
Copyright © 1988 by Celso Lafer

Capa:
Ettore Bottini
sobre *Emigrantes com lua* (1926),
xilogravura de Lasar Segall

Revisão:
Lúcio Mesquita Filho
Paulo César de Mello
Otaclio Nunes Jr.
Máριο Vilela

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lafer, Celso, 1941-
L163r A reconstrução dos direitos humanos : um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt / Celso Lafer. — São Paulo : Companhia das Letras, 1988.

Bibliografia.
ISBN 85-7164-011-4

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 2. Direito — Filosofia 3. Direito natural 4. Direitos humanos 5. Direitos humanos (Direito internacional) I. Título. II. Título: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.

88-2011 CDD-342.7 (100)
-340.12

Índices para catálogo sistemático:

1. Direito : Filosofia 340.12
2. Direito natural 340.12
3. Direitos humanos : Direito público internacional 342.7 (100)
4. Filosofia do direito 340.12

2006

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3707-3500
Fax: (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br

CAPÍTULO VIII
PÚBLICO E PRIVADO

*O direito à informação
e o direito à intimidade*

(A) *Direitos públicos e direitos privados na visão
de Hannah Arendt*

1. Num dos seus últimos textos Hannah Arendt discutiu a distinção entre direitos privados e direitos públicos. A oportunidade para esta discussão surgiu no contexto de um simpósio sobre Políticas Públicas e Humanidades, realizado na Universidade de Columbia, em Nova York, quando, em comentário-resposta a um trabalho de Charles Frankel, ela observou que não lhe parecia apropriado o pressuposto individualista de que os nossos direitos são privados e as nossas obrigações são públicas. Ela retomou, neste sentido, em "Public Rights and Private Interests", as suas preocupações com a distinção entre o público e o privado, já referidas quando do exame da cidadania como o direito a ter direitos.

Em "Public Rights and Private Interests", publicado, aliás, postumamente, Hannah Arendt sublinha que a vida pública e a vida privada devem ser consideradas separadamente, pois são diferentes os objetivos e as preocupações que as comandam. Os interesses de um indivíduo têm uma *premência* dada pelo horizonte temporal limitado da vida individual. Por isso, freqüentemente se chocam com o bem comum, isto é, com aqueles interesses que temos em comum com os nossos concidadãos, que se localizam num mundo público — que compartilhamos mas não possuímos — e que ultrapassam, por serem interesses comuns e públicos, o horizonte da vida de um ser humano considerado na sua singularidade. É por essa razão que ela contesta a idéia de que do jogo de interesses individuais surge necessária e harmoniosamente o interesse público. Daí advém, na minha leitura de Hannah Arendt, um dos sérios problemas que avassala o Direito contemporâneo, provenien-

te do conhecido fenômeno da publicização do Direito Privado e da privatização do Direito Público, pois este fenômeno leva à identificação e não à diferenciação entre a esfera do público e do privado.

2. Hannah Arendt considera por excelência como um direito público, ligado àqueles interesses que temos em comum com os nossos concidadãos, o direito de associação, que confere a “toda e qualquer pessoa o direito de se associar livremente com outras” — para usar a linguagem do art. 22 do Pacto da ONU de 1966 sobre Direitos Civis e Políticos. Ela, portanto, realça a importância da associação voluntária privilegiando, na sua exposição, entre os direitos humanos de primeira geração, os direitos individuais exercidos coletivamente. Estes, como foi visto, para terem vigência plena, requerem o vínculo da cidadania, que permite a construção da igualdade através do acesso à esfera do público.

A associação voluntária, inclusive na sua vertente mais radical, que é a desobediência civil — cujo significado em situações-limite, ligado à reafirmação da obrigação política, explorei no capítulo anterior —, pressupõe a condição humana da pluralidade e da diversidade. Hannah Arendt afirma ontologicamente a pluralidade e a diversidade, e é por isso que vê no genocídio, que procura exterminá-las, um crime contra a humanidade — como também já foi amplamente examinado no capítulo VI.

Em síntese, a sua preocupação com os direitos humanos, até agora discutidos, é com aqueles que, adequadamente exercidos *ex parte populi*, podem impedir a ruptura totalitária. De fato, esta tem como uma de suas notas o *isolamento* destrutivo da vida pública, que para ela requer a ação conjunta com outros homens, ou seja, o exercício do direito de associação, que gera poder, voltado para um mundo comum e compartilhado.

É interessante, neste contexto, lembrar que para o cidadão grego, na *polis* clássica, duas eram as ordens de existência: a pública e a privada. Daí a diferença entre *koinón* — aquilo que é comum (o público) — e *idion* — aquilo que é próprio, pessoal, privativo (o privado). De *idios*, por exemplo, deriva idiosincrasia, idioma, idiomático — mas também idiota, isto é, ignorante. O idiota, aponta Hannah Arendt, é aquele que vive apenas na sua casa e se preocupa apenas com a sua vida e as necessidades a ela inerentes. Por isso é ignorante, pois desconhece a relevância do mundo comum e compartilhado, cuja importância, para se evitar um novo estado de natureza totalitário, a visão arendtiana destaca, sublinhando a importância dos direitos humanos voltados para a esfera do público.

3. Hannah Arendt, no entanto, também aponta que uma das características do totalitarismo, como forma inédita de governo e dominação, é a *desolação*, que impede a vida privada e promove o desenraizamento. A desolação faz desaparecer a intimidade, que é, para ela, essencialmente uma descoberta positiva e importante do mundo moderno. A desolação, além do mais, é um óbice à *vita contemplativa*, pois nela não se dá o estar-só ensejador do diálogo socrático do eu consigo mesmo, que explica a frase atribuída a Catão por Cícero: “nunquam minus solum esse quam cum solus esset”. De fato, na desolação a pessoa está sozinha, porque, não tendo mais identidade, não consegue fazer-se companhia na solidão. É, portanto, aquela situação em que — como diz Jaspers, em frase que Hannah Arendt recorda — eu estou em falta comigo mesmo e não tenho tranqüilidade para pensar, e o pensamento, para ela, ao questionar julgamentos, torna possível uma autêntica *vita activa*. Para esta situação, que não abre espaço para *The Life of the Mind*, o totalitarismo concorre poderosamente, através da propaganda e da ideologia instrumentalizadas pelo terror, ao prender as pessoas ao mundo das aparências e ao agudizar, através da atomização do indivíduo na massa, o estar sozinho da desolação.

É por isso que, na visão arendtiana — tão vinculada enquanto “ouriço” ao tema da ruptura, e tão voltada enquanto “raposa” para a possibilidade da pluralidade e da diversidade, tanto da *vita activa* quanto da *vita contemplativa* — um dos mais importantes direitos privados, que se coloca igualmente na perspectiva *ex parte populi*, é o direito à intimidade.¹ É “the right to be let alone” de que falava Brandeis, que ela cita com toda propriedade, pois foi Brandeis, num artigo escrito em parceria com Samuel Dennis Warren e publicado em 1890 na *Harvard Law Review*, um dos juristas que impulsionou a elaboração doutrinária e jurisprudencial em torno deste direito, realçando a importância, para as pessoas, do estar só.

(B) O direito à intimidade e o direito à informação — conflito e complementaridade

4. O direito à intimidade é hoje considerado parte integrante dos direitos da personalidade. Tutela o direito do indivíduo de estar só e a possibilidade que deve ter toda pessoa de excluir do conhecimento de terceiros aquilo que a ela só se refere, e que diz respeito ao seu modo de ser no âmbito da vida privada.

A postulação de um direito à intimidade é uma consequência

das novas realidades sociais do mundo contemporâneo. Estas realidades vêm levando, de um lado, à interferência crescente na esfera da vida privada por parte do poder público — tanto no exercício cotidiano do poder de polícia quanto no campo da atividade judiciária — e, de outro, à maior possibilidade de terceiros se intrometerem no âmbito da intimidade das pessoas. Para isso vêm concorrendo os artefatos derivados da inovação tecnológica, como teleobjetivas, gravadores de minúsculas dimensões, aparelhos de interceptação telefônica, computadores.

A construção doutrinária e pretoriana em torno do direito à intimidade tem como ponto de partida o tema clássico da inviolabilidade de domicílio, passa pelo sigilo da correspondência, o segredo profissional, o direito à honra e à reputação, e acabou adquirindo projeção autônoma em relação aos demais direitos da personalidade, que têm como objeto a integridade moral do ser humano.²

A Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 — que, seja dito de passagem, é uma resposta à ruptura totalitária — contempla o direito à intimidade no seu artigo 12: “Ninguém sofrerá intromissões arbitrárias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação. Contra tais intromissões ou ataques toda pessoa tem direito à proteção da lei”. O direito à intimidade está igualmente previsto no art. 17 do Pacto da ONU sobre Direitos Civis e Políticos; no art. 11 da Convenção Americana de 1969 sobre os Direitos do Homem e no art. 8.º da Convenção Européia de 1950 sobre os Direitos do Homem, que o formula da seguinte maneira: “Qualquer pessoa tem direito ao respeito de sua vida privada e familiar, do seu domicílio e de sua correspondência”.

O direito à intimidade, como um direito autônomo da personalidade, é tutelado em diversos sistemas jurídicos nacionais. Entre nós, pode-se dizer que ele é um dos direitos humanos implicitamente reconhecidos pela Emenda Constitucional de 1969, por força do § 36 do art. 153. A primeira referência explícita, em texto legal brasileiro, ao direito à intimidade como um todo é o art. 49 da Lei n.º 5250, de 9 de fevereiro de 1967 — a Lei de Imprensa —, que estabeleceu a responsabilidade civil nos casos de calúnia e difamação, se o fato imputado, ainda que verdadeiro, disser “respeito à vida privada do ofendido e a divulgação não foi motivada em razão de interesse público”. O art. 162 do Código Penal de 1969, que não entrou em vigor, acolheu entre os crimes contra a inviolabilidade dos segredos a violação da intimidade. O Projeto

de Código Civil, ora em tramitação no Congresso Nacional, elaborado pela comissão presidida por Miguel Reale, ao cuidar dos direitos da personalidade, também contempla o direito à intimidade, graças, *inter alia*, à iniciativa de uma emenda proposta em 1976 pelo então Deputado Tancredo Neves. É a seguinte a redação do texto do Projeto de Código Civil sobre a matéria, tal como aprovada pela Câmara dos Deputados:

Art. 212 — A vida privada da pessoa física é inviolável, e o juiz, a requerimento do interessado, adotará as providências necessárias para impedir ou fazer cessar ato contrário a esta norma.³

Também cabe destacar que a lei n.º 7232, de 29 de outubro de 1984, ao dispor sobre a política nacional de informática, estabelece, entre os princípios desta política, a proteção ao sigilo dos dados armazenados, processados e vinculados, que sejam do interesse da privacidade das pessoas (art. 2.º, VIII).

5. A positivação de um direito humano, conforme já foi visto quando foram examinados os processos históricos de asserção dos direitos de primeira, segunda e terceira geração, não elimina, e por vezes exacerba, os problemas práticos de sua tutela. É o que ocorre quando surgem situações por força das quais distintos direitos humanos podem ser vistos não apenas como complementares, mas também como contraditórios. É isto o que sucede com o direito à intimidade, que frequentemente se choca com o direito à informação e com a prática dele derivada do jornalismo de investigação, que tem sido considerado um ingrediente importante da liberdade de imprensa.⁴

6. O direito à informação, que no Direito das Gentes, como o direito à intimidade, tem como objeto a integridade moral do ser humano, é precipuamente uma liberdade democrática, destinada a permitir uma adequada, autônoma e igualitária participação dos indivíduos na esfera pública.

A Declaração Francesa de 1789 já antecipara este direito, ao afirmar não apenas a liberdade de opinião — artigo 10 —, mas também a livre comunicação das idéias e opiniões, que é considerada no artigo 11, um dos mais preciosos direitos do homem. Na Declaração Universal dos Direitos do Homem, o direito à informação está contemplado no art. 19 nos seguintes termos: “Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e idéias por qualquer meio de expressão”. O direito à in-

formação está igualmente consagrado em outros textos internacionais, entre os quais destaco o Pacto da ONU sobre Direitos Civis e Políticos — art. 19 —; a Convenção Americana sobre os Direitos do Homem — art. 15 —; a Convenção Européia dos Direitos do Homem — art. 11 — e a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos de 1981 — art. 9.º. Entre nós, ele está consagrado no art. 1.º da Lei de Imprensa, a Lei n.º 5250, de 9 de fevereiro de 1967, acima citada como o primeiro texto legislativo brasileiro que contemplou com mais precisão o direito à intimidade.

O direito à informação, como se vê pela leitura do texto da Declaração Universal dos Direitos do Homem, está ligado à liberdade de opinião e de expressão. Estas envolvem tanto uma neutralidade por parte dos Outros — a liberdade negativa de não se ver molestado pelas suas opiniões — quanto a liberdade positiva de expressar publicamente suas idéias. Ambas, enquanto expressões do *sapere aude* kantiano, pressupõem uma informação exata e honesta como condição para o uso público da própria razão, que enseja a ilustração e a maioridade dos homens. É por essa razão que a democracia, por obra do legado kantiano, tem como uma de suas notas constitutivas o princípio da publicidade e o da transparência na esfera do público.⁵

7. Hannah Arendt tem uma percepção muito clara da relevância do direito à informação como meio para se evitar a ruptura totalitária. Com efeito, uma das notas características do totalitarismo é a negação, *ex parte principis*, da transparência na esfera pública e do princípio da publicidade, seja através da estrutura burocrática na forma de cebola, seja através do emprego da mentira e da manipulação ideológica, que impedem a circulação de informações exatas e honestas — conforme foi visto no capítulo III e em outros trechos deste trabalho. Ocorre, no entanto, que o direito à intimidade estabelece um limite ao direito de informação ao impor o respeito ao segredo da vida privada. É por essa razão que, na dialética do conflito e da complementaridade da tutela desses dois direitos, é preciso ponderar o interesse público de se procurar, receber e difundir uma informação. Daí a importância de se arrematar esta reflexão sobre a contribuição arendtiana aos direitos humanos tomando como ponto de partida, para o exame da possível antinomia entre o direito à intimidade — que ela afirma como um direito privado essencial — e o direito à informação — que é uma das condições para o adequado exercício do direito de associação, por ela considerado um direito público por excelência —, sua análise sobre a distinção entre o público e o privado.

(C) Público e Privado — observações preliminares

8. Público/Privado constitui uma das grandes dicotomias do Direito. É por essa razão que Radbruch, reconhecendo a sua importância, entende que os conceitos de Direito Público e Direito Privado são categorias *a priori* do pensamento jurídico, no sentido de que tem sempre cabimento indagar a propósito de qualquer preceito jurídico a respeito do domínio a que pertence. Somente a relação entre o Direito Público e o Privado, numa escala hierárquica de valores, aponta Radbruch, é que se acha sujeita a variações históricas vinculadas a diferentes concepções do mundo.⁶ No exame desta dicotomia, que tem uma função heurística indiscutível na epistemologia jurídica, importa mencionar que existem duas acepções básicas a partir das quais se estruturam as relações de oposição entre os termos: na primeira, público é o que afeta todos ou a maioria, sendo portanto o *comum*, que se contrapõe ao privado, visto como o que afeta a um ou a poucos; na segunda, público é o que é *acessível a todos*, em contraposição ao privado, encarado como aquilo que é reservado e pessoal.

A primeira acepção está formulada com clareza pelo Direito Romano. O *Digesto* inicia explicando que existem duas posições no estudo da Justiça e do Direito: a do público e a do privado, esclarecendo que é Direito Público o que diz respeito ao estado da república, e Direito Privado o que diz respeito à utilidade dos particulares e realçando que existem coisas de utilidade pública e outras de utilidade privada (*Digesto*, 1, 1, 1). Na perspectiva que deriva das origens romanas, a diferenciação entre o público e o privado tem como objetivo afirmar a supremacia do público enquanto aquilo que é de utilidade comum, que por isso mesmo se sobrepõe à utilidade singular. Daí a razão pela qual “*jus publicum privatorum pactis mutari non potest*” (*Digesto*, 2, 14, 32).

Na segunda acepção, público é aquilo que é aberto ao conhecimento de todos, por contraposição ao privado, que é restrito a poucas pessoas e que, no limite, se configura como secreto.⁷ Nesta segunda acepção, o público tem muito a ver com a democracia, entendida, como observa Bobbio, desde a experiência grega, como sendo o governo do poder público, exercido em público. Com efeito, numa democracia a visibilidade e a publicidade do poder são ingredientes básicos, posto que permitem um importante mecanismo de controle, *ex parte populi*, da conduta dos governantes. É por essa razão que, no mundo moderno, a representação política democrática, que substituiu a *ágora* da *polis*, só pode ter lugar na esfera

do público e um Parlamento só é representativo, como aponta Carl Schmitt, se existe a crença de que a sua atividade específica reside na publicidade. Neste sentido, numa democracia a publicidade é a regra básica do poder e o segredo a exceção, o que significa que é extremamente limitado o espaço dos *arcana imperii*, ou seja, dos segredos de Estado. O fundamento democrático para o cerceamento dos *arcana imperii* reside no fato de que eles servem para o exercício de um *jus dominationis*, que, como explicam os teóricos da razão-de-estado, confere ao soberano o direito de se colocar acima do *jus commune* dos cidadãos, definindo a partir de critérios que lhe são próprios e não revelados o que é *bonum publicum*.⁸

(D) Público/Privado — a conceituação arendtiana do público — o problema da mentira e do segredo e o direito à informação — alcance e limites

9. Hannah Arendt, em *The Human Condition*, ao discutir a esfera do público, inicia reconhecendo que o termo público designa dois fenômenos relacionados: (I) o de tudo aquilo que vem a público e pode ser visto e ouvido por todos; e (II) o mundo comum a todos, que para ela não se reduz à terra, à natureza ou a Deus, mas é em verdade um artefato humano, constituído por coisas criadas que se inserem entre a natureza e os homens, unindo-os e separando-os num habitat humano.

A afirmação política de um mundo comum confiável requer que ele não seja erigido por uma geração e planejado apenas para a vida. Deve ter uma certa permanência e durabilidade, transcendendo, conseqüentemente, a existência individual dos homens. Este algo de imortal do mundo humano, que nada tem a ver com a eternidade, para Hannah Arendt significa a possibilidade de duração, no tempo, de trabalhos feitos e palavras que resultam da *vita activa*. Esta possibilidade de duração é, como foi visto, uma faceta da relevância que ela atribui à temporalidade na análise do conceito de autoridade.

Segundo a concepção de Hannah Arendt, o habitat humano, em que entramos quando nascemos e que deixamos ao morrer, é composto por objetos que são coletivos e, por isso, públicos, porque existem independentemente dos indivíduos, mas são por eles vistos e percebidos conjuntamente, quer sejam eles materiais — como cidades ou monumentos —, quer sejam imateriais — como leis ou instituições sociais. Um mundo comum com essas características só

pode sobreviver ao fluxo do ir e vir das gerações na medida em que apareça em público. Com efeito, é só através da publicidade da esfera pública que a política — entendida arendtianamente enquanto o campo de comunicação e de interação que assegura o poder do agir conjunto — pode ter continuidade no tempo. Em outras palavras, um mundo comum, que necessariamente deve ir além do horizonte temporal das premências de cada vida individual para poder ser compartilhado, exige uma definição das regras do jogo político que permitam perpetuar e caracterizar o espaço público.⁹

10. Conforme se verifica, Hannah Arendt, em *The Human Condition*, procura estabelecer as razões ontológicas que levam a uma identificação entre o público como o comum e o público como o visível no âmbito da *vita activa*. Este esforço de identificação tem as suas raízes hermenêuticas na análise arendtiana da dominação totalitária. De fato, esta tem uma dinâmica que se baseia no secreto e no segredo. Daí a importância, já reiterada neste capítulo, para o totalitarismo, tanto da estrutura burocrática na forma de cebola, que assegura a opacidade do poder, quanto da polícia secreta, que busca realizar o ideal supremo do poder na perspectiva *ex parte principis*: o de tudo ver sem ser visto. O tudo ver sem ser visto é o que torna muito concreta a observação arendtiana de que num Estado totalitário “o verdadeiro poder começa onde o segredo começa”. É isto que viabiliza a máxima de uma dominação totalitária: tudo que não é proibido é obrigatório, que culmina no campo de concentração enquanto instituição total. É por essa razão que, em síntese, do ponto de vista da acepção de público na sua dimensão de visibilidade ou invisibilidade, a gestão totalitária leva às suas últimas conseqüências o *Panopticon* de Bentham, tal como analisado por Foucault. Trata-se de uma imensa máquina de dominação que dissocia o ver do ser visto. Dessa maneira, o governante é tanto mais capaz de comandar quanto mais escondido estiver, vendo tudo, e os governados estão tanto mais subjugados quanto mais soberem que são vistos, mas não sabem onde estão os governantes que os vêem.¹⁰ *vigilância e punição - o futuro de sempre.*

Daí a desolação alienante do totalitarismo, que tem como uma de suas características não a politização da sociedade, mas a destruição da esfera pública e a eliminação da esfera privada.¹¹ Porque os limites do público e do privado não existem e são oscilantes por força da lógica do totalitarismo no poder, é que se trata de um regime que constitutivamente não abre espaço para a tutela do direito à intimidade na perspectiva *ex parte populi*.

A inexistência de limites entre o público e o privado, que caracteriza o totalitarismo, tem também conseqüências que configuram uma ruptura para a esfera pública, por força do impacto *ex parte populi* do segredo *ex parte principis*. O segredo na perspectiva *ex parte principis*, como observa Bobbio, é uma das notas típicas de regimes autocráticos. Adquire, no entanto, uma especificidade inédita nos regimes totalitários, dadas as diferenças entre a mentira dos antigos e a mentira dos modernos, que passo a examinar.

11. As autocracias exacerbam a propensão dos governantes a se preocuparem com a manutenção de seu poder, levando-os a se defender dos inimigos, reais ou imaginários, através da *mentira*, seja simulando, isto é, fazendo aparecer aquilo que não é, seja dissimulando, isto é, não fazendo aparecer aquilo que é. De fato, os *arcana imperii* comportam dois fenômenos diversos, porém relacionados: o do poder oculto, que se esconde nos segredos de estado, e o do poder que oculta valendo-se da mentira.¹²

A mentira, observa Hannah Arendt, tem sido encarada como justificável nos negócios políticos e possível porque as verdades factuais nunca são verdades evidentes. Por isso, são vulneráveis e necessitam de testemunho e de testemunhas confiáveis para serem estabelecidas. Entretanto, porque as verdades factuais sempre comportam dúvidas, a mentira é uma tentação que não conflita necessariamente com a razão, porque as coisas poderiam ser como o mentiroso as conta. Em circunstâncias normais, no entanto, o mentiroso é derrotado pela realidade, pela imensidão da factualidade, que não pode ser encoberta pelo tecido da mentira.

A eficácia da mentira, mesmo numa autocracia, depende de uma noção clara de verdade, que o mentiroso deseja esconder. Neste sentido, a verdade, ainda quando não revelada publicamente, possui primazia em relação à falsidade, conforme observa Hannah Arendt. É por essa razão que a mentira *ex parte principis*, clássica, esconde a verdade astuciosamente nas arcas do Estado (como a própria etimologia de *arcana* revela), mas não a destrói. Neste sentido, a mentira do Príncipe é uma simulação limitada, que ele justifica porque a considera útil para a sociedade, com fundamento numa tradição do pensamento político que remonta a Platão, segundo o qual a mentira do governante é lícita quando útil.¹³

Não é esta, no entanto, a característica básica da mentira política contemporânea, que busca substituir-se aos fatos. A experiência do totalitarismo, observa Hannah Arendt, e a confiança dos governantes no poder da mentira vêm levando ao esforço, não de esconder uma parte, mas de destruir toda a verdade factual, manipu-

lando os acontecimentos do passado para atender aos seus desígnios e às suas ideologias. Daí um aspecto da ruptura, pois quando isto ocorre a mentira se torna contraproducente, já que a verdade factual é o principal fator estabilizador nos sempre cambiantes assuntos humanos. A verdade destruída não pode ser substituída. Ela gera a impotência, pois se “o passado e o presente são tratados como partes do futuro — isto é, levados de volta ao seu antigo estado de potencialidade” —, a esfera da política e do público se vê privada “não só de sua principal força estabilizadora, como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo”.¹⁴

O totalitarismo levou a ubiqüidade da mentira a limites impen-sáveis pela tradição, o que acabou trazendo conseqüências para a experiência política contemporânea pós-totalitária. Com efeito, a manipulação *ex parte principis* da verdade factual, para obter o consenso *ex parte populi*, se viu multiplicada pelo uso da propaganda e pela força dos novos meios de comunicação, mesmo nos regimes democráticos.

Foi por essa razão substantiva que Hannah Arendt também discutiu a mentira deliberada dos altos escalões do governo norteamericano, que no afã de preservar a imagem imperial dos EUA desfactualizaram as realidades da guerra do Vietnã, perdendo, neste processo, o sentido do real e o senso do comum necessário para o juízo. Daí a relevância — para se evitarem crises na *Respublica* — do jornalismo de investigação, baseado no direito a uma informação exata e honesta, que levou à publicação, pelo *New York Times*, dos “Pentagon Papers”, que suscitaram a reflexão de Hannah Arendt, posterior a *The Origins of Totalitarianism*, sobre o efeito deletério da mentira no domínio público.¹⁵

12. Hannah Arendt tem, evidentemente, consciência clara de que uma informação exata e honesta, base da verdade factual, é problemática. Por essa razão, discutiu as relações entre verdade e política num dos importantes ensaios incluídos em *Between Past and Future*.

Ela observa que a verdade da política não se apóia nem na necessidade, nem na evidência, pois toda seqüência de fatos poderia ter sido diferente, uma vez que o campo do possível é sempre maior que o campo do real. O que confere à verdade factual a natureza de uma verdade efetiva é que os fatos ocorreram de uma determinada maneira e não de outra. Foram os alemães que invadiram a Bélgica em agosto de 1914; Trotski foi um dos grandes protagonistas da Revolução Russa, apesar disso não constar dos compêndios históricos stalinistas; o nazismo foi um movimento majori-

tário na Alemanha dos anos do III Reich, ainda que isto contrariasse os desejos da Adenauer no seu esforço de reconstrução democrática da República Federal da Alemanha. O oposto da verdade factual não é o erro, mas a mentira, e esta, quando não apenas esconde mas destrói a verdade, transforma-se em auto-ilusão. Daí a importância de instâncias como a Imprensa Livre, o Judiciário Independente, a Universidade Autônoma, enquanto instituições criadas pela sociedade para ter entre os seus objetivos primordiais a busca desinteressada da verdade. Esta é algo distinto, pelo empenho de imparcialidade de que deve revestir-se, da opinião representativa e qualificada que, na interação política, se forma na esfera pública, e que resulta, ontologicamente, da condição humana da pluralidade e da diversidade.

Observa, neste sentido, Antonio Candido, examinando a relação entre o “saber que se chama desinteressado” e a ação política, a propósito do futuro da Universidade em nosso país: “Chegaremos a uma universidade onde a atividade política não sirva de pretexto para escapar à dura e difícil tarefa do saber, que exige concentração, em etapas nas quais o estudioso pode pôr o mundo entre parêntesis. Uma universidade onde, reciprocamente, a busca fundamental do saber não seja pretexto para ignorar os graves problemas do tempo, nem o dever de participar para a sua solução”.¹⁶

Não é fácil pôr o mundo entre parêntesis na busca desinteressada da verdade, mesmo em instituições que têm como objetivo primordial a sua pesquisa, dadas as determinações sociais do pensamento, sobretudo no campo da política. É certo, por outro lado, que opiniões a respeito da solução para os problemas do tempo são informadas por fatos, e que opiniões inspiradas por diferentes interesses e paixões podem diferir amplamente sem deixarem de ser válidas e legítimas no que diz respeito à verdade factual. O que Hannah Arendt aponta é que a liberdade de opinião e de pensamento (base da Universidade Autônoma e da Imprensa Livre) e a independência do juiz para decidir no âmbito da lei (fundamento do Judiciário no Estado de Direito) se convertem numa farsa, afetando a opinião representativa e qualificada que, na interação política, se forma na esfera pública — a não ser que a informação factual seja garantida e que os próprios fatos não sejam ideologicamente questionados.

O totalitarismo, precisamente porque exprime de forma extrema o conflito latente entre opinião e a contingência da verdade factual, anula a liberdade de opinião ao dissolver os fatos na *hybris* da mentira. Daí a preocupação arendtiana com a objetividade, com

o direito à informação exata e honesta que é fundamental para a preservação da verdade factual. Esta corrobora a atividade e o pensamento político, assim como a verdade racional informa a especulação filosófica e a verdade empírica a ciência.

13. Em seu curso de 1966, na Universidade de Chicago, intitulado *Basic Moral Propositions*, Hannah Arendt sublinha que os regimes de Hitler e Stalin desrespeitaram a proibição do falso testemunho — um dos preceitos básicos do Velho Testamento.¹⁷ Este preceito, que traduz preocupação com a verdade factual e reprovação da mentira, é um ingrediente substantivo da moral bíblica. Está dito no *Êxodo* (23, 1): “Não espalharás notícias falsas, nem darás a mão ao ímpio para seres testemunha de injustiça”, e reafirmado nos *Provérbios* (19, 9): “A falsa testemunha não ficará impune, quem diz mentiras perecerá”.

Kazov — a palavra hebraica para denotar a mentira na vida jurídica e política —, como algo distinto de *shequer*, ilusão, engano e, portanto, o inverídico em geral — é vigorosamente condenado enquanto sinal de corrupção da sociedade que leva à ruína, uma vez que, para o homem bíblico, no passado não existem possibilidades, apenas fatos. É a partir dos fatos que a liberdade, entendida como escolha entre o bem e o mal, a felicidade e a infelicidade, a vida e a morte (*Deuterônimo* 30, 15; 30, 19) se coloca como uma opção que se faz no presente, voltada para o futuro.

Embora Hannah Arendt tivesse apenas apontado e não explorado, na sua análise da ruptura no curso acima citado, a tradição judaica, penso que vale a pena registrar que esta é pertinente num exame da relação entre a verdade factual e a mentira. De fato, a tradição judaica insiste na preeminência da verdade e na fugacidade da mentira, pois a experiência do tempo no Velho Testamento é a do encontro da liberdade humana com a Vontade de Deus e com os seus preceitos de justiça, compreensão mútua e paz.¹⁸

Esta afirmação da preeminência da verdade é politicamente relevante para a leitura do *Êxodo* — que Hannah Arendt considera, juntamente com a *Eneida*, uma das duas lendas da civilização ocidental da maior importância para a análise da liberdade.¹⁹ Com efeito, o *Êxodo* foi o texto bíblico configurador da noção judaica de tempo, como marcha para o futuro — para a transformação da liberação da opressão em liberdade. Esta noção contrasta com a temporalidade da *Eneida*, pois Roma é a restauração engrandecida de Tróia, enquanto que a Terra Prometida é o oposto da escravidão no Egito. Neste sentido, o *Êxodo* pode ser visto, observa Walzer, como a alegoria paradigmática da redenção na tradição ocidental, basea-

da na Aliança de Deus com um povo livre. Este pacto, fundado no consentimento individual dos homens, ver-se-ia corrompido pela mentira — e é interessante recordar que, em hebraico, *edoth*, testemunha, literalmente significa pacto. O pacto, enquanto promessa de redenção, não tem realização definitiva, pois os altos e os baixos são traços permanentes da condição humana, a serem testemunhados, para assegurar a autenticidade e a continuidade, no tempo, da Aliança.²⁰

14. A condenação, pela tradição judaica, da mentira na vida jurídica e política é uma das condições de objetividade — o valor tutelado pelo direito à informação exata e honesta. Hannah Arendt entende que a objetividade é um dos traços da civilização ocidental que remonta a Homero. Foi ele que “decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor, o inimigo e o derrotado, não menos que a glória de Aquiles, o herói de seu povo”.²¹

A objetividade homérica, que fez com que o julgamento dos homens não dependesse da vitória ou da derrota, ainda que esta seja definitiva para a vida dos indivíduos, inspirou Heródoto, o Pai da História, que se propôs a registrar imparcialmente os feitos dos gregos assim como os dos bárbaros enquanto eventos humanos e não míticos, que merecem ser lembrados.²² É por essa razão que Hannah Arendt escolheu como uma das epígrafes do terceiro volume de *The Life of the Mind*, que trataria do Juízo e que não chegou a escrever: “*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*”.

Com efeito, uma derrota pode ter validade exemplar, constituindo um momento de esperança a ser preservado como inspiração para o futuro do espaço público. É o caso da experiência dos Conselhos Operários na Comuna de Paris de 1871, dos *soviets* russos de 1905 e 1917, dos *Räte* alemães de 1918-1919, do levante húngaro de 1956 que Hannah Arendt gostava de recordar ao tratar da tradição revolucionária.²³

Por outro lado, uma vitória pode ser vergonhosa para o futuro do espaço público, como lembra Montaigne ao recordar que Alexandre, o Grande, recusou a sugestão de valer-se da escuridão para atacar Dario, afirmando: “*Point, fit-il, ce n'est pas à moi d'employer des victoires desrobées*”. Montaigne a seguir cita Quinto Curcio: “*Mala me fortuna poenitat, quam victoria pudeat*”,²⁴ uma frase que seria seguramente do gosto de Hannah Arendt e que complementa o significado da frase de Catão que serviria de epígrafe ao seu livro sobre o juízo.

15. Conforme se verifica, para Hannah Arendt o direito à informação exata e honesta é um ingrediente do juízo, indispensável para a preservação da esfera pública enquanto algo comum e visível, que para ela resulta, com muito vigor, da experiência e das conseqüências do totalitarismo. A esta conclusão, a que ela chega através de uma hermenêutica dos significados da ruptura, cabe acrescentar uma fundamentação adicional, que ela, fiel às suas origens filosóficas, vai buscar em Kant.

No já referido curso de 1970 sobre a Filosofia Política de Kant, publicado postumamente sob os cuidados de Ronald Beiner, sublinha que a publicidade é um dos conceitos básicos do pensamento político de Kant. Este conceito indica a convicção kantiana de que o mal é, por definição, secreto. Para Kant, observa Hannah Arendt, o moral é o apto a ser visto, e é por essa razão que, para ele, a moralidade se traduz na coincidência entre o público e o privado, caracterizando-se o mal pelo encolhimento do espaço público.²⁵ Daí as seguintes asserções no apêndice sobre o *Projeto de Paz Perpétua*, referentes ao acordo entre a Política e a Moral, segundo a noção transcendental de Direito Público: “*Todas as ações relativas ao direito de outros, cuja máxima é incompatível com a publicidade, são injustas*”; “*Todas as máximas que têm necessidade de publicidade para não faltar ao seu fim estão de acordo com a moral e a política reunidas*”.²⁶

O princípio transcendental da publicidade de Kant é uma categoria típica da Ilustração e integra uma das facetas da polêmica iluminista contra o Estado absolutista. A própria metáfora das luzes, como observa Bobbio, realça o contraste entre as virtudes do poder visível e o obscurantismo do poder invisível, o que em Kant está vinculado ao uso público da própria razão — o *sapere aude* — que exige a publicidade como condição da liberdade de opinião e de expressão, e destarte, como já foi apontado, o direito à informação.²⁷ Em outras palavras, segundo a leitura de Hannah Arendt, Kant entende que o pensar, ainda que seja uma atividade solitária, depende dos outros, requerendo a comunicabilidade e, conseqüentemente, a publicidade como condição de sua possibilidade.²⁸

No seu curso de 1970, assim como em *Between Past and Future*, e no artigo “*Thinking and Moral Considerations*”, Hannah Arendt aponta que a consistência é a regra do pensar desde Sócrates, por força do princípio de não-contradição, tendo Kant estendido o princípio de consistência à Ética, através do imperativo categórico, na esteira da necessidade de concordância do eu com a sua própria consciência, na qual se baseia a ética ocidental. Entretanto,

para ela, não é na *Crítica da Razão Prática* — que afirma a universalidade do acordo do eu consigo mesmo —, mas sim na *Crítica do Juízo* que coloca o problema da intersubjetividade — que reside o interesse e a fecundidade da filosofia política kantiana.

Com efeito, e como observa Ronald Beiner, para sustentar a sua concepção política ela se vale do juízo estético kantiano — que se baseia na comunicabilidade pública do gosto, fundamentada no *sensus communis*, ensejador da mentalidade alargada do pensar posto-se no lugar do Outro.²⁹

De fato, para Hannah Arendt a política, enquanto campo de comunicação e de interação que assegura, no âmbito de uma comunidade, através da criatividade da ação, o poder do agir conjunto, resulta da condição humana de pluralidade e de diversidade. Por essa razão, o pensamento político é representativo da multiplicidade. “Formo uma opinião”, diz ela, “considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”. Tenho a capacidade de representá-los, continua ela, por força da “mentalidade alargada”, que habilita os homens a julgarem as diferentes situações, formando a sua opinião e agindo, conforme descobriu Kant na primeira parte da *Crítica do Juízo*.³⁰

A representatividade do pensamento político encontra a sua expressão na democracia. Esta tem algo de representação e é por isso que Hannah Arendt considera o teatro, a partir da experiência grega, a arte política por excelência, pois nele se representam os homens que agem, sendo por isso mesmo uma transposição para a arte da esfera pública.³¹ A equiparação entre o governo do povo e o governo do público no teatro é parte da crítica de Platão à democracia grega, por ele considerada uma *teatrocracia*, que não leva ao governo dos melhores.³² Esta postura é, para Hannah Arendt, precisamente um dos equívocos da tradição do pensamento político que nele tem a sua origem. Ela resulta de uma incapacidade de perceber a autonomia e a dignidade da política, ao não levar em conta a intersubjetividade, e se baseia num dualismo ontológico que hierarquiza, separando de um lado o mundo do ser e, de outro, o mundo da aparência.

Na tradição que remonta a Platão, ao mundo do ser só tem acesso, na sua auto-suficiência epistemológica, o filósofo. Por isso, deve governar desconsiderando o mundo das aparências, cujas particularidades e contingências são apenas manifestação do universal. Nesta visão, o juízo do bom governante pode desconsiderar a representatividade da opinião dos governados, pois trata-se, para em-

pregar a terminologia kantiana, de um juízo determinante: aplica-se uma regra universal de entendimento a um caso particular, pois o particular está contido no geral. Não é isso o que Hannah Arendt pretende, na sua crítica à tradição, ao afirmar a condição humana de pluralidade e diversidade. Por isso, recorre à *Crítica do Juízo* e à possibilidade do juízo reflexivo e raciocinante, como faculdade de pensar o particular. A esta problemática voltarei no próximo capítulo. Aqui importa apenas realçar que Hannah Arendt contesta esta tradição e a postura que dela deriva, ao afirmar a importância, para a política, do juízo reflexivo, que capta o particular.³³ Esta afirmação está ligada à relevância ontológica que ela atribui ao mundo das aparências, o que a leva, por outro lado, a insistir na visibilidade, como passo a examinar.

16. Em *The Human Condition*, Hannah Arendt aponta que tudo o que é precisa aparecer, e nada pode aparecer sem uma forma própria. Todas as coisas transcendem a sua instrumentalidade, e esta transcendência corresponde ao seu aparecimento público, ao fato de serem vistas num mundo comum, compartilhado por existências humanas.³⁴ Em *The Life of the Mind*, no volume sobre o pensar, retoma esta problemática afirmando a coincidência ontológica entre ser e aparência. Diz que, sendo a pluralidade a lei da terra, tudo o que é, na medida em que aparece, não existe no singular. É pelas formas externas, por meio das quais aparecemos — variadas e altamente diferenciadas —, que se assinala a consistência da imagem apresentada pelo indivíduo ao mundo e no mundo, que neste processo, pela palavra e pela ação, se singulariza e se diferencia em relação aos Outros.

Hannah Arendt aponta igualmente que as aparências sempre se revestem da forma de um *parecer*, que tem entre as suas potencialidades, de um lado o ocultar premeditado ou não-premeditado daquele que se apresenta no mundo, e de outro a ilusão ou o erro dos espectadores deste parecer. No contexto da reflexão arendtiana, o relevante é o processo de discernir se o parecer é autêntico ou inautêntico, ou seja, se é causado por crenças dogmáticas ou suposições arbitrarias, se é ou não simples miragem, que desaparece quando submetida a um exame mais atento.

Este exame mais atento requer a intersubjetividade, pois tudo o que é, na medida em que aparece, não existe isoladamente, no singular. A grande descoberta de Husserl, registra Hannah Arendt, é precisamente a intencionalidade dos atos da consciência: todo ato do sujeito que conhece tem o seu objeto intencional de conhecimento e todo objeto que aparece tem o seu sujeito intencional. Este ca-

ráter relacional do conhecimento é generalizável, pois a realidade daquilo que se percebe é garantida pelo contexto do mundo, que inclui necessariamente os Outros. É por essa razão que, segundo Hannah Arendt, o que, desde santo Tomás, se chama de senso comum é, na verdade, um sexto sentido, que unifica os demais publicizando-os e, dessa forma, integrando-os num mundo compartilhado.³⁵ Por isso, o pensamento crítico sobre aquilo que é requer comunicabilidade.

Em síntese, para Hannah Arendt a publicidade é a condição de possibilidade do exame atento que permite discernir através do juízo reflexivo — que para Kant é o que une a teoria à prática — a aparência autêntica da inautêntica.³⁶ Isto é de suma relevância para caracterizar a esfera pública, como ela afirma nos seguintes termos no prefácio a *Men in Dark Times*:

Se a função da esfera pública é iluminar os assuntos humanos, proporcionando um espaço de aparições, onde os homens podem mostrar, através da palavra e da ação, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, então as sombras chegam quando a luz do público se vê obscurecida por “fossos de credibilidade” e por “governos invisíveis”, pela palavra que não revela o que é mas a varre para sob o tapete com exortações morais ou de outro tipo, que sob o pretexto de sustentar velhas verdades degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido.³⁷

Há em Hannah Arendt, a sustentar a relevância do público como o visível, o pressuposto de um isomorfismo entre a palavra e a política. É a *lexis* dos agentes que explica e dá sentido à sua *praxis*. Todas as coisas incomunicadas e incomunicáveis, que não foram ditas a ninguém e a ninguém impactaram, como ela diz em *Rahel Varnhagen — The Life of a Jewish Woman*, não encontram um lugar permanente na realidade. Agir é dar a ver, comunicando, e é por isso, como observa Enégren, que para Hannah Arendt a linguagem tem a virtude de constituir o mundo como um lugar comum e permanente, ao qual temos acesso através da palavra, pois a *koinonia* é tecida pelo discurso de todos.³⁸

No campo da política, que para Hannah Arendt é o do agir conjunto, a linguagem precisa ser pública, pois para ela a linguagem é memória do passado e fonte que possibilita o presente e o futuro. Por isso cabe à esfera do público determinar o que é comum e comunicável através da publicidade e da visibilidade.³⁹ Quando a esfera do público perde transparência e se vê permeada pelo segredo, quando a palavra não revela mas esconde, frustra-se a possibilidade da ação. É isto que converte *engagés* em *enragés*, como ela

aponta ao discutir a hipocrisia como uma das causas da violência, conforme foi amplamente discutido no capítulo anterior.⁴⁰

Em síntese, assim como Hannah Arendt mostra a destrutividade para uma comunidade política da violência generalizada, que tem na hipocrisia uma de suas causas, assim também ela indica a destrutividade da mentira generalizada para uma comunidade política, tal como ela a concebe, mesmo quando a mentira não provoca a violência. Neste sentido, afirma que tanto a mentira quanto a violência comprometem a dignidade do ser humano e a sua aptidão para a cidadania, porque ambas são coercitivas e, conseqüentemente, impeditivas da liberdade. É esta a lição de Dante que, no canto IX do Inferno, coloca no mesmo plano aqueles que: “o con forza o con frodi altrui contristi” (verso 24).

17. Esta aproximação da violência e da mentira, enquanto dimensões da coerção, tem para Hannah Arendt conseqüências que são destrutivas da comunidade política porque ambas são impeditivas da liberdade do agir conjunto. A violência porque exclui a interação cooperativa com os Outros. A mentira porque a confiança na veracidade funciona como fundamento e fundação das relações entre os seres humanos — como lembra Sissela Bok em *Lyng — Moral Choice in Public and Private Life*, em análise compatível com a visão arendtiana. Daí aliás a importância do princípio da boa fé para o Direito, sempre atento, na teoria e na prática, à intersubjetividade da experiência jurídica.

A boa fé, como ensina o *Digesto* (17, 2, 3, 1), é incompatível com o dolo e a fraude e, na clássica lição de Cícero, no *De Officiis* (1, 7, 23), constitui o fundamento da justiça, exprimindo-se pela fidelidade e pela sinceridade nas palavras e nas convenções. Não é este, evidentemente, o momento de se examinar o complexo conceito de boa fé, empregado ora como um critério de interpretação, ora como uma crença equivocada sobre a existência de uma situação jurídica, ora como uma atitude de lealdade, honestidade e sinceridade que deve presidir à negociação, elaboração e execução de todos os atos jurídicos. Quero apenas chamar a atenção, no contexto deste capítulo, que assim como o crédito, até etimologicamente, é um ato de confiança, indispensável ao funcionamento de uma economia desenvolvida, assim também a boa fé é um ingrediente fundamental da relação jurídica.

Com efeito, e particularmente para o internacionalista, que convive com um Direito que se baseia na distribuição individual do poder entre os Estados, não há como escapar da importância atribuída ao princípio da boa fé enquanto uma atitude que é a con-

dição de possibilidade da elaboração e execução das normas de Direito Internacional. Daí, aliás, a relevância a ela atribuída no art. 2.º, § 2, da Carta das Nações Unidas; no art. 26 da Convenção de Viena sobre Tratados e na Resolução 2625 de 1970 da Assembléia Geral da ONU que codificou os princípios de Direito Internacional referentes às relações de amizade e cooperação entre os Estados em conformidade com a Carta das Nações Unidas.

É interessante também registrar, para voltar à análise de Sissela Bok, que na História da Filosofia a rejeição da mentira, em todas as circunstâncias, é característica de santo Agostinho e de Kant — os quais não abrem as brechas que, por exemplo, tanto em santo Tomás quanto em Grócio, permitem escusar, de acordo com as circunstâncias, certos tipos de mentira. Hannah Arendt, na sua análise do efeito deletério da mentira, sem dúvida se viu marcada por Kant e santo Agostinho — dois pensadores cujas reflexões permeiam o seu pensamento.

Nas relações intersubjetivas, seja na esfera pública, seja na privada, a verdade — porque independe de razões — tem primazia sobre a mentira, que sempre pede uma desculpa, uma razão, frequentemente de natureza utilitária. Porque a mentira destrói a confiança entre as pessoas, tanto no âmbito do público quanto no do particular, a sua eventual justificação, como nota Sissela Bok, não pode ficar no plano do escondido e do subjetivo. Deve ser capaz de ser revelada, tornada pública e avaliada por um público independente, necessariamente mais amplo que o diálogo do eu consigo mesmo ou com uma audiência imaginária.⁴¹

Daí a importância não apenas teórica mas prática do princípio da publicidade, como lembra Bobbio, discutindo, a partir de outras perspectivas, mas de maneira convergente, o tema da democracia e do poder invisível. Com efeito, na esfera do público, entendida como o comum, os enganados pela mentira reagem aos enganadores minando a comunidade política. É por isso que a prevalência *ex parte principis* dos *arcana imperii* provoca, dialeticamente, os *arcana seditionis ex parte populi*. Estes também são destrutivos do espaço público da democracia, pois podem levar à ditadura anônima dos grupos terroristas clandestinos, que também se valem da mentira e da dissimulação, cientes da clássica lição de Maquiavel: se poucos podem travar uma guerra aberta contra o Poder Autocrático, a todos é dado conspirar em sigilo contra o Príncipe. Poder invisível e contrapoder invisível são, em verdade, duas faces da mesma moeda.⁴²

18. A democracia no mundo contemporâneo, apesar de toda a importância atribuída pelo legado kantiano à publicidade, não conseguiu, como registra Bobbio, a *debellatio* do poder invisível, exercido *ex parte principis*. Para isto têm contribuído dois fenômenos: o *criptogoverno* e o *subgoverno*.

Criptogoverno, para Bobbio, se caracteriza por aquele conjunto de ações realizadas por forças políticas que atuam à margem da lei, na sombra, e que operam por meio de serviços secretos. O efeito maléfico do *criptogoverno* de agências como a CIA, nos EUA, e entre nós o SNI e os Centros de Informações das Forças Armadas no período do regime militar é o de minar a confiança recíproca, sem a qual não se constrói um mundo comum, como já observava Kant ao tratar da espionagem no *Projeto da Paz Perpétua*. É esta uma das conclusões a que chega Hannah Arendt na sua análise do totalitarismo, quando examina o papel da polícia secreta, e mesmo da polícia em regimes democráticos, a partir do momento em que passa a cuidar dos refugiados e dos apátridas, pois estes, estando à margem da lei, dão à polícia a possibilidade de atuar como um poder independente das normas do Estado de Direito, conforme já foi apontado em várias partes deste trabalho.⁴³

Já o *subgoverno*, para Bobbio, é o resultado do Estado intervencionista pós-keynesiano, no qual a administração da economia escapa a um controle democrático, pois permanece oculta no âmbito dos grandes centros de decisão econômica, que detêm um conhecimento técnico não-acessível a todos.

Com efeito, surgiu no mundo contemporâneo um novo tipo de *arcana imperii*: os da gestão tecnocrática. Estes não são necessariamente os do poder, que oculta os fatos, dissimulando-os deliberadamente ao manipular, por exemplo, índices econômicos, como os da inflação, do crescimento e do emprego. Esta é apenas uma mentira clássica em roupagem moderna que, numa democracia, pode e deve ser apurada e desmascarada, *ex vi* do direito à informação, com o objetivo de resgatar a confiabilidade do mundo comum. De fato, mentiras deste tipo, quando publicamente denunciadas, geram escândalo e o seu desocultamento as torna ineficazes.

Os novos *arcana imperii* da gestão tecnocrática não têm estas características, pois dizem respeito a um conhecimento que não é acessível a todos e, conseqüentemente, ainda que divulgado publicamente, não seria compreendido na sua inteireza. Este tipo de *arcana imperii* não exprime forçosamente o clássico desprezo dos governantes pelo vulgo, mas é um problema objetivo de *não-ciência*, constituindo, como diz Bobbio, um dos paradoxos da democracia

no mundo contemporâneo. Resultam, *inter alia*, da passagem de uma economia familiar para a de mercado, e desta para uma economia industrial regulada e planificada, de alta densidade tecnológica, no âmbito da qual se multiplicaram os problemas — como o do combate à inflação, o do investimento, o da luta pelo pleno emprego e o da busca de uma mais justa distribuição de renda — que requerem, além de escolhas políticas, competência técnica para instrumentá-las.

Nestas hipóteses, tornar público a relação entre meios e fins, que é do interesse de todos mas que não está ao alcance de todos, não oferece, na prática, as condições para um exame atento do parecer. Por isso, o parecer inautêntico, fruto de crenças dogmáticas ou suposições arbitrárias, não tem a visibilidade para gerar o escândalo do desocultamento, que é o que acontece, por exemplo, com a manipulação de índices econômicos, o peculato, a malversação de fundos públicos — ou seja, com atos mantidos em segredo porque, se fossem tornados públicos, não poderiam ser executados.⁴⁴ Em relação a estes últimos, os preceitos kantianos sobre o acordo entre a Moral e a Política através do *standard* da publicidade, esposados por Hannah Arendt em novos termos, oferecem um caminho para assegurar a identidade entre o público enquanto comum e o público enquanto visível. Não é, no entanto, o caso dos *arcana imperii* da tecnocracia *stricto sensu*. Para este problema Hannah Arendt não oferece uma solução, mas sim uma análise.

19. Na experiência grega, observa ela, a distinção entre o público e o privado correspondia à distinção entre a *polis* e a casa (o *oikos*). Na esfera do privado, que era a da casa, cuidava-se das necessidades inerentes à manutenção da vida. Na esfera do público, que era a da *polis*, cuidava-se do mundo comum. No mundo moderno e contemporâneo, isto mudou radicalmente: o Estado-nação passou a ser encarado como uma família de famílias e a economia, ao deixar de ser caseira e familiar para se converter em nacional, passou a exigir uma espécie de gestão coletiva da casa. Como observa Myrdal, que Hannah Arendt cita, a idéia de uma economia social (*Volkswirtschaft*) e não caseira está na origem da economia como atividade especializada, que foi muito além do que era na sua origem, e que a etimologia revela, pois economia vem de *oikonomia* — de *oikos* (casa) e *nomos* (norma), portanto, norma da casa, ou seja, do privado.

Na *polis*, o que era economia era da casa e dizia respeito à vida privada do indivíduo. Não era público. No mundo moderno, a

distinção entre o social, ligado às necessidades da vida, e o político foi-se tornando difusa com o crescimento da *oikia*, ou seja, na medida em que as atividades econômicas deixaram a esfera privada da família para se tornarem uma preocupação coletiva. Daí a analogia entre a família e a sociedade, entendida como grande família a ser administrada pelo Estado.

A publicização da administração caseira — da *oikonomia* — diluiu a distinção entre o público (na acepção da identificação entre o comum e o visível) e o privado (na acepção daquilo que diz respeito apenas ao indivíduo e às premissas de suas necessidades vitais, e que portanto é sigiloso). Daí, com a emergência, no campo do espaço público, do social, um dos aspectos da publicização do Direito Privado e da privatização do Direito Público, tão característico da vida contemporânea. Com efeito, a distinção entre o Direito Público e o Privado deixa de ser clara se a utilidade dos indivíduos está claramente vinculada ao interesse da República em atender à sobrevivência comum.

Esta diluição da distinção entre o público e o privado está ligada à idéia de que a economia tem a vocação para ser científica. Esta idéia parte do pressuposto de que, acima da razão ou das paixões dos indivíduos, a sociedade, no seu todo, como uma família tem um interesse básico no atendimento das necessidades vitais de sua sobrevivência. Por isso, as pessoas têm comportamentos utilitários ditados por interesses que são identificáveis. Esta é a posição de Marx, que apenas se diferencia dos seus antecessores e de seus sucessores de outra filiação intelectual na medida em que, na análise da sociedade capitalista, realça o conflito, e não a harmonia, na distribuição do excedente.⁴⁵

A sociedade, entendida como a organização pública do processo vital de sobrevivência da espécie, na análise de Hannah Arendt, está ligada à divisão do trabalho no mundo moderno, que para ela não se confunde com a especialização profissional, típica do *work*. Com efeito, a divisão do trabalho, na sociedade capitalista, fez com que o *labor* deixasse de ser, como era na Grécia, uma atividade exercida na privacidade da casa e passasse a ocorrer em público. Isto teve conseqüências para a distinção entre o público e o privado, pois para esta distinção o fato de uma atividade ser desempenhada em público ou privadamente não é um dado irrelevante, como registra Hannah Arendt em *The Human Condition*, antecipando a sua posterior identificação ontológica entre ser e aparência.

É por essa razão que ela realça que o que caracteriza o trabalho, no mundo moderno, em contraste com outras etapas históricas,

é o ingresso do trabalhador na esfera pública. A assim chamada emancipação do trabalho teve como objetivo e resultado elevar hierarquicamente a atividade do *animal laborans* no campo da *vita activa*, fazendo com que um novo segmento da sociedade fosse admitido na esfera política, aparecendo em público. Não é por acaso que o Direito do Trabalho, que substituiu o Direito Civil neste campo, tenha como nota distintiva ser um direito coletivo e público, e não um direito individual e privado. A história do movimento operário e a ação dos sindicatos, do século XIX aos nossos dias, têm sido bem-sucedidas na exata medida que tornam pública e visível a relevância, para a sociedade, da atividade do *labor*. Representa o ingresso dos trabalhadores na esfera do público, assim como a visibilidade dos *sans-culottes*, na Revolução Francesa, significou o aparecimento do povo na esfera pública.

Na sua análise do movimento operário, Hannah Arendt registra que ele foi perdendo o seu *pathos* inicial, que era uma luta contra a sociedade com um todo, e que se traduziu pelo aparecimento, na esfera pública, de pessoas que agiam em conjunto e não se comportavam como membros da sociedade. Atualmente, na maioria das economias desenvolvidas do mundo ocidental no entender de Hannah Arendt, isto não mais ocorre, pois os operários não vivem à margem da sociedade, mas a integram, seguindo a lógica dos interesses. Esta é uma das conseqüências, para a *vita activa*, da vitória do *animal laborans*, que ela, com o seu gosto pelo ineditismo das situações-limite, deplora na medida em que enseja a regularidade dos comportamentos previsíveis e diminui a criatividade da ação. É por essa razão que alguns de seus críticos entendem que ela sofre da nostalgia helênica e de romantismo revolucionário.⁴⁶

Sem dúvida, a emergência do social torna a distinção arendtiana entre o público e o privado insuficiente, pois não cobre toda a realidade, que passou a colocar uma nova oposição: a sociedade *v.* o indivíduo. Nesta nova dicotomia, que contrapõe o social ao individual, a diferença entre o público e o privado começa crescentemente a transitar, como observou Tércio Sampaio Ferraz Jr., por aquilo que separa o social privado do social público. Na busca de critérios de diferenciação entre o social privado e o social público, a reflexão arendtiana não oferece elementos muito pertinentes. Com efeito, e como aponta Hanna Fenichel Pitkin em ensaio sobre Hannah Arendt, é a justiça a categoria que pode operar a passagem do social privado para o social público, e a justiça é um tema sobre o qual — exceção feita à análise do caso Eichmann — Hannah Arendt pouco escreveu.⁴⁷

É evidente que ela considera importante a justiça, mas no seu afã de salvaguardar o espaço público e a liberdade, privilegiou o *standard* da publicidade. Este *standard*, apesar das limitações apontadas, parece-me fundamental para lidar com o interesse público que deve presidir o direito à informação. Por outro lado, a própria análise por ela empreendida do social oferece um caminho extremamente interessante para o estudo do direito à intimidade, como passo a seguir a examinar.

(E) *Público/Privado — A conceituação arendtiana do privado e o direito à intimidade*

20. A distinção entre o privado e o público, encarada a partir da perspectiva do privado, aponta Hannah Arendt coerentemente, equivale à diferença entre aquilo que deve e pode ser mostrado — o visível — e aquilo que pode e deve ser ocultado. Nem tudo aquilo que deve ser ocultado constitui uma privação ou representa algo moralmente condenável e vergonhoso, ou seja, tem para a comunidade política o efeito deletério da mentira. A dor, o amor, as paixões do coração, as delícias dos sentidos, a reflexão sobre a morte, em síntese, as grandes forças da vida íntima têm uma existência válida apenas na penumbra, tanto que só surgem em público quando desindividualizadas e desprivatizadas. É por essa razão que hoje não concordaríamos com a afirmação de que a vida privada, que abre o espaço para estas experiências, é idiota, por ser pessoal e própria do indivíduo e não comum a todos, para relembrar a etimologia de idiota, que vem de *idion* (aquilo que é privativo).

Existem, observa Hannah Arendt, traços do privado que foram historicamente encarados pelo gregos e pelos romanos como positivos e que, neste sentido, são independentes e antecedem à descoberta e à tutela da intimidade. É o caso do privado como refúgio necessário ao processo de participação na *respublica* — algo, portanto, que não deve estar ao alcance da luz da publicidade. As palavras que designam o interior da casa — em grego *megaron*, em latim *atrium* —, lembra Hannah Arendt citando Mommsen, têm precisamente a conotação de sombra e treva, a mostrar que o privado da casa, nos seus primórdios clássicos, se opõe de maneira complementar à visibilidade do público.⁴⁸

A propriedade, especialmente a da casa, onde se celebravam, em Roma, os cultos domésticos do Coração, dos Lares e dos Manes,

era sagrada e “significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituía a esfera pública”.⁴⁹ Neste sentido, a propriedade não se confundia com a riqueza, que particularmente possuída ou publicamente distribuída nunca foi tida como sagrada, cabendo lembrar que a riqueza do estrangeiro ou do escravo não substituída a propriedade como requisito da cidadania. É nesta importância atribuída ao *oikos*, ao bem da família necessário para a participação no espaço público, que se encontram as raízes da tutela da inviolabilidade do domicílio — uma esfera que abrigava o sagrado e o mistério do nascimento e da morte.

Outra faceta do privado, que não deve ser encarado historicamente como privação, é o da propriedade de bens e objetos de uso pessoal, que são indispensáveis para o *labor* e, conseqüentemente, para a vida, e sem os quais de nada nos vale o comum. Neste contexto, na sua análise do privado, Hannah Arendt se preocupa com a apropriação de bens que são necessários para garantir a vida, um valor a ser tutelado e cujos imperativos não foram feitos para serem vistos em público, como pode ser observado num dos vestígios remanescentes desta acepção de privacidade em nossa civilização e que diz respeito às nossas “necessidades”, no sentido originário de serem necessárias porque temos um corpo. Os bens necessários para a vida não se confundem com a riqueza, como ela aponta na sua análise crítica da modernidade em *The Human Condition*.

Com efeito, a riqueza convertida em capital levou à permanência do processo de acumulação e não a uma estrutura estável, pois a riqueza, mesmo nas economias de mercado, está sujeita à inflação e à desvalorização, que são os modos capitalistas de expropriação. Daí a pergunta colocada por Hannah Arendt, e para a qual ela não encontra uma resposta: como restaurar, para os indivíduos, nas condições modernas de produção, a segurança dos bens necessários para a vida?

Na sua análise ela critica o otimismo dos economistas liberais, pois entende que a apropriação privada de riquezas não garante adequadamente a liberdade, na sociedade moderna. Quem a garante, ou não, é o Estado, pois o social surge precisamente quando o cuidado com a propriedade privada se transforma em preocupação pública. Daí o termo *Commonwealth*, onde o comum (*common*) converteu-se na luta pela riqueza (*wealth*). É, portanto, a emergência do social que diluiu a clássica distinção entre o público e o

privado, pois a esfera do público se tornou uma função do privado e o privado se tornou o único comum que sobrou, daí advindo a privatização do público e a publicização do privado.⁵⁰

21. É neste contexto que surgiu a descoberta e a posterior tutela, no âmbito do privado, do valor da intimidade como maneira de fugir do mundo para o interior da subjetividade, algo que não é um dado, mas um construído, que tem a sua origem no cristianismo. De fato, o cristianismo afirmou, como observa Hannah Arendt, a importância da *bondade* em contraposição à *utilidade* ou à *excelência* dos gregos e romanos. A bondade é uma atividade que contém uma tendência de evitar ser vista e ouvida, pois a devoção às boas obras, quando se torna pública, perde o seu caráter específico de bondade — o de não ter sido feito por outro motivo além do amor à bondade. “Quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade”.⁵¹

Na bondade verifica-se a ausência do fenômeno visível da aparência, como indica também a lenda talmúdica dos 36 homens justos, em atenção aos quais Deus salva o mundo, e que também não são conhecidos de ninguém, muito menos de si mesmos. A bondade deve esconder-se porque, se aparecer, ela se destrói. A bondade é isolamento, sendo por isso mesmo não-pública. As boas obras não podem ser companhia de ninguém, pois devem ser esquecidas no momento em que são praticadas. Daí a dimensão inumana e sobre-humana da bondade, que é tão insuportável que requer a companhia de Deus — a única testemunha admissível das boas obras. É por isso que a bondade está no âmbito da intimidade e é impossível nos confins da esfera pública, que é o que explica a dimensão extraterrena do cristianismo, formulada com precisão por Tertuliano: “Nada nos é mais alheio que o que tem importância pública”.⁵² Daí a crítica de Maquiavel, elaborada a partir da importância por ele atribuída à política, ao cristianismo.⁵³ Efetivamente, durante a Idade Média, o cristianismo encarou o Estado como um mal necessário e deslocou a discussão sobre formas boas ou más de governo para a análise das relações entre o Temporal (o Estado) e o Espiritual (a Igreja), que foi a dicotomia em torno da qual se estruturou a reflexão medieval.⁵⁴

Com o advento da modernidade, a intimidade se colocou de maneira distinta, como resposta à emergência do social, ou seja, como reação ao conformismo nivelador da sociedade, que exige que seus membros se comportem como se fossem membros de uma grande família, com uma só opinião e um único interesse. Este conformis-

mo nivelador afeta, de acordo com Hannah Arendt, a própria possibilidade da *vita contemplativa*, pois o parar para pensar o significado das coisas, através do diálogo do eu consigo mesmo, exige um provisório desligamento e afastamento do mundo exterior — um afastamento que é inerente a todas as atividades mentais, como ela discute em *Thinking*, o primeiro volume de *The Life of the Mind*. É por essa razão que, em *Between Past and Future*, ao discutir a crise da cultura no mundo contemporâneo, aponta o efeito deletério do predomínio da diversão. Com efeito, a diversão se consome nas horas livres do tempo que sobra entre o trabalho e o descanso, e se esgota no próprio metabolismo dos produtores e consumidores da indústria cultural. Não tem, conseqüentemente, relação direta com a cultura ligada ao ócio, isto é, como uma atitude de liberação do mundo que, através da *cultura animi* de que falava Cícero, ensina o afastamento provisório do mundo das aparências e permite o pensar.⁵⁵

22. O primeiro teórico moderno da intimidade enquanto rebelião do indivíduo, que não se sente à vontade na sociedade e não consegue viver fora dela, aponta Hannah Arendt, foi Rousseau. Foi ele que explorou em profundidade o subjetivismo da vida emocional e a intimidade do coração, que ao contrário da moradia privada não tem um lugar objetivo e tangível no mundo — e por essa razão não pode ser tutelado pela clássica inviolabilidade de domicílio. Sem dúvida, aponta Hannah Arendt, foi autêntica esta descoberta de Rousseau, e o florescimento da música e da poesia e a propagação do romance como gênero literário atestam, com o declínio das artes mais públicas, uma nova dimensão da intimidade.⁵⁶

Rousseau articulou com muita clareza o declínio das artes públicas, como se pode ver em certos textos que Hannah Arendt não cita expressamente, mas que corroboram a sua leitura. Com efeito, no último capítulo do *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau examina a relação entre a linguagem e os governos, apontando que nos tempos antigos, quando “la persuasion tenait lieu de force publique, l'éloquence était nécessaire” e “on se faisait entendre aisément au peuple sur le plan publique”. Na sociedade moderna, continua ele, onde nada mais se muda senão com o canhão e a moeda, nada se tem a dizer ao povo senão *dai dinheiro*; o que é dito por meio de cartazes nas esquinas ou soldados nas ruas. Por isso “que toute langue avec laquelle on ne peut se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile”.⁵⁷ É por essa razão que, comentando a tragédia grega, na *Lettre a M. D'Alembert sur les spectacles*, enquanto arte pública, refere-se aos grandes e magníficos espetáculos, en-

cenados sob o Céu, em face de toda uma nação, aptos a inspirar aos gregos uma ardente emulação e de encher seus corações de sentimentos de honra e de glória.⁵⁸

Na Paris dos tempos de Rousseau, o teatro não era mais uma arte pública, pois com os seus 600 000 habitantes, “ce rendez-vous de l'opulence et de l'oisiveté” tinha um público que girava em torno de mil a doze mil espectadores, afirma ele mais adiante, na mesma *Lettre à d'Alembert*.⁵⁹

Este público que não participa da *Respublica* — tão bem analisada por Auerbach em seu ensaio sobre “La cour et la ville” — composto por nobres sem funções políticas e burgueses sem função econômica,⁶⁰ que se entretêm mutuamente com intrigas e bisbilhotices, como aponta Hannah Arendt na sua referência a Luís XIV e às cortes européias do absolutismo,⁶¹ é o que explica a afirmação de Rousseau, em *La Nouvelle Heloise*: o teatro “est bien plus un lieu où se débitent des jolies conversations, que la représentation de la vie civile”; nele se copiam “les conversations d'une centaine de maisons de Paris”, razão pela qual, fora isso, nada se aprende sobre os costumes dos franceses. Existem, continua Rousseau, nesta grande cidade quinhentas ou seiscentas mil almas que não são retratadas no palco.⁶² Em síntese, o teatro, nestas circunstâncias, deixa de ser, como diria Hannah Arendt, uma arte política porque não mais representa a palavra e a ação, que caracteriza o político. Não há mais drama, que vem do verbo *dron*, porque não se imitam *drontes* (pessoas que agem).⁶³

É por essa razão que, no clima de uma sociedade onde as pessoas não agem e não ousam ser elas mesmas, Rousseau defende o romance como o gênero literário, pois: “Les Romans sont peut-être la dernière instruction qu'il reste à donner à un peuple assez corrompu pour que toute autre lui soit inutile”, afirmando que gostaria que a elaboração deste tipo de livro só fosse permitida a pessoas honestas e sensíveis cujo coração se espelhasse em seus textos.⁶⁴ Para os indivíduos, isolados e solitários, que não estão à vontade no conformismo nivelador da sociedade, o romance é gênero literário apropriado, uma vez que, como aponta no prefácio a *La Nouvelle Heloise*: “Il faut que les écrits faits pour les solitaires parlent la langue des solitaires. . . Ils doivent combattre et détruire les maximes des grandes sociétés; ils doivent les montrer fausses et méprisables, c'est à dire telles qu'elles sont”.⁶⁵ Descobrir e inventar uma nova linguagem, destinada a estes solitários, é precisamente um dos grandes feitos de Rousseau, que o levou a ser o grande articulador da intimidade.

De fato, Rousseau colocou em novos termos a autobiografia, como comunicação situada no plano de autenticidade da solidão. A sua proposta de autobiografia não se justifica a partir de sua participação nos acontecimentos do mundo, e as *verdades* de suas confissões não são, como as de santo Agostinho, mediadas pela relação com Deus ou com a Igreja, ou como as de Montaigne, que examina, duvidando, mas se protegendo, tanto as verdades do mundo quanto as de sua verdadeira intimidade. Rousseau almeja alcançar a verdade sobre ele mesmo, ou seja, a transparência do mundo interior, que postula como um valor para o indivíduo, independente da condição social ou da participação na esfera pública. Afirma ele em *Ébauches des Confessions*: “e que não se objete que por ser um homem do povo não tenha nada a dizer que mereça a atenção dos leitores. Isso pode ser verdade em relação aos fatos de minha vida mas eu escrevo não tanto sobre os fatos em si mesmos mas sobre o estado de minha alma à medida em que esses fatos ocorrem. As almas só são mais ou menos ilustres na medida em que têm sentimentos maiores ou menores, idéias mais ou menos vivas e numerosas. Os fatos somente representam aqui causas ocasionais. Em qualquer obscuridade em que eu possa ter vivido, se pensei mais e melhor que os Reis, a história de minha alma é mais interessante que a deles”.⁶⁶

Para alcançar os seus propósitos, precisava inventar um novo tipo de linguagem (“Il faudrait pour ce que j’ai a dire inventer un langage aussi nouveau que mon projet”),⁶⁷ graças à qual a palavra não reproduziria uma realidade preexistente, mas produziria uma verdade interior autêntica no seu livre desenvolvimento. Este pacto perigoso do eu com a linguagem, por meio do qual o ser humano se faz Verbo, é, como mostra Starobinski em admirável análise, a descoberta de Rousseau, que o levou ao projeto de fazer da literatura, enquanto narrativa, o *locus* da experiência original, reveladora da autenticidade do imediato.⁶⁸ Foi assim que ele inventou uma nova atitude, um novo posicionamento que, ao se generalizar, tornou-se o da literatura moderna, o que, efetivamente, faz dele, como disse Hannah Arendt, o articulador moderno do valor da intimidade.

23. A intimidade como valor moderno, articulado por Rousseau em reação às conseqüências da emergência do social nas sociedades contemporâneas, se vê mais ameaçada pelo conformismo nivelador da sociedade, que impede a sondagem do mundo interior, do que pelos governos. Estes, mesmo quando autoritários, não abrogam o direito de estar só, preocupando-se antes em atalhar os direitos públicos, particularmente o direito de associação.⁶⁹ Foi o to-

talitarismo no poder, com a não-razoabilidade do “tudo é possível”, que tornou não apenas difícil, mas impossível o direito à intimidade, através da *desolação*, e foi essa situação-limite que tornou ontologicamente transparente a sua importância. Com efeito, a possibilidade da intimidade, onde os amigos podem abrir os seus corações, sem serem perturbados pelo mundo e suas exigências — e que Rousseau mostrou ser a atitude básica do indivíduo moderno, que em sua alienação do mundo só pode se revelar na intimidade dos encontros pessoais⁷⁰ — foi o que sustentou os expulsos da trindade Estado-Povo-Território, cuja existência “só pode ser aceita pelo aceno imprevisível da amizade e da simpatia ou pela grande e incalculável força do amor”.⁷¹

Hannah Arendt, que passou pela dura experiência da privação da cidadania, soube avaliar a importância da intimidade, por isso mesmo, entendeu a importância de sua tutela para a dignidade humana, que também exige, além da luz da esfera pública, a proteção das sombras que permitem a transparência dos sentimentos da vida íntima.⁷² Foi por essa razão que, no seu polêmico artigo “Reflections on Little Rock”, propôs um princípio para a vida íntima, distinto dos princípios que regem a esfera pública e a esfera do social.

24. Conforme já foi visto, para ela o princípio da esfera pública é a igualdade. A igualdade não é um dado; é um construído. É um princípio que iguala as pessoas que, pela sua natureza e origens, são diferentes. O princípio da esfera privada é a diferença e a diferenciação, que assinala a especificidade única de cada indivíduo. O social, cuja emergência ela analisou em *The Human Condition*, é uma esfera híbrida, que escapa à clássica distinção entre público e privado, e na qual, desde a Idade Moderna, as pessoas passam a maior parte de seu tempo. Nesta esfera, que se caracteriza pela variedade, ingressamos devido à necessidade de ganhar a vida, seguir uma vocação, associarmos-nos a pessoas com as quais temos negócios ou interesses em comum. Nela também prevalece o princípio da diferenciação, apesar dos riscos do conformismo social que busca elidir a heterogeneidade. É justamente para assegurar ao indivíduo a sua identidade diante dos riscos de nivelamento do social que no mundo contemporâneo se tornou necessário abrir um espaço para a esfera da intimidade.

O princípio desta esfera não é nem o da igualdade, nem o da diferenciação, mas o da *exclusividade*. “Aqui escolhemos aqueles com os quais desejamos passar nossas vidas, amigos pessoais e aqueles que amamos; e nossa escolha é guiada não por semelhanças ou qualidades compartilhadas por um grupo de pessoas — ela não é

guiada, de fato, por nenhum padrão objetivo ou normas, mas, inexplicável e infalivelmente, afetada pelo impacto de uma pessoa em sua singularidade, sua diferença em relação a todas as pessoas que conhecemos".⁷³ O princípio de exclusividade briga com o conformismo social. Um casamento misto, exemplifica Hannah Arendt em seu artigo, que cuida do problema da discriminação racial nos EUA, é um desafio à sociedade, mas é uma escolha válida que significa que os cônjuges preferiram optar pela felicidade pessoal, com base no princípio da exclusividade, relegando para segundo plano o ajustamento ao social. Têm, conseqüentemente, direito à sua intimidade, cabendo garantir a tutela do "right to be let alone".⁷⁴

É portanto o princípio de *exclusividade* o *standard* que Hannah Arendt sugere como limite ao direito de informação através da ponderação de que a vida íntima não é de interesse público. Ela entende, por isso mesmo, que é válido manter longe do público, portanto na sombra e na penumbra, aquilo que diz respeito à intimidade das pessoas, ao seu modo de ser na vida particular, que se vê lesado e agredido quando violado e divulgado. O *standard* por ela proposto, como o próprio termo exclusividade indica, é coerente com a sua visão, porque compatível com os preceitos kantianos contidos no apêndice do *Projeto de Paz Perpétua*. De fato, a intimidade não exige publicidade porque não envolve direitos de terceiros.

O princípio da exclusividade, além de legitimar com fundamento em Kant o direito à intimidade, permite também precisar por que se trata de um direito autônomo da personalidade, independente de outros direitos como o direito ao nome, à honra e à reputação. Com efeito, estes direitos da personalidade são importantes no relacionamento com terceiros, seja na esfera social, seja na esfera pública, porque tutelam valores como a respeitabilidade, sem os quais mina-se a confiança externa, na qual se fundamentam as relações entre as pessoas nestas esferas. Não é o caso do direito à intimidade, que se insere numa esfera mais recôndita — a de confiança exclusiva —, que não sendo de interesse de terceiros pode e deve ser mantida longe da publicidade. Porque "la vie privée doit être murée"; ela se vê efetivamente lesada quando invadida e divulgada por meios indevidos — inclusive artefatos tecnológicos — ou quando alguém a ela tendo tido acesso por confiança, trai esta confiança divulgando publicamente aquilo que não diz respeito a terceiros.⁷⁵

25. É interessante observar que Hannah Arendt nunca traiu esta confiança ou divulgou informações sobre a vida privada, ao

escrever e falar sobre pessoas. Ela, que gostava de contar "estórias", sempre respeitou o direito à intimidade. Nos seus relatos falava das pessoas no mundo e não dos mundos das pessoas, como observou Elizabeth Young-Bruehl.⁷⁶ É que para Hannah Arendt, além da intimidade se colocar como um direito — o direito de excluir do conhecimento de terceiros aquilo que diz respeito ao modo de ser da vida privada —, existem riscos de transpor para a esfera pública aquilo que advém do princípio da exclusividade. A introspecção, observa ela na sua biografia de Rahel Varnhagen — importante personalidade do romantismo alemão —, dissolve situações existentes em estados de espírito e tende a conferir uma aura de objetividade ao subjetivo, que confunde as fronteiras entre o público e o privado. A discussão do íntimo, transposta para o domínio público, normalmente se transforma na trivialidade do mexerico, banalizando o público.⁷⁷ É por essa razão que, para ela, a tutela da intimidade também se coloca como a defesa da esfera pública. Visa não apenas evitar a banalização do público mas também impedir que o juízo político, que requer a intersubjetividade e o senso do comum, se veja comprometido pelo princípio da exclusividade.

A mania da introspecção, aponta Hannah Arendt em *Rahel Varnhagen — The Life of a Jewish Woman*, que teve em Rousseau o seu grande expoente, é também uma maneira de se proteger do mundo através da sentimentalização da memória, que oblitera os contornos do evento lembrado. O mergulho no eu interior, "onde tudo é eternamente presente e conversível em potencialidade", pode assegurar a autonomia da alma, mas o preço pode ser a verdade — a verdade factual, cuja importância Hannah Arendt considera fundamental para a política. A verdade que não passa pela realidade do mundo, pela intersubjetividade compartilhada, perde significado público. Neste sentido, "introspecção e seus híbridos engendram falsidade".⁷⁸ É por isso que existem perigos para o público no pacto verbal de Rousseau, por meio do qual o homem se faz Verbo, pois o "écarter tous les faits, car ils ne touchent pas la question", substituindo-os pela alma humana,⁷⁹ como propõe Rousseau no *Segundo Discurso*, pode comprometer o juízo político.

Em *On Revolution*, no capítulo sobre a questão social, Hannah Arendt deixa este aspecto muito claro ao tratar das emoções da alma e do coração — a compaixão e a piedade — compreensivelmente provocadas, nos revolucionários franceses, pelo ingresso na cena política e de maneira transparente da pobreza e da miséria que desumaniza os seres humanos ao reduzi-los aos exclusivos ditames da necessidade.⁸⁰

O coração, observa ela, como sabiam os moralistas franceses de Montaigne a Pascal, antes mesmo das grandes sondagens nos porões da alma humana, empreendidas no século XIX por Kierkegaard, Dostoiévski e Nietzsche, devido à nova atitude inaugurada por Rousseau, se nutre dos conflitos que ocorrem nas trevas e dos quais emerge a complexidade contraditória do ser humano. A *âme déchiré* de Rousseau, levada por Robespierre para a esfera da política, é inadequada para o juízo político, porque os conflitos da alma e a busca de motivos e de autenticidade são infundáveis; trazidos à luz do dia comprometem a identidade entre ser e aparência.⁸¹ O absoluto, inclusive a busca do bem absoluto e da virtude absoluta, destrói a esfera pública pelo terror.⁸² Daí a sabedoria do princípio consagrado pelos sistemas jurídicos civilizados, de que o ônus da prova cabe ao acusador. De fato, este princípio se baseia na percepção de que apenas a culpa pode ser provada. A inocência, na medida em que é algo mais que o *not guilty*, não o pode — pois regra geral ninguém é totalmente inocente —, e se baseia na boa fé, na confiança da palavra dada, que sempre pode ser uma inautenticidade ou uma mentira.⁸³

Rousseau desconfiava da razão porque ela controla a paixão e é egoísta, impedindo a natureza boa do homem de se identificar com o infeliz que sofre; por isso, como dizia Saint-Just, em frase que Hannah Arendt cita na sua análise, é preciso vincular todas as definições à consciência, pois o espírito é um sofista que conduz todas as paixões ao cadafalso.⁸⁴ Nesta perspectiva, a compaixão se coloca como a autenticidade que une, abolindo a distância, os governantes revolucionários aos miseráveis e infelizes, que são o poderio do mundo.⁸⁵ A paixão da compaixão, porque é sentimento exacerbado e os sentimentos não têm limites, leva, paradoxalmente, ao abolir as distâncias, a uma insensibilidade em relação à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que oblitera o juízo.⁸⁶

Rousseau, argumenta Hannah Arendt, descobriu a compaixão menos pela percepção do sofrimento dos outros e mais por força de sua rebelião contra a alta sociedade na sua indiferença gritante pelo sofrimento dos miseráveis que a circundavam. Esta rebelião o levou a articular a importância da intimidade, mas transposta, na modalidade de compaixão, para a política a alma estilhaçada pelo sofrimento, não serve como princípio para guiar e inspirar a ação. É a solidariedade, porque participa da razão e, portanto, da generalidade, que é capaz de apreender conceitualmente o múltiplo, inclusive humanidade, e não apenas multidão na forma abstrata de

classes, nações ou povos. A solidariedade, observa Hannah Arendt, pode ser suscitada pelo sofrimento, mas não é guiada por ele. É ela que permite compreender o forte e o rico não menos que o fraco e o pobre. Comparada com a piedade, ela pode parecer fria e abstrata, porque está ligada a “idéias” e não ao “amor” pelo homem; comparada com a compaixão, ela pode parecer inautêntica. Entretanto, é a solidariedade que enseja a condição de possibilidade do juízo reflexivo, pois a piedade requer o infortúnio, e a compaixão perde a percepção da singularidade no turbilhão da alma dividida entre o oceano do sofrimento externo e o mar de emoções internas.⁸⁷

26. Em síntese, como para Hannah Arendt o público é o comum, que deve ser visível, e o privado é o que diz respeito ao indivíduo na sua singularidade, e que deve, por isso mesmo, ficar protegido da luz da publicidade, a tutela da intimidade é legítima com base no princípio da exclusividade. Esta defesa da intimidade, cuja importância a situação-limite da ruptura totalitária evidenciou pela desolação, Hannah Arendt examina de acordo com a sua metodologia, que resulta, conforme foi visto, de uma combinação de fenomenologia, ontologia e hermenêutica. Para ela, a defesa da intimidade também se coloca como necessidade para a defesa da esfera pública, que se vê afetada quando o íntimo, cuja transparência deve ficar adstrita ao reservado, invade o público, pois esta invasão banaliza o público e compromete o juízo. É, portanto, igualmente na perspectiva do público que Hannah Arendt examina a intimidade, cuja publicização, assim como a privatização do público pelo social, na sua visão, não é adequada para a proposta de reconstrução do político, necessária para se evitar um novo “estado totalitário de natureza”.

As colocações de Hannah Arendt e o próprio princípio de exclusividade do íntimo, enquanto *standard* para limitar o direito de informação, ainda que extremamente interessante na sua formulação, estão sujeitos, como sempre, nas tutelas dos direitos humanos que não são apenas complementares mas conflitivos, à dificuldade de aplicação. Requerem sempre um juízo, que é o que, para Kant, na leitura de Hannah Arendt, une a teoria à prática.⁸⁸ É por essa razão que, para ela, a tutela da intimidade também se coloca em outro plano, como defesa das condições de possibilidade de *The Life of the Mind*. Com efeito, no mundo das aparências da esfera pública e da esfera social, nunca estamos sozinhos e sempre estamos ocupados demais para pensar. É por isso que a vida da mente, para instaurar o seu diálogo, exige um provisório desligamento e

afastamento do mundo exterior, que é inerente a todas as atividades mentais. Requer, conseqüentemente, o direito de estar só, que permite parar para pensar o significado das coisas. O parar para pensar, por ser questionador e problematizador, tem relevância para a *vita activa*, pois exerce um efeito liberador sobre a faculdade do juízo — a mais política das atividades mentais do homem, de acordo com Hannah Arendt.

De fato, na medida em que para ela o importante é o juízo reflexivo sobre o particular que não pode ser subsumido no geral, o diálogo do eu consigo mesmo, na atividade do pensar, libera a mente para a discussão sobre as normas gerais positivas, sobre os universais abstratos que podem ser ensinados, apreendidos e aplicados até se transformarem em hábitos, perdendo, neste processo, o contacto com a realidade — como ela se deu conta na análise do caso Eichmann.⁸⁹ Daí a importância, para poder concluir esta reflexão sobre os direitos humanos privilegiados por Hannah Arendt, com o objetivo de evitar um novo “estado totalitário de natureza” e assegurar um mundo comum caracterizado pela diversidade e pela pluralidade, de examinar o que pode ser entendido por juízo, com base nas indicações por ela oferecidas. Com efeito, será através desta investigação que se conseguirá, ou não, unir a teoria à prática.