

Teoria feminista e o conceito de espaço público de Hannah Arendt

SEYLA BENHABIB

Para a teoria feminista contemporânea o pensamento de Hannah Arendt permanece intrigante, desafiador e, às vezes, enfurecedor. O desapontamento e raiva que experimentamos enquanto teóricas feministas quando confrontadas com algumas das distinções características de Arendt, como aquelas entre liberdade e necessidade, o público e o privado, o masculino e o feminino, foi melhor expressado nas seguintes palavras afiadas de Hanna Pitkin:

“É possível que Arendt mantenha uma doutrina tão abjeta — uma que negue a possibilidade de liberdade, de uma vida verdadeiramente humana, e mesmo da realidade, para todos além de um punhado de homens que dominam todos os outros e os excluem do privilégio pela violência? E quando os excluídos e miseráveis entram na história, é possível que Arendt condene-os por sua fúria, sua falência em respeitar a ‘imparcialidade da justiça e das leis’? Imparcialidade! Justiça! Onde estavam esses princípios quando a imensa maioria era relegada à degradação e miséria?” (Pitkin, 1981: 336)

Seguindo esse comentário devastador, a mesma Pitkin expressa a segunda reação mais comum experienciada face ao trabalho de Arendt pelas teóricas feministas contemporâneas, a saber, perplexidade. “Mas há mais erro aqui que injustiça. Pois, eu sugiro, não é possível nem o sentido mesmo de política” (Pitkin, 1981: 336). Percebendo que algo está errado com essa visão atribuída à Arendt, Pitkin, no restante de seu texto, se move para uma visão mais sutil do conceito de político e da relação entre público e privado em Arendt. “Ainda, pode ser realmente isso que Arendt quer dizer?”, ela escreve. “Por que ela deveria prejudicar seus próprios esforços para salvar a vida pública, política?” (Pitkin, 1981: 338).

Não há resposta simples para essa questão. Considere algumas das passagens iniciais de *A condição humana*.

“O fato de que a era moderna emancipou a classe trabalhadora e as mulheres praticamente no mesmo momento histórico deve certamente ser contado juntamente com as características de uma era que não acredita mais que funções corporais e preocupações materiais devam ser escondidas. O que é mais sintomático da natureza desses fenômenos é que os poucos resquícios de privacidade estrita mesmo em nossas próprias civilizações se relacionam com as

‘necessidades’, no sentido original de estar necessitado por ter um corpo.”
(Arendt, 1973 [1958]: 73)

É como se, para Arendt, a era moderna estivesse baseada em um erro categorial, ou melhor, em uma série de erros, um deles seria aceitar que “funções corporais” e “preocupações materiais” podem se tornar “assuntos públicos”. Que implicações isso tem para as mulheres? Isso significa que a emancipação das mulheres é ainda mais problemática que a dos trabalhadores porque elas parecem ser “representantes do reino do corpo” — apesar de não terem nos contado como ou por quê? Ao entrar no espaço público as mulheres parecem estar trazendo com elas o princípio de realidade para dentro dessa esfera, a saber, as necessidades que se originam do fato de ter um corpo, e que, do ponto de vista de Arendt, estritamente não tem espaço no público. Expressado de forma mais clara, a emancipação das mulheres subverte a arquitetura da filosofia política de Arendt e sua reivindicação de que “cada atividade humana aponta para sua localização apropriada no mundo” (Arendt, 1973: 73). É, portanto, difícil de evitar a impressão de que nessas passagens iniciais de *A condição humana* Arendt ontologiza a divisão do trabalho entre os sexos, e aquelas pressuposições biológicas que têm historicamente confinado as mulheres ao reino da família e somente à esfera da reprodução¹.

Se isso é tudo o que pode ser dito a respeito do significado da filosofia política de Hannah Arendt para a teoria feminista contemporânea, então talvez nós devêssemos simplesmente relegar Arendt à categoria daquelas poucas mulheres que, sendo excepcionalmente talentosas e brilhantes, foram, para usar a frase de Arendt, “párias”, isto é, *outsiders*. Apesar de, enquanto párias, essas mulheres não pertencerem à comunidade predominantemente masculina de pesquisadores e pensadores, elas também não converteram seus status de párias em um desafio e questionamento coletivo da “propriedade intelectual que elas foram instadas a administrar”². Por que não admitir simplesmente que Hannah Arendt era uma pré-feminista, ou talvez até mesmo uma antifeminista que, de acordo com sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, “tinha suspeita de

¹ Em um artigo recente Mary Dietz forneceu uma leitura feminista do “subtexto de gênero” da ostensiva neutralidade de gênero da análise de Arendt sobre as atividades “humanas” de trabalho, labor e ação. Dietz mostra de forma bastante persuasiva que apesar dessas atividades humanas não serem associadas pela própria Arendt com nenhum tipo específico de organização de gênero, é óbvio que são as mulheres que executam essas atividades mais essenciais para a compreensão arendtiana de labor: cozinhar, limpar, costurar, consertar, arrumar — essas atividades necessárias para a continuação diária da vida e a regeneração do corpo; e é claro, aquelas atividades reprodutivas e afetivas, como o parto e a criação de crianças, mas também os idosos, os doentes, e os necessitados (ver Arendt, 1973 [1958]: 96 ss; e Mary Dietz, 1990: 232-53).

² Essa é a frase que a própria Arendt cita de Morris Goldstein no contexto da discussão sobre a dificuldade dos judeus alemães em administrar uma “propriedade”, isto é, a tradição intelectual alemã, que não era deles mesmos e que os excluía. Moritz Goldstein, “Deutsch-Juedischer Parnass”, como citado em Arendt, “Walter Benjamin”, 1968 [1955]: 183-4. A exata citação de Goldstein diz: “Nós judeus administramos a propriedade intelectual de um povo que nos nega o direito e a habilidade de fazê-lo”.

mulheres ‘que davam ordens’, cética sobre se mulheres deviam ou não ser líderes políticas, e firmemente opositora das dimensões sociais da emancipação das mulheres [Women’s Liberation]” (Young-Bruehl, 1982: 238).

Ainda assim, uma troca crítica entre a filosofia política de Hannah Arendt e a teoria feminista contemporânea pode ser iluminadora para ambos os lados. Uma vez que a segunda onda do movimento de mulheres fez do lema “o pessoal é político” um de seus poucos e duradouros pontos de encontro, há um desafiador problema conceitual e político que feministas têm que enfrentar quando leem Arendt. Não seria talvez o feminismo, em lugar do pensamento de Arendt, a repousar sobre um erro categorial, e a tentativa de “politizar” o privado levaria não à emancipação das mulheres, mas à eliminação dos últimos vestígios de liberdade humana no mundo moderno? De Theodor Adorno e Christopher Lasch à esquerda, à Gertrud Himmelfarb, e Irving Kristol à direita, com liberais como Ronald Dworkin, John Rawls e Bruce Ackerman espalhados pelo centro, há um importante argumento no pensamento político ocidental no sentido de que a manutenção de alguns limites entre as esferas pública e privada é essencial para preservar a liberdade humana. As teóricas feministas nos disseram onde essa linha precisa ser marcada ou a frase “o pessoal é político” é um convite a uma outra versão da política autoritária?

Para a teoria feminista contemporânea o pensamento de Hannah Arendt é também desafiador por haver um número de retratos fascinantes de mulheres em seu trabalho. De seu livro inicial *Rahel Varnhagen* (Arendt, 1974 [1957]) ao seu texto sobre Rosa Luxemburgo (Arendt, 1968 [1955]: 33-57), e seu retrato de Isak Dinesen (ibid: 95-111), figuras femininas e reflexões magistrais sobre suas vidas estão presentes enquanto tema, ainda que não principal, no corpus arendtiano. Encaixar essas mulheres, suas vidas e aspirações, e a visão de Arendt sobre elas na estrutura categorial de seu pensamento político é ainda um trabalho hermenêutico a ser empreendido. Finalmente, há também as feministas contemporâneas que argumentam não apenas que, apesar da hostilidade e antagonismo aparentes entre os objetivos feministas e o pensamento político de Arendt, uma leitura mais profunda de seu trabalho forneceria categorias que carregam uma genuína afinidade com as reivindicações radicais do feminismo contemporâneo, mas também que na experiência dos movimentos de mulheres pode-se redescobrir aqueles aspectos fenomenológicos de política revolucionária que Arendt analisou tão brilhantemente. O primeiro argumento foi apresentado por Nancy C. M. Hartsock e o segundo por Ann M. Lane.

Eu seu livro *Money, Sex and Power. Toward a Feminist Historical Materialism*, Nancy Hartsock escreveu:

“O argumento de Arendt a respeito da relação próxima entre poder, comunidade e ação pode ser considerado idiossincrático. As modificações que ela faz tendem, de maneira geral, a reduzir a tensão e oposição e a fornecer uma visão da comunidade política como um mundo compartilhado e comum, no qual o individual tanto se mistura com os outros quanto se distingue. Questões

sobre exercer o poder sobre os outros são definidas em termos de ‘empoderamento’, e o exercício de poder se torna potencialidade e capacidade. Mas essas modificações do modelo agonal de política e poder compartilham algumas características importantes com as ideias de muitos outros teóricos do poder”. (Hartsock, 1985: 222)

Hartsock então analisa as visões de Dorothy Emmet, Hanna Pitkin e Berenice Carroll, descobrindo em seus trabalhos a virada já iniciada por Arendt ao pensar a respeito do poder na filosofia política (Hartsock, 1985: 222-30). É comum a essas pensadoras uma virada na visão de uma concepção instrumental de poder, tão característica da tradição desde Thomas Hobbes até Max Weber, para uma visão colaborativa; em lugar de ver o poder como divisivo, essas pensadoras o veem como integrador, em lugar de considerar como dominação, elas pensam o poder como “empoderamento”, como atividade libertadora.

São precisamente esses aspectos do pensamento político de Arendt que Ann M. Lane também enfatiza em sua tentativa de mostrar que a “fenomenologia de opressão e libertação” (em minhas palavras) de Arendt continua a iluminar as lutas das mulheres. Insistindo que reorientemos nossa atenção para os trabalhos iniciais de Arendt, particularmente sobre seu encontro com o Sionismo nos anos 1930³, Ann Lane escreve:

“Mesmo se ela não for feminista, a teoria política de Arendt compartilha muito com aquelas que são... Mesmo que ela se afaste de Arendt, Rich [Lane está se referindo à Adrienne Rich] identifica os mesmos problemas para o feminismo que Arendt destacou para o Sionismo: a qualidade da vida como um *outsider*; a tradição implícita de identidade para o pária que fornece recursos para recriar a coletividade; os experimentos sociais que são modelos para toda a comunidade.” (Lane, 1983: 112)

Neste artigo, eu sigo a estratégia de questionamento que eu descrevo como “pensar com Arendt contra Arendt”. Eu sou muito simpática àquelas teóricas como Pitkin, Hartsock, Lane, e, mais recentemente, Mary Dietz (1990: 232-53), que buscam recuperar do pensamento político de Arendt aquelas jóias de percepção que ainda podem iluminar nossas lutas enquanto contemporâneos. Assim como Arendt se apropriou da tradição política do Ocidente, não no espírito de um exercício escolástico, mas no espírito de questionamento e diálogo de forma a orientar a mente no presente, nós também podemos nos engajar com o trabalho dela hoje para iluminar algumas das mais profundas confusões de nosso tempo. Uma dessas confusões é a

³ Alguns dos aspectos menos conhecidos da ocupação contínua de Arendt com a identidade e política judaicas foram recentemente documentadas em Dagmar Barnouw (1990).

mudança dos limites do político em nossas sociedades⁴ e, com isso, a inconstante linha entre o domínio público e o privado. Eu defendo que estabelecer uma “conversação dialética” com Hannah Arendt sobre os conceitos de público e de privado é crucial nessa conjuntura histórica. Esse é o caso não só porque esses conceitos são tão essenciais para a nossa vida política que qualquer subversão aparentemente simplista deles irá, no melhor dos cenários, nos levar, como feministas, a perder aliados políticos e, no pior dos casos, nos aterrar em utopias autoritárias, mas também porque essa tarefa é importante. A teoria feminista contemporânea precisa de um conceito de espaço público que seja articulado com uma visão libertadora das relações humanas. Nessa conversação dialética os parceiros não permanecem inalterados: enquanto eu modifico o conceito de espaço público de Arendt na direção de um modelo dialógico e procedimental, eu sugiro que a teoria feminista contemporânea, em sua recusa em articular uma concepção positiva de privacidade, acaba por enfraquecer alguns de seus próprios impulsos emancipatórios.

Ao longo desse artigo eu escrevo “teoria feminista” no singular. Esse uso não reflete minha suposição de que existe apenas uma tradição definidora ou autoritária na teoria feminista. Atualmente, a teoria feminista reflete todas as rupturas e frações das disputas correntes nas humanidades, variando do pós-modernismo ao neo-pragmatismo, do liberalismo ao feminismo psicanalítico. No contexto atual, porém, eu penso que é seguro assumir que existe uma suposição que une a teorização feminista e que distingue esse grupo daquele das teorias cegas ao gênero como a de Arendt. A categoria de “gênero”, isto é, o estudo da construção social e cultural, da interpretação, da internalização e da reprodução da diferença sexual, é a *differentia specifica* da teoria feminista, embora as feministas vão discordar na explicação e interpretação desses processos.

DOIS MODELOS DE ESPAÇO PÚBLICO

Sem dúvidas Hannah Arendt é a pessoa central no pensamento político desse século, cujo pensamento nos lembrou com grande agudeza dos “tesouros perdidos” de nossa tradição de pensamento político, e especialmente sobre a “perda” do espaço público, *der öffentlich Raum*, durante a modernidade (ver Benhabib, 1990: 167-96). O maior trabalho teórico de Hannah Arendt, *A condição humana*, é comumente, e não de forma completamente injustificada, tratado como uma obra política anti-modernista. Por “ascensão do social” Arendt entende a diferenciação institucional das sociedades modernas em um espaço estritamente político, por um lado, e o mercado e a família, por outro. Como resultado dessas transformações, processos econômicos que tinham estado até então confinados no “sombrio reino da família” se emanciparam e tornaram-se assuntos públicos. O mesmo processo histórico que produziu o moderno estado constitucional também criou a “sociedade”, aquele domínio de interação social

⁴ Ver Charles S. Maier (1987: 12 ss) sobre o estado de bem-estar social, questões das mulheres, e a mudança dos limites do político; ver também Lauro Balbo, “Family, Women and the State: Notes toward a typology of family roles and public intervention”, in Maier (1987: 201-21).

que se interpôs entre a “família”, por um lado, e o estado político, por outro (Arendt, 1973: 38–49). Arendt vê nesse processo a obstrução do político pelo “social” e a transformação do espaço público da política em um pseudo-espço de interação no qual os indivíduos não mais “agem”, mas “apenas se comportam” como produtores econômicos, consumidores e moradores da cidade.

Essa consideração implacavelmente negativa da “ascensão do social” e o declínio do espaço público tem sido identificado como o cerne do nostálgico anti-modernismo de Arendt (Lasch, 1983; Habermas, 1977). Ainda que seja grosseiramente enganador ler Hannah Arendt como uma pensadora apenas ou essencialmente nostálgica. Ela dedicou tanto espaço em seu trabalho analisando os dilemas e perspectivas da política na modernidade quanto ao declínio do espaço público na modernidade. Se não lemos a sua consideração a respeito do desaparecimento do espaço público como uma história de declínio [*Verfallsgeschichte*], então como devemos interpretar isso?⁵ Se localizamos o conceito de “espaço público” de Arendt no contexto de sua teoria do totalitarismo, o termo adquire uma variedade de significados muito diferentes daqueles dominantes em *A condição humana*. Essa figura topográfica é sugerida cedo em seu trabalho, no fim de *As origens do totalitarismo* (Arendt, 1967 [1950]), para comparar várias formas de práticas políticas. O governo constitucional é comparado com mover-se em um

⁵ Eu argumentei em outros lugares que a chave aqui é a metodologia ímpar de Arendt que concebe o pensamento político como contar histórias [story-telling]. Visto desta maneira, sua “história” da transformação do espaço público é um “exercício” de reflexão. Tal exercício escava por baixo dos escombros da história a fim de recuperar aquelas “pérolas” da existência passada, com suas camadas de significado sedimentadas e escondidas, de forma a retirar delas uma história que possa orientar a mente no futuro. A vocação do teórico como um “contador de histórias” é a linha unificadora das análises políticas e filosóficas de Arendt desde as origens do totalitarismo, passando por suas reflexões sobre as Revoluções Francesa e Americana, por sua teoria do espaço público até suas palavras finais no primeiro volume de *A vida do espírito* a respeito do “pensar” (1971). Lido sob esta luz, a consideração de Arendt sobre a “ascensão do social” e o declínio do espaço público nas condições da modernidade não pode ser vista como uma nostálgica história de declínio [*Verfallsgeschichte*], e sim entendido como uma tentativa de pensar através da história humana sedimentada nas camadas da linguagem. Precisamos aprender a identificar esses momentos de ruptura, deslocamento, e perturbação na história. Em tais momentos a linguagem é a testemunha das mais profundas transformações que acontecem na vida humana.

Entretanto, Arendt não está livre de suposições derivadas de uma *Ursprungsphilosophie* que postula um estado original ou ponto temporal como a fonte privilegiada de onde devemos traçar o fenômeno de forma a capturar seu “verdadeiro” significado. De forma oposta a ruptura, deslocamento e perturbação, essa visão dá ênfase à continuidade entre a origem no passado e a condição no presente, e busca desvelar na origem a essência perdida e oculta do fenômeno. Há realmente duas linhagens no pensamento de Hannah Arendt, uma que corresponde ao método da historiografia fragmentária, e inspirada por Walter Benjamin; a outra, inspirada pela fenomenologia de Husserl e de Heidegger, e de acordo com a qual memória é a coleção mimética das origens perdidas do fenômeno como contida em alguma experiência humana fundamental. Em conformidade com essa última abordagem, são abundantes as evocações do “sentido original de política” ou da distinção “perdida” entre público e privado em *A condição humana*. Ver Benhabib, 1990, para uma discussão completa sobre os enigmas metodológicos das análises de Arendt sobre o totalitarismo.

espaço onde o direito é como as cercas que separam os edifícios e as pessoas podem orientar-se em território conhecido. Tirania é como um deserto; sob condições de tirania as pessoas movem-se em um espaço vasto, aberto e desconhecido, onde a vontade do tirano ocasionalmente atinge as pessoas como uma tempestade de areia à um viajante do deserto. Totalitarismo não tem topologia espacial: é como uma braçadeira de ferro, comprimindo as pessoas cada vez mais juntas até que elas se tornam uma só (Arendt, 1967: 466).

Os conceitos de espaço público “agonístico” *versus* “associacional” podem capturar esse contraste. De acordo com a visão “agonística” o espaço público representa o espaço das aparências onde a grandeza moral e política, o heroísmo, a proeminência, são reveladas, expostas, compartilhadas com outros. Esse é um espaço competitivo, no qual as pessoas competem por reconhecimento, precedência e aclamação. O espaço agonal é baseado em competição em lugar de colaboração; ele individua aqueles que participam dele e os coloca separados uns dos outros; é exclusivo no sentido de que pressupõe fortes critérios de pertencimento e lealdade de seus participantes.

Em contraste, de acordo com a visão “associacional” o espaço público emerge sempre que e onde quer que, nas palavras de Arendt, “homens agem conjuntamente”. Nesse modelo o espaço público é o espaço “onde a liberdade pode aparecer” (Arendt, 1968 [1955]: 4). Não é um espaço em um sentido topográfico ou institucional: uma prefeitura ou uma praça da cidade onde as pessoas não “agem conjuntamente” não é um espaço público nesse sentido arendtiano. Uma sala de jantar na qual as pessoas se juntam para ouvir um *Samizdat* ou na qual dissidentes se encontram com estrangeiros pode se tornar um espaço público; assim como um campo ou uma floresta pode também se tornar um espaço público caso sejam o objeto ou o local de uma “ação conjunta”, de uma manifestação para parar a construção de uma rodovia ou de uma base aérea militar, por exemplo. Essas diversas localidades topográficas se tornam espaços públicos na medida em que se tornam “locais” de poder, de ação comum coordenada através de discurso e persuasão. Para a própria Arendt exemplos de recuperação desses espaços públicos na modernidade estão presentes não apenas nas Revoluções Francesa e Americana, mas também na resistência francesa durante a Segunda Guerra Mundial, na insurreição húngara de 1956, e nos movimentos pacifistas e pelos direitos civis no fim dos anos 1960 nos Estados Unidos.

Todas essas instâncias historicamente diversas repetiram uma experiência (ver Arendt, 1973: 26). Violência pode ocorrer em público ou no privado, mas sua linguagem é essencialmente privada porque é a linguagem da dor. A força, como a violência, pode ser localizada em ambos os domínios. De certa forma, não tem linguagem, e a natureza se mantém como sua fonte quintessencial. Ela se move sem ter que persuadir ou machucar. Poder, por outro lado, é a única força que emana da ação, ele vem da ação mútua de um grupo de seres humanos: uma vez em ação, as pessoas podem fazer as coisas acontecerem, se tornando, dessa forma, a fonte de um diferente tipo de “força”.

A CRÍTICA FEMINISTA AO CONCEITO DE ESPAÇO PÚBLICO DE HANNAH ARENDT

Enquanto toda a política genuína e as relações de poder envolvem uma dimensão agonística, no sentido de uma competição por distinção e excelência, a política agonal também vincula uma dimensão associativa baseada no poder da persuasão e do consenso. Nesse sentido a forte diferenciação entre esses dois modelos precisa ser suavizada. Mas há um aspecto menos benigno do espaço agonal, um que faz com que muitas feministas o denunciem como articulando experiências predominantemente masculinas de morte através da guerra e da dominação. Em sua análise perspicaz, Nancy Hartsock aponta que:

“No caso do guerreiro-herói, então, cada aspecto de *eros* toma forma negativa. Relações com o outro tomam a forma da luta pela vitória na batalha, a luta pelo domínio que requer a submissão do outro ou mesmo a sua morte... O corpo e suas necessidades, mesmo para a vida em si, são considerados irrelevantes... Finalmente, criatividade e criação, questões centrais na vida, são substituídas pelo guerreiro-herói por uma fascinação com a morte.” (Hartsock, 1985: 189)

Um dos aspectos curiosos da consideração do espaço agonal da *pólis* por Arendt é que ela subjuga e, sim, “domestica” o guerreiro-herói homérico para produzir o *cidadão deliberativo* aristotélico. Ela escreve:

“Reflexão era secundária ao discurso, mas discurso e ação eram considerados paralelos e iguais, da mesma classificação e do mesmo tipo: e isso originalmente significava não apenas que a maioria da ação política, na medida em que permanece fora da esfera da violência, é de fato realizada em palavras, mas mais fundamentalmente que encontrar as palavras certas no momento certo, para além da informação ou comunicação que elas podem transmitir, é ação. Apenas a pura violência é muda.” (Arendt, 1973: 26)

Em sua rejeição da violência como uma forma de atividade política, e ao substituir *phronesis* no discurso pelo valor na guerra, que afinal de contas era toda a experiência existencial do guerreiro-herói homérico (pense aqui em Aquiles e sua raiva “muda”), Arendt parece ter realizado uma transformação bastante feminista do ideal do guerreiro homérico em um “domesticado” e “mais razoável” cidadão deliberativo aristotélico.

O modelo agonal de esfera pública precisa também ser criticado de uma perspectiva adicional, que não é nem exclusiva nem unicamente feminista. Podemos criticar esse modelo por uma perspectiva que é mais sintonizada com a experiência política da modernidade. Uma vez que a maioria das observações negativas de Arendt a respeito da modernidade tem também implicações para a transformação da vida das mulheres no mundo moderno, a defesa de uma

concepção mais modernista de política, encontrada em seu modelo associativo, e a defesa da entrada das mulheres na esfera pública estão intimamente relacionados. O espaço agonal da *polis* foi possível por uma comunidade moralmente homogênea e politicamente igualitária, mas exclusiva, na qual ação também poderia ser a revelação de si aos outros. Em condições de homogeneidade moral e política e falta de anonimato, a dimensão agonal, a competição por excelência entre pares, pode acontecer. Para os modernos, o espaço público é essencialmente poroso; nem o acesso a ele nem sua agenda de debate pode ser predefinida por critérios de homogeneidade moral e política. Com a entrada de cada novo grupo no espaço público da política depois das Revoluções Francesa e Americana, o escopo do público foi estendido. A emancipação dos trabalhadores fez das relações de propriedade um assunto público-político; a emancipação das mulheres significou que a família e a chamada esfera privada se tornassem questões políticas; a obtenção de direitos pelos povos não-brancos e não-Cristãos colocou questões culturais de representação coletiva de si mesmos e dos outros na agenda pública. Isso não é apenas o “tesouro perdido” das revoluções que podemos todos eventualmente compartilhar, mas igualmente, quando a liberdade emerge de ações em conjunto, não pode haver agenda que predefina os tópicos da conversação pública. A luta sobre o que é incluído na agenda pública é, ela mesma, uma luta por justiça e liberdade.

Talvez o episódio que melhor ilustre esse ponto cego no pensamento de Hannah Arendt é aquele da dessegregação escolar em Little Rock, Arkansas. Arendt comparou as demandas dos pais negros, apoiada pela Suprema Corte dos Estados Unidos, de ter os filhos admitidos em escolas previamente definidas como apenas para brancos, ao desejo dos alpinistas sociais de serem reconhecidos em uma sociedade que não quis admiti-los. Desta vez Arendt não conseguiu fazer a “distinção fina” em uma questão política, algo que, em outros momentos, ela tanto cultivou, e confundiu uma questão de justiça pública — igualdade de acesso à educação — com uma questão de preferência social — quem meus amigos são ou quem eu convido para jantar. É algo a se dar crédito, por outro lado, que após a intervenção do escritor negro Ralph Ellison, ela teve a elegância de reverter sua posição⁶.

Na raiz das vacilações de Arendt sobre o que é e o que não é assunto apropriado para ser discutido na esfera pública, está um outro problema mais importante, a saber, seu “essencialismo fenomenológico”. Com isso eu quero dizer sua crença de que cada tipo de atividade humana tem seu próprio “lugar” no mundo, e que esse lugar é o único espaço autêntico onde esse tipo de atividade pode realmente se revelar (Arendt, 1973: 73ss). De acordo com suposições essencialistas, “espaço público” é frequentemente definido ou como espaço no qual apenas um certo *tipo de atividade* acontece, a saber, a ação em oposição ao trabalho ou labor, ou é delimitado de outras esferas “sociais” com referência ao *conteúdo substantivo* do diálogo público. Ambas estratégias, em minha opinião, são indefensáveis e levam Arendt a limitar seu conceito

⁶ Ver Arendt (1959: 45-56); Ralph Ellison, In R. P. Warren, org. (1965) *Who speaks for the negro?* (New York, 1965), 342-4; e Arendt para Ralph Ellison em uma carta de 29 de julho de 1965 como citada em Young-Bruehl (1982: 316).

de espaço público de formas que não são compatíveis com seu próprio modelo associativo. Diferentes tipos de ação, como trabalho e labor, podem se tornar *locus* do “espaço público” se forem desafiados reflexivamente e colocados em questão do ponto de vista das relações de poder assimétricas que os governam. Para dar alguns exemplos: obviamente quotas de produção em uma fábrica, quantas fichas um trabalhador deveria produzir por hora, pode se tornar um assunto de “interesse público”, se a legitimidade daqueles que definem as cotas, o direito deles de fazerem isso, e as razões para o fazerem forem desafiadas. De forma semelhante, como experiências nos anos 1980 nos mostraram, mesmo as questões mais intrincadas de estratégia nuclear, o número de ogivas nucleares em um míssil, o tempo necessário para dissipá-las — todas essas questões assustadoramente técnicas — podem ser reclamadas como públicas em condições de legitimidade democrática e se tornarem parte do que diz respeito à nossa *res publica*. Arendt, em contraste, relegou certos tipos de atividades como trabalho e labor, e por extensão questões de economia e tecnologia, ao reino do “social”, ignorando que essas atividades e relações, à medida em que são baseadas em hierarquias de poder, podem também se tornar assuntos de disputas público-políticas.

Igualmente, eu considero infrutífera a tentativa de Arendt de definir “espaço público” através da definição da agenda da conversação pública. Mesmo em seus termos, o efeito da ação coletiva em conjunto será sempre colocar itens novos e não esperados na agenda do debate público. Assim o modelo “associacional” desenvolve não um conceito substantivo e sim um conceito *procedimental* de espaço público que é de fato compatível com essa visão. O que é importante aqui não é tanto sobre *o que* o discurso público fala, e sim *como* ele se dá: força e violência destroem a especificidade do discurso público ao introduzirem a linguagem “muda” da superioridade física e do constrangimento e por silenciar a voz da persuasão e da convicção. Apenas poder é gerado pelo discurso público e é sustentado por ele. Do ponto de vista do modelo procedimental, nem a distinção entre o social e o político, nem a distinção entre trabalho, labor e ação são relevantes. O que está em jogo é o questionamento reflexivo de questões por todos aqueles que são afetados por suas possíveis consequências e o reconhecimento do direito deles em fazer isso.

Se, no entanto, nem assuntos de economia nem de tecnologia pertencem ao domínio do “social” simplesmente⁷, em virtude dos tipos de atividades humanas que os sustentam, mas podem se tornar assuntos público-políticos ao nível de que as relações de poder que formam sua estrutura são desafiadas, por que nós não podemos dizer o mesmo a respeito das atividades tipicamente femininas como o trabalho doméstico, o atendimento das necessidades emocionais e sexuais do corpo, o parto e a criação dos filhos? Se o essencialismo de Arendt é implausível nessas outras áreas, então também não seria implausível da mesma forma quando aplicado às

⁷ Ver nota de rodapé 9 abaixo para a discussão a respeito de alguns enigmas em torno do uso que Arendt faz desse termo.

atividades específicas da família, a não ser, é claro, que exista um sentido no qual essas atividades são, mais fundamentalmente, “privadas”? A seguinte passagem sustenta essa leitura:

“Embora a distinção entre privado e público coincida com a oposição entre necessidade e liberdade, futilidade e permanência, e, finalmente, entre vergonha e honra, não é de forma alguma verdade que apenas o necessário, o fútil e o vergonhoso tem seu lugar próprio no reino privado. O sentido mais elementar dos dois domínios indica que existem coisas que precisam ser escondidas e outras que precisam ser expostas publicamente.” (Arendt, 1973: 73)

Nessa e em outras passagens, me parece que Arendt está propondo alguma concepção de equilíbrio humano e integridade psíquica que apenas pode ser mantido se o domínio público e o privado mantiverem-se em certa relação um com o outro. Nesse contexto, por “privacidade” Arendt não quer dizer liberdade de religião e consciência que tem sido entendido historicamente como o direito fundamental de privacidade na política liberal; nem pensa que existe um direito de privacidade à riqueza econômica⁸. Por privacidade, na citação acima — “existem coisas que precisam ser escondidas e outras que precisam ser expostas publicamente” —, Arendt quer dizer principalmente a necessidade de que alguns aspectos da esfera “doméstica-íntima” sejam escondidos do olhar público. Que aspectos então dessa esfera “doméstica-íntima” devem se manter escondidos do olho público e protegidos da ação política? Uma resposta a essa questão pode ser interpolada ao considerar a distinção em seu pensamento entre “privacidade” e “intimidade”. E aqui um encontro surpreendente entre algumas preocupações feministas e a teoria política de Arendt se torna visível.

INTIMIDADE VS PRIVACIDADE NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Hannah Arendt distingue “intimidade” e “privacidade”, e “o social” e “o político” como formas de vida pública⁹. Na emergência da modernidade no Ocidente ao decorrer dos séculos

⁸ Para Arendt propriedade e riqueza são distintas. Enquanto propriedade, no sentido de um lugar próprio e aquela parte do mundo que sustenta meu bem-estar diário, é privada; riqueza é pública, e sua apropriação sempre sujeita à ação política e políticas públicas (Arendt, 1973: 109 ss).

⁹ Apesar de parecer com frequência que Arendt equipara a “ascensão do social” com “o declínio da esfera pública” como tal, em análise mais detida seria mais apropriado dar ênfase à “transformação” da esfera pública sob as condições da modernidade do político-público ao social-público. Vida social, no sentido que Arendt dá ao termo, é também realizada em público, mas é um tipo diferente de “publicidade”, uma união pelas forças do processo vital e não da ação política. Ver Arendt: “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público.” (Arendt, 1973: 46). Nesse artigo eu não estou abordando o fato de que em lugar nenhum em *A condição humana*, Arendt tematiza aquele aspecto da ascensão da modernidade que foi considerado um aspecto tão crucial da época por pensadores tão diversos como G. W. F. Hegel, Alexis de Tocqueville, Jürgen Habermas e

XVI e XVII, Arendt vê não apenas a transformação do político-público no social-público, mas também a transformação do privado no “íntimo”. Para a autora, a preocupação com intimidade e com subjetividade individual são aspectos do mesmo processo. Isolando os indivíduos e forçando-os nos confins de atividades públicas anônimas como o mercado de câmbio e commodities, a era moderna também causou o culto da individualidade, a preocupação e o interesse com a singularidade, a autenticidade, e a harmonia psíquica do sujeito. As *Confissões* de Rousseau são o auge dessa preocupação com o sujeito e com seu espaço interno. Para Arendt, a marca da virada para individualidade e intimidade é a ausência de mundanidade [wordlessness] dessas relações humanas. Com a ascensão do social, escritores modernos pararam de localizar a identidade essencial para o sujeito no espaço público: o espaço público na forma do “social”, e estou me referindo aqui principalmente ao mercado da troca livre de commodities, deixa de ser a esfera na qual a individualidade é mais autenticamente revelada. De Rousseau a Marx, teóricos modernos tematizam a “alienação” do sujeito dos outros no mundo social. Na frase memorável de Hegel, “virtude” e “o curso do mundo” separam-se (Hegel, 1977 [1807]: 71).

Arendt aqui está privilegiando um sentido de privacidade diferente de intimidade e sua ausência de mundanidade. Ela escreve:

“A segunda saliente característica não privativa da privacidade é que as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum, não só contra tudo o que nela ocorre, mas também contra a sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à luz a partir de um terreno mais sombrio, que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade em um sentido muito real, não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a escuridão do que deve ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada, um lugar possuído privadamente para se esconder.” (Arendt, 1973: 71)

Certamente, o chamado de Arendt nessa passagem por “um lugar possuído privadamente para se esconder” não é um chamado para possuir um condomínio ou uma casa privada — até

Talcott Parsons. Este aspecto é o da formação de uma esfera independente de “associações civis e políticas”, e instituições secundárias dentro do social, que tem a função, entre outras, de mediar entre o limitado estado político por um lado, e a sociedade, no sentido amplo de grupos sociais divergindo e competindo, por outro. A sociologia da modernidade de Hannah Arendt é curiosamente truncada, mas como uma historiadora cultural e política ela opera com uma concepção muito mais rica de esfera social moderna. Em meu livro, *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (Benhabib, 2000), eu argumento que Arendt não negligenciou essa dimensão da modernidade em seus escritos históricos, mas que não tematizou seu significado político até muito mais tarde em sua vida.

onde eu sei ela alugava um apartamento na cidade de Nova York e nunca possuiu nada. Para nos aproximarmos do significado de Arendt, vamos nos lembrar aqui de *Um teto todo seu* de Virginia Woolf. As semelhanças nessa busca por um espaço que proporciona ao sujeito um centro, um abrigo, um lugar para desenvolver as capacidades, sonhos e memórias, para cuidar das feridas do ego, e para dar aquela profundidade de sentimento que, como Arendt coloca, permite a aparição “a partir de um terreno mais sombrio”, são notáveis. Essa passagem é uma afirmação do “lar”. Vista levando em consideração o enorme número de sem-tetos hoje em dia, a perspicácia da compreensão de Arendt é clara: o lar não apenas confere ao sujeito a profundidade sem a qual ele não é nada além de uma sombra nas ruas, mas o lar também fornece o espaço que protege, nutre e faz com que o indivíduo esteja pronto para aparecer no espaço público. O sujeito sem lar é o indivíduo disponível para ser devastado pelas forças do social contra as quais ele tem que lutar dia após dia para proteger a si mesmo.

Com o conceito de lar de Arendt — não é a terminologia dela, mas minha — nós atingimos o mais significativo sentido de “privacidade” em sua teoria, e o qual as teóricas feministas não devem apenas compartilhar, mas também cultivar. Deixe-me fazer uma distinção, contudo, entre uma estrutura doméstica específica, a família nuclear monogâmica comandada por um homem, e o “lar”. Essa é uma distinção que Hannah Arendt mesma não faz, e que é a razão central pela qual a sua afirmação do reino privado é lida tão frequentemente como uma justificação a-histórica de uma divisão de trabalho pelo gênero que historicamente confinou mulheres burguesas modernas ao lar. Enquanto feministas mostraram que a família patriarcal não era um “lar” para a maioria das mulheres, os movimentos gays nas últimas duas décadas tornaram também público que existem muitas maneiras de ser uma família e dividir um lar. Novas legislações que passaram em diversas cidades dos Estados Unidos, particularmente Cambridge, Massachusetts, nomeiam esse tipo de associação humana como “parcerias domésticas”, distinguindo, portanto, entre a estrutura do “lar” e um certo tipo de relacionamento psico-sexual e íntimo. Contido no conceito de “privacidade”, especialmente como vem sendo aplicado ao “reino doméstico-familiar”, existem diversos princípios morais e políticos. Eles podem ser nomeados intimidade, domesticidade, e o espaço da individualidade. Qual forma de relação sexual melhor expressa intimidade não pode mais ser ditada em termos de categorias de identidade de gênero definidas biologicamente; relações humanas homo ou heterossexuais podem ter sucesso ou falhar em criar intimidade para os indivíduos envolvidos. Arranjos domésticos direcionados ao sustento do corpo humano e suas necessidades diárias, a administração de uma casa na qual sujeitos corporificados precisam ser protegidos, a criação, cuidado e educação das crianças podem ser cumpridos, e historicamente vem sendo cumpridos, por diferentes formas de parentesco e arranjos de tipo familiar. Intimidade e domesticidade contribuem para o fomento e desenvolvimento da individualidade. Nesse sentido, o propósito moral e cultural primário da família nas condições de modernidade é o desenvolvimento e florescimento de individualidades autônomas. Embora essa explicação expanda as categorias de Hannah Arendt consideravelmente e as leve em direções que ela não poderia ter antecipado, ela

é compatível com suas profundas reflexões a respeito do sentido da esfera privada. Uma consequência muito importante desse conceito reformulado de privacidade não é apenas a reformulação da unidade familiar, mas também o encorajamento para legislações que protejam crianças e seus provedores de cuidado com base em seu direito a um lar, entendido como o direito moral e político do indivíduo às condições físicas, materiais e espirituais para o desenvolvimento da personalidade.

O conceito de privacidade de Hannah Arendt e a preocupação da teoria feminista contemporânea no que diz respeito a “um teto todo seu” podem se tornar compatíveis ao longo das linhas sugeridas acima. Mas e a respeito de sua distinção altamente problemática entre “o social” e “o político” como modalidades de vida pública? Ela é útil para pensar sobre as lutas contemporâneas das mulheres?

“O SOCIAL” VS “O POLÍTICO”: POR UMA RECONSIDERAÇÃO DAS DISTINÇÕES DE ARENDT

No momento atual existem três diferentes linhas de pesquisa entre teóricas feministas, as quais, de diferentes maneiras, lançam novas, e até agora indetectadas, luzes sobre o conceito de esfera pública e os conceitos correlatos de social e político. Primeiramente, existe um corpo crescente de *historiografia feminista alternativa da gênese da esfera pública*. *Women and the public sphere in the age of French Revolution* (1988) de Joan Landes e *Women of the Republic. Intellect and ideology in revolutionary America* (1986) de Linda Kerber estão entre os mais notáveis trabalhos de pesquisa nessa área. Apesar de algumas diferenças na avaliação sobre alguns autores como Montesquieu e Rousseau, por exemplo, os dois trabalhos atacam um problema comum: a saber, as contradições de gênero das primeiras Repúblicas burguesas que defendiam igualdade universal e liberdade por um lado, mas que simplesmente confinavam a esposa do cidadão e suas reivindicações por liberdade à esfera doméstica. Esses trabalhos sugerem, mas não respondem, a questão conceitualmente mais desafiadora: é um fato contingente histórico, eventualmente corrigido, vamos dizer, no curso de democracias e lutas revolucionárias subsequentes, que a ideologia da esfera pública burguesa emergente confinou as mulheres apenas ao reino privado?

Ou seria o caso de que essa constelação histórica de eventos mostre que existe uma profunda incompatibilidade entre o próprio modelo de esfera pública burguesa e a inclusão das mulheres? Teóricas que respondem essa segunda questão de maneira afirmativa podem ser chamadas de *defensoras do modelo alternativo de esfera pública*. Seus trabalhos constituem a segunda linha de pesquisa mais significativa entre aqueles de teóricas feministas abordando o tema. Iris Young apresentou os mais desafiadores argumentos nessa questão: criticando o modelo liberal-kantiano dos valores como imparcialidade, objetividade, e distanciamento na razão prática, Young desenvolve um modelo de “público cívico”, que seria parcial para os interesses até agora excluídos e reprimidos de certos grupos, que seria perspectivista, engajado, enraizado e corporificado. Alterar as bases normativas desse modelo de imparcialidade renderia

uma versão pluralista, heterogênea, em alguma medida anônima, mas um espaço público mais erótico e carnavalesco que as versões mais republicanas e sóbrias imaginadas seja pelos revolucionários franceses ou pelos americanos. Young vê o espaço cívico da cidade e sua vizinhança como exemplificando esse ideal (Young, 1987: 56-77; 1990: 300-24).

Finalmente, há uma linha de feministas que são inspiradas pela teoria crítica do capitalismo tardio desenvolvida por Jürgen Habermas e Claus Offe para as quais o conceito de espaço público é importante do ponto de vista de articular uma *crítica feminista e radicalmente democrática das democracias capitalistas do estado de bem-estar social*. O trabalho de Nancy Fraser tem sido uma das mais significativas contribuições nessa área (Fraser: 1990).

Embora essas três áreas de pesquisa sejam proximamente relacionadas, e naturalmente se liguem umas às outras, no presente contexto eu apenas posso sugerir como a distinção de Arendt entre o “social” e o “político” seria significativa do ponto de vista da terceira iniciativa, isto é, para desenvolver uma crítica feminista das sociedades do tipo de bem-estar social do capitalismo tardio. É dentro desta perspectiva que eu situaria a minha própria tentativa de reler Hannah Arendt. Sem dúvidas nossas sociedades estão passando por transformações tremendas no presente. Nas democracias ocidentais realmente existentes, sob o impacto da corporatização, a mídia de massa e o crescimento de associações políticas de estilo empresarial, como PACs (Comitês de Ação Política) e outros grupos de lobby, a esfera pública da legitimidade democrática encolheu. O cidadão autônomo, cujo julgamento racional e participação eram a condição *sine qua non* da esfera pública, foi transformado no “cidadão consumidor” de imagens e mensagens empacotadas, ou “alvo de mensagens de e-mail” de grandes grupos de lobby e organizações. Esse empobrecimento da vida pública foi acompanhado pelo crescimento da sociedade de vigilância e voyeurism por um lado (Foucault) e pela “colonização do mundo da vida” por outro (Habermas). Não foi apenas a vida pública que foi transformada, a vida privada também passou por mudanças enormes, apenas algumas delas podem ser bem-vindas para o desenvolvimento dos valores da legitimidade democrática e da formação discursiva da vontade. A predição de Hannah Arendt de que as sociedades modernas seriam dominadas de forma crescente pelo “social”, com o domínio da burocracia, por um lado, e a obsessiva preocupação com a intimidade, por outro, tem se mostrado notavelmente profética.

Como a socióloga Helga Maria Hernes destacou, de algumas maneiras as sociedades de bem-estar social são aquelas nas quais a “reprodução” se tornou pública (Hernes, 1987). Quando, no entanto, questões como a criação das crianças, o cuidado pelos doentes, os jovens e os idosos, liberdades reprodutivas, violência doméstica, abuso infantil e a constituição de identidades sexuais se tornam “públicas”, é muito mais frequente que se resulte uma “burocracia patriarcal-capitalista-disciplinar” (Fraser, 1990 e 1987: 103-21; Ferguson, 1984). Essas burocracias têm frequentemente desempoderado mulheres e outros grupos afetados e têm definido a agenda do debate público e da participação. Ao refletir sobre essas questões, falta à teoria feminista um *modelo crítico de espaço público e discurso público*. Um modelo crítico de espaço público é necessário para possibilitar que desenhemos a linha entre “juridificação”,

Verrechtlichung nos termos de Jürgen Habermas, ou entre tornar “social” e “administrativo”, em termos arendtianos, por um lado, e tornar “público”, no sentido de tornar o debate, a reflexão, a ação e a transformação moral e política acessíveis, por outro. Fazer com que assuntos de interesse comum se tornem “públicos” nesse segundo sentido significa torná-los crescentemente acessíveis para modelos associativos de interação política; significa democratizá-los. Como feministas, tem nos faltado um modelo crítico que pudesse distinguir entre administração burocrática das necessidades e empoderamento coletivo democrático sobre elas. É frequente que os debates entre feministas sejam bloqueados pelas alternativas de um reformismo liberal legalista (a agenda NOW — Organização Nacional para as Mulheres —; as posições da ACLU — União Americana de Liberdades Cíveis) e de um feminismo radical que mal consegue dissimular seus próprios tons de autoritarismo moral e político¹⁰.

Enquanto o modelo agonístico de Hannah Arendt está em desacordo com a realidade sociológica da modernidade, assim como com as lutas políticas modernas por justiça, o seu modelo associativo da esfera pública pode ser um ponto de início essencial para a crítica feminista da transformação da vida pública sob o capitalismo tardio. A política feminista, particularmente nos Estados Unidos, tem sido cúmplice do processo pelo qual a esfera do público se estendeu enquanto sua influência e legitimidade encolheu. O público tem sido identificado com o sistema legal e com a mídia de forma tão impensada e sem hesitação. Enquanto uma nação de *voyeurs* se senta assistindo testemunhos judiciais de pais abusivos, violência doméstica, estupro marital, molestação infantil, eu por vezes tenho me encolhido de vergonha daquilo que, nas palavras de Arendt, é fazer público aquilo que precisa ser mantido privado. Eu não quero ser mal compreendida: à medida que os direitos dessas mulheres, crianças, esposas foram destruídos e abusados, a lei deve protegê-los. Porém a lei é às vezes um instrumento cego para compensar os ferimentos de indivíduos cujos “lares” eram seu “inferno”. Como feministas nós assistimos a transformação do público no social, no domínio de ninguém, pelo exército anônimo de especialistas, juízes, advogados, servidores sociais, psiquiatras e oficiais do bem-estar. Certamente devemos aceitar aqui a dialética inevitável dos movimentos sociais, que, se forem bem-sucedidos, criarão instituições e até mesmo burocracias para advogar e satisfazer suas demandas na esfera pública; em outras palavras, há certa interdependência entre burocratização e democratização. No entanto também existe uma esfera da política que não se exaure nem na administração burocrática das necessidades, nem na pressão clientelista de demandas dentro de mecanismos institucionais estabelecidos. Esta é a dimensão do político que envolve transformar a vergonha privada em uma reivindicação pública, escuridão privada e cegueira em luz pública e visibilidade. Esse tipo de política envolve darmos “uns aos outros o

¹⁰ Para um bom exemplo da primeira tendência, ver Rosemarie Tong (1984); para a segunda, consultar o trabalho de Catherine MacKinnon e o surpreendente “retorno da reprimida” ortodoxia marxista do estado e da lei em seus escritos; ver seu artigo inicial, “Feminism, marxism, method and the state: an agenda for theory” (1982: 1-30) e o mais recente *Feminism unmodified: discourses on life and law* (1987).

mundo”. Nessa tarefa de recuperar o político, nós podemos fazer pior do que pensar com Hannah Arendt contra Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1959) “Reflections on Little Rock”, *Dissent* 6 (1): 45-56.
- Arendt, Hannah (1967 [1950]) *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1968 [1954]) *Between past and future. Six exercises in political thought*. New York: Meridian Books.
- Arendt, Hannah (1968 [1955]) *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1973 [1958]) *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1974 [1957]) *Rahel Varnhagen. The life of a Jewish woman*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Balbo, Laura (1987) “Family, women and the state: notes toward a typology of family roles and public intervention”, in Maier (ed) 1987: 201-21.
- Barnouw, Dagmar (1990) *Visible spaces: Hannah Arendt and the german-jewish experience*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Benhabib, Seyla (1990) “Hannah Arendt and the redemptive power of narrative”, *Social Research* 57 (1): 167-96.
- Benhabib, Seyla (2000) *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dietz, Mary (1990) “Hannah Arendt and feminist politics”, in Mary Shanley and Carole Pateman (eds) *Feminist interpretations and political theory*. London: Polity Press, 232-53.
- Ferguson, Kathy (1984) *The feminist case against bureaucracy*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Fraser, Nancy (1987) “Women, welfare and the politics of need interpretation”, *Hypatia. A journal of feminist philosophy* 2: 103-21.
- Fraser, Nancy (1990) *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. London: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1977) “Hannah Arendt's communications concept of power”, *Social Research* 44 (Hannah Arendt Memorial Issue): 3-24.
- Hartsock, Nancy (1985) *Money, sex and power: toward a feminist historical materialism*. Boston, MA: Northeastern University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977 [1807]) *The phenomenology of spirit*, trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

- Hernes, Helga Maria (1987) *Welfare state and woman power. Essays in state feminism*. London: Norwegian University Press.
- Kerber, Linda (1986) *Women of the republic. Intellect and ideology in revolutionary America*. New York: Norton.
- Landes, Joan (1988) *Women and the public sphere in the age of French Revolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lane, Ann M. (1983) "The feminism of Hannah Arendt", *Democracy* 3 (3): 107-18.
- Lasch, Christopher (1983) "Introduction", *Salmagundi* 60 (Special Hannah Arendt issue): v ss.
- MacKinnon, Catharine (1982) "Feminism, marxism, method and the State. An agenda for theory", in N. O. Koehane, M. Z. Rosaldo and B. C. Gelpi (eds) *Feminist theory: a critique of ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1-30.
- MacKinnon, Catharine (1987) *Feminism unmodified. Discourses on life and law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maier, Charles, ed. (1987) *Changing boundaries of the political*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkin, Hanna (1981) "Justice. On relating private and public", *Political Theory* 9 (3): 327-52.
- Tong, Rosemarie (1984) *Women, Sex and the Law*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Woolf, Virginia (1957) *A room of one's own*, ed. Leonard Woolf. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982) *For the love of the world*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Young, Iris (1987) "Impartiality and the civic public", in S. Benhabib and D. Cornell (eds) *Feminism as critique*. London, Polity Press, 56-77.
- Young, Iris (1990) "The ideal of community and the politics of difference", in Linda Nicholson (ed) *Feminism and Postmodernism*. New York: Routledge, 300-24.

Artigo original:

Benhabib, Seyla (1993). Feminist theory and Hannah Arendt concept of public space. *History of the human sciences* vol. 6, n.2, 97-114.

Tradução de Adriana Matos.

Favor não circular.