivências corporais específicas de cada povo” (p. 373) e a cidade de Nova York, em que Hannah Arendt morava,



“põe em dúvida a possibilidade de uma cultura cívica” (p. 361). Segundo Sennett, Nova York foi construída por uma “rede interminável de quarteirões idênticos” e, diferentemente, de Roma que Arendt considerava o povo político por excelência, “não existem fronteiras estabelecidas pelos antigos” e “em vez de olhar as estrelas, seus construtores consultaram os bancos” (p. 362). O planejamento urbano pautado na uniformidade dos lotes, em tamanho e preço, em grandes quarteirões impossibilitava um “ponto central e de limites definidos” (p. 362). Isto por um lado facilita a demolição a “todos os obstáculos de pedra, vidro ou ferro erigidos no passado” (p. 363). Mas, por outro:

Os solavancos enérgicos provocados por sucessivas demolições e construções de casas e grandes prédios comerciais e residenciais em Nova York vedaram à cultura cívica o testemunho do tempo. O êxodo de diversas etnias e camadas sociais assemelha-se aos movimentos individuais de desapego que geraram formas modernas de Londres e de outras cidades. A renúncia ao destino participativo foi crucial para todos esses desarraigamentos (SENNETT, 2008, pp. 372-373).

As constantes demolições, a ausência de um centro e os imensos quarteirões idênticos de Nova York ilustram a perda da distinção entre os domínios privados e públicos pela emergência da esfera social, bem como da diminuição do poder de congregar e relacionar as pessoas nos domínios públicos. Era essa perda do mundo público pela massificação que as reflexões de Hannah Arendt se voltavam: “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDRT, 2020, p. 67). Neste sentido, foi contra a superficialidade do consumo das sociedades de massas que transformou as condições mais privadas do processo vital nos objetivos sociais, o que acarretou uma transformação das atividades humanas:

Os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se uma única perspectiva (ARENDRT, 2020, p. 71).

A privacidade, o corpo, enquanto singularidade não impede a política. Mas, o corpo massificado transforma a política em algo útil para o consumo ou, no pior dos casos, para o totalitarismo. Neste ponto, a crítica de Judith Butler não alcança a noção de privado ou de público em Hannah Arendt, ao que parece, ela ainda está presa a uma visão essencialista, mesmo criticando tal perspectiva:



Isso se torna um problema para a Arendt de *A condição humana*, que, consequentemente e equivocadamente, separa a esfera pública da esfera privada. Na esfera privada, encontramos a questão das necessidades, a reprodução das condições materiais de vida, o problema da transitoriedade tanto da reprodução quanto da morte - tudo que pertence a vida precária (BUTLER, 2017, p. 176).

O que Judith Butler critica é o modelo histórico de domínio privado que ocorria na *pólis* grega, pelo qual Hannah Arendt parte para distinguir do domínio público, como já explicado por Seyla Benhabib. Mas, estranhamente, o questionamento de Butler não parte das consequências da perda do mundo em comum nas sociedades massificadas que elevam a esfera da privacidade e da necessidade. De todo modo, Butler ao reposicionar o início da ação coletiva como princípio para a política no corpo, ou seja, na identidade, possibilita uma contraposição à massificação e, igualmente, uma saída para os dilemas por ela apresentado no paradoxo da soberania e a pluralidade:

Uma ontologia social diferente teria de partir dessa condição compartilhada de precariedade para refutar aquelas operações normativas, predominantemente racistas, que decidem de antemão quem é considerado humano e quem não é. A questão não é retomar o humanismo, mas aceitar a animalidade humana e a precariedade comum. Talvez essa característica de nossas vidas possa se tornar a base para os direitos de proteção contra o genocídio e de abandono de populações precárias (BUTLER, 2017, p. 176).

Certamente Hannah Arendt discordaria dessa definição de animal humano, de todo resto ela concordaria. Mas, a discussão em torno do corpo e dos limites da pluralidade humana poderia levar a uma ação política emancipatória? Uma ação que refletisse uma ação feminista por meio das categorias pensadas por Hannah Arendt?

### **O direito a ter direitos como condição para a ação política**

No capítulo “As feridas abertas da violência contra as mulheres no Brasil: estupro, assassinato e feminicídio” de Diva Couto Gontijo Muniz que compõe a coletânea *Mulheres e violências: Interseccionalidades* (2017), os crimes de estupro e assassinato contra as mulheres brasileiras são interpretados na trama da “cultura da violência”. A “perversa narrativa” e o “ordenamento” da sociedade brasileira são fundados em uma profunda desigualdade entre homens e mulheres. E os crimes de “estupro, assassinato de mulheres e feminicídio são a expressão mais cruel dessa desigualdade, uma ferida aberta e exposta em nosso cotidiano social” (MUNIZ, 2017, p. 37).



Diva Couto Gontijo Muniz analisa o vínculo, constantemente presentificado, entre a “cultura machista” e as lógicas sexuadas que definem “os lugares, papéis, atividades e posições das pessoas” que “são definidas segundo seu sexo social, seu gênero, masculino ou feminino”. Constantemente essas estratégias de subalternização são construídos discursivamente por “argumentos biológicos” fundados na “tese da inferioridade estrutural do sexo feminino” que colocam o “masculino uma posição de superioridade em relação ao feminino”. Na compreensão de Muniz, essas hierarquizações continuam sendo produzidas e reproduzidas, “diuturnamente até ser internalizada, naturalizada como pertencente à ordem das coisas, em nossas práticas cotidianas” (MUNIZ, 2017, p. 38).

A partir da crítica das estratégias discursivas e das práticas cotidianas, Diva Couto Gontijo Muniz apropria-se do conceito “o direito a ter direitos” de Hannah Arendt, tornando-o uma ferramenta para compreender a violência contra as mulheres:

Nessa partilha generizada do mundo, imposta pela ordem binária, patriarcal, heterossexual e androcêntrica, as mulheres, identificadas como do gênero feminino, são depreciadas, desvalorizadas, desconsideradas como pessoas com direito a ter direitos. São reduzidas à propriedade de alguém, a coadjuvantes históricas, a complemento na vida social, a objeto da satisfação masculina. São destinadas a uma existência sem sentido próprio, a uma vida em função do outro, a uma atuação restrita ao espaço da domesticidade (MUNIZ, 2017, p. 38).

A questão de um direito sobre os demais direitos em Hannah Arendt refletia o drama dos refugiados ao longo das grandes guerras européias do século XX e intensificado na política genocida do Estado hitlerista. O núcleo do argumento de Arendt seria pensar estratégias para contornar a perda do mundo, no caso de milhões de apátridas, para a construção de uma política inteiramente nova, dado que as antigas soluções políticas não tinham força suficiente para conter o avanço do totalitarismo. Arendt esboça a noção “o direito a ter direitos” em *Origens do totalitarismo* em oposição aos Direitos do homem. Mas, é em *A condição humana* que ela explora os sentidos políticos do “direito a ter direito”, substancializando-o e o transformando-o na condição humana da pluralidade: “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2020, p. 10).

Pensar e insistir em um direito sobre os demais direitos amplia as discussões sobre a transformação da esfera jurídica pela ação política. As lógicas que naturalizaram e normalizaram o genocídio na Alemanha hitlerista e, guardadas as devidas proporções, que



configuram a cultura machista precisam ser expostas a luz pública para assim, pensar o que antes não foi pensado. Sobre essas reflexões, Diva Couto Gontijo Muniz postula:

Como defendem as feministas, o sexismo precisa ser denunciado, exposto, demonstrado, desterritorializado, para ser destruído. Afinal, é justamente devido ao tal viés que ainda persistem a dificuldade e a resistência em reconhecer que as relações entre e dos gêneros não são inscritas na natureza, mas são frutos da cultura; são construções históricas. E, como tais, passíveis de transformação (MUNIZ, 2017, pp. 38-39).

Recorrendo a Hannah Arendt, Diva Couto Gontijo Muniz sustenta que a “cidadania, entendida na acepção que lhe deu Hannah Arendt, que é a do ‘direito a ter direitos’; como igualdade e como eliminação de qualquer forma de hierarquização fundamentada no ‘natural’”. Isto, de forma clara, pode proporcionar a “construção de uma cultura de respeito às diferenças. Respeito às escolhas e protagonismo de cada pessoa quanto ao seu gênero, orientação sexual, corpo, reprodução, desejos, sentimentos” (MUNIZ, 2017, p. 46).

Desse modo, os conceitos de mundo em comum e ação também poderiam se estender e incluir a participação das mulheres. Neste sentido, os corpos femininos não se excluem ao entrarem no mundo comum, mas proporcionam a abertura dialógica para a alteridade. Assim, há uma confluência entre a linha de pensamento de Diva Couto Gontijo Muniz com a de Seyla Benhabib, especificamente, onde mulheres e homens em sua pluralidade podem transformar as condições humanas. Nesta específica convergência, segundo Benhabib, a luta das mulheres tornaria semelhante ao sentido político proposto por Hannah Arendt quando a ação visasse a liberdade por meio da emancipação:

Hoje, como uma nova geração de mulheres com novas experiências políticas, voltamos a fazer essas perguntas; mas é claro que neste processo de questionamentos, a obra de Arendt continuará sendo um desafio, continuará causando raiva e continuará a ser uma fonte de inspiração (BENHABIB, 1997, p. 34).

Embora, possa argumentar novamente com Judith Butler, que a visibilidade de homem e de mulher não está oculta por uma universalização da ação, mas sim que a mulher está ausente na filosofia ou na política (BUTLER, 2017). Dessa forma, sustenta-se que o homem da ação no domínio público em Hannah Arendt, ainda é genérico e universal, mesmo flexionado para o plural. Porém, o ser-plural pode construir um princípio para uma discussão mais ampla, tal qual argumenta Diva Couto Gontijo Muniz. Ela, ao centrar sua discussão no campo História das Mulheres, pergunta-se: “E para que serve a História das Mulheres?” Em sua resposta, Muniz



põe em diálogo duas autoras, Mary Del Priore em sua assertiva “para fazê-las existir, viver e ser” e Hannah Arendt:

Se investimos em um projeto de sociedade democrática e cidadã, ou seja, em que todas as pessoas tenham acesso ao “direito a ter direitos”, como igualdade e como eliminação de qualquer forma de hierarquização fundamentada no natural, como precisamente definiu Hannah Arendt (MUNIZ, 2018, p. 148).

### **Considerações finais**

Pensar Hannah Arendt à luz dos estudos de gênero por três perspectivas distintas amplia as margens de seu pensamento político. Embora possa-se argumentar sobre a existência de uma ambivalência em Arendt no tocante ao feminismo, mas, suas questões “inspiram” uma luta de emancipação, para ficar com Seyla Benhabib, por meio de uma compreensão da necessidade do político. Além disso e apesar da crítica de Judith Butler a pluralidade humana, a ação em Arendt continua sendo um caminho necessário para se pensar as estratégias discursivas e as práticas genocidas. Mas, é nas reflexões de Diva Couto Gontijo Muniz que a contribuição de Hannah Arendt aparece com maior intensidade, na luta por um princípio político-jurídico, onde os corpos estão entrelaçados ao domínio público em uma ação para a ampliação da cidadania contra a cultura do machismo. De fato, Arendt não pensou o feminismo, mas as feministas pensaram a emancipação feminista por meio de Arendt.

### **Referências bibliográficas**

- ARENDR, Hannah. A condição humana. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13º ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- BENHABIB, Seyla. La paria y su sombra: las mujeres en la filosofía de H. Arendt. Revista Internacional de filosofía política. nº 2, 1993.
- BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- DUARTE, André. Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política. In: CANDIOTTO, Cesar; OLIVEIRA, Jelson. (Org.). Vida e Liberdade: entre a ética e a política. Curitiba: PUCPRESS, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.



HONKASALO, Julian. *Sisterhood, Natality, Queer: Reframing Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Dissertação. Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies University of Helsinki, 2016.

KEEDUS, Liisi. *The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hanna Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MUNIZ, Diva do C. G. *As feridas abertas da violência contra as mulheres no Brasil: estupro, assassinato e feminicídio*. In. STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Susane; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane Portela (Orgs.). *Mulheres e violências: Interseccionalidades*. Brasília-DF: Technopolitik, 2017.

MUNIZ, Diva do C. G. *Sobre História e Historiografia das Mulheres*. Caderno Espaço Feminino. Uberlândia, MG. v.31. n.1. jan./jun. 2018.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra*. Tradução de Marcos Aarão Reis, Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.