



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**REINALDO BATISTA DOS SANTOS FILHO**

**LIBERDADE E AUTORIDADE – POR UMA CONCILIAÇÃO**

Salvador/BA

2020

REINALDO BATISTA DOS SANTOS FILHO

**LIBERDADE E AUTORIDADE – POR UMA CONCILIAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador:** Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Salvador/BA

2020

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

REINALDO BATISTA DOS SANTOS FILHO

### **LIBERDADE E AUTORIDADE – POR UMA CONCILIAÇÃO**

Dissertação defendida em \_\_\_/\_\_\_/2020, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Tendo como membros da banca examinadora:

---

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres (Orientador) - UFBA

---

Profa. Dra. Renata R. V. K. Nagamine - UFBA

---

Prof. Dr. Leonardo J. da Hora Pereira - UFBA

*A Luzia, minha avó que aprendeu a  
“costurar” as rupturas da vida.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente ao meu orientador, professor Daniel Tourinho Peres, por ter acolhido meu projeto de pesquisa e por ter acompanhado seu desenvolvimento com competência e atenção.

Ao professor Leonardo J. da Hora Pereira e à professora Renata R. V. K. Nagamine, pelas críticas e sugestões apontadas em nosso exame de qualificação.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFBA, em especial, ao professor Genildo Ferreira da Silva.

À professora Giovana Carmo Temple, que muito contribuiu em minha caminhada pelos trilhos da Filosofia.

Ao Professor Adriano Bittencourt Andrade pelos diálogos em torno do pensamento de Arendt.

Às Colegas Celeste Costa e Tatiana Correia pelo companheirismo intelectual e diálogos do dia-a-dia que acarretaram diversas ideias à estrutura desta dissertação.

À minha esposa Vanessa Batista pela confiança e apoio para a concretização deste trabalho.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual este trabalho não teria sido possível.

*“O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (Hannah Arendt)*

## RESUMO

Percebe-se que tanto os comentadores propedêuticos da obra de Hannah Arendt quanto seus críticos bem mais conceituais, fazem uma abordagem tão característica e pontual entre a autoridade e a liberdade, que geralmente, suspeita-se, acaba ocultando qualquer possibilidade de afinidade entre ambos os conceitos. Em linhas gerais, esta dissertação guia-se pelo objetivo de esclarecer a possível conciliação entre os conceitos de autoridade e liberdade na filosofia política de Hannah Arendt. Retoma-se, nessa perspectiva, mas não se limita, as obras da década de 1960, notadamente *Sobre a revolução* (1963) e *Entre o passado e o futuro* (1968), e também alguns de seus ensaios, nos quais Arendt assevera que se, por um lado, o *ancien régime* distanciou dos homens a liberdade pública, por outro lado, as revoluções setecentistas enfrentaram dificuldades na tentativa de se conceber outro referencial de ancoragem para uma nova autoridade na política cuja finalidade seria assegurar o “espírito revolucionário” de participação. Do ponto de vista teórico, compreende-se que, ao tentarem conciliar a autoridade com a liberdade republicanas, alguns filósofos modernos acabaram negando a autoridade e impossibilitando a plenitude da liberdade. Para Hobbes, mas também para Rousseau, a autoridade é compreendida em torno do conceito de soberania. Pois, se para o primeiro a autoridade correspondia ao Soberano devidamente constituído e imune a qualquer contestação, para o segundo, a autoridade correspondia ao próprio povo que, por resultar de uma “vontade geral”, acabava sendo definido em termos de Soberania. Liberdade na obra de Hannah Arendt é participação nos assuntos da política, e é por ela que toda revolução é instaurada. Contudo, se na teoria e na prática a instauração da nova autoridade republicana acarretou certo empecilho à liberdade política, Arendt se fundamenta nas ações do sistema de conselhos revolucionários e demonstra ser falsa esta incompatibilidade. Para justificar essa asserção, retomamos a abordagem do sentido da política frente ao surgimento do regime totalitário e a sua fonte de autoridade. Também verificamos como a relação do regime autoritário com a liberdade aparece no pensamento de Hannah Arendt. Por fim, analisamos a relação da liberdade revolucionária do sistema de conselhos com a nova autoridade republicana em forma de Constituição. Diante do exposto, julgamos poder sugerir que, a despeito do conceito de soberania, Arendt admite um vínculo de conciliação entre a autoridade e a liberdade públicas.

**Palavras-chave:** Autoridade. Liberdade. Política. Hannah Arendt.

## ABSTRACT

It's perceived that both propaedeutic commentators of the Hannah Arendt's books and her more conceptual critics, make such a characteristic and punctual approach between the authority and the freedom, that generally, it's suspected, it up hiding ends any possibility of affinity of these concepts. In general lines, this dissertation is guided by the objective of clarifying the possible conciliation between the concepts of authority and freedom in Hannah Arendt's political philosophy. Books of the 1960 decade, notably *On revolution* (1963) and *Between past and the future* (1968), and also some of his essays, in which Arendt asserts that, if on the one hand, the ancien régime distanced the freedom public from mens, recaptures, in this perspective, but doesn't limit it, on the other hand, the seventeenth century revolutions faced difficulties in an attempt to conceive another anchor reference for a new political authority whose purpose would be to ensure the revolutionary spirit of participation. From a theoretical point of view, it is understood that, when trying to reconcile authority with republican freedom, some modern philosophers ended up denying authority and making full freedom impossible. For Hobbes, but also for Rousseau, authority is understood around the concept of sovereignty. For if for the former authority corresponded to the Sovereign properly constituted and immune to any challenge, for the second, the authority corresponded to the people themselves, who, as a result of a "General Will", ended up being defined in terms of sovereignty. Freedom in Hannah Arendt's work is participation in the affairs of politics, and it is through her that the entire revolution is built. However, if in theory and in practice the establishment of the new republican authority caused a certain impediment to republican freedom, Arendt is based on the actions of the revolutionary council system and proves this incompatibility to be false. To justify this claim, we return to the approach of the sense of politics in the face of the emergence of the totalitarian regime and its source of authority. We also look at how the relationship of the authoritarian regime appears in Hannah Arendt's thinking. Finally, we analyze the relationship between the revolutionary freedom of the council system and the new republican authority in the form of a constitution. Given the above, we believe we can suggest that, despite the concept of sovereignty, Arendt admits a link of conciliation between public authority and freedom.

**Keywords:** Authority. Freedom. Politics. Hannah Arendt.



## SUMÁRIO

Introdução .....	10
I. A EXPERIÊNCIA DA AÇÃO E O SENTIDO DA POLÍTICA .....	16
1. O aspecto instrumental da política.....	22
2. A questão do sentido da política .....	29
3. O problema da fonte de autoridade das leis totalitárias .....	31
II. A “NOVA” AUTORIDADE COMO CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE ..	38
1. O problema da fonte da autoridade para os antigos.....	38
2. O problema da fonte da autoridade para os modernos.....	43
3. A Constituição da liberdade e a “nova” autoridade.....	48
4. A “nova” autoridade e a felicidade pública .....	52
III. A LIBERDADE POLÍTICA SOB A NOVA AUTORIDADE .....	59
1. A participação na política e a opinião.....	59
2. Um republicanismo sob <i>nova</i> autoridade.....	63
3. Uma nova “elite” política.....	66
4. A “imagem” de uma nova república.....	73
Considerações finais .....	77
REFERÊNCIAS .....	78

## Introdução

O estudo das principais obras de Hannah Arendt nos trouxe a um difícil debate sobre a conciliação entre autoridade e liberdade, debate que percorre o pensamento liberal moderno dos dois lados do Atlântico. A tentativa de conciliação, seja aquela tentada pelo contratualismo, seja aquela que aposta na revolução, acabaram, ou por negar a autoridade, ou por impedir a liberdade. No pensamento político da modernidade, Hannah Arendt nos parece uma via privilegiada para pensar esta questão.

O que marca a modernidade, para Arendt, é a ruptura com o passado, passado que, até então, se apresentava como fonte da autoridade<sup>1</sup>. Assim, se a tradição foi solapada pelo esquecimento dos feitos dos antepassados, que estariam a guiar as ações futuras dos mais novos, a religião, por sua vez, sucumbiu quando a crítica radical das crenças religiosas levou os modernos à dúvida da verdade religiosa moderna, ameaçando simultaneamente a religião institucional e a fé.<sup>2</sup>

A ruptura, porém, não se dá a partir de um único ato ou instante. Ela tem início quando o ato de fundação da república romana, o ato de fundação da autoridade política, quando a autoridade deixa de ter seu fundamento em um ato originário perdido em tempos memoriais, e cede lugar ao conceito de autoridade, medieval, que tem na coerção, “medo do inferno”<sup>3</sup>, o seu fundamento. Logo, a interpretação da autoridade como poder de punição divina, que se apresenta medo do inferno, insere a autoridade numa esfera de violência tão eficaz que, para Arendt, desde a queda do império romano até o início da era moderna, não houve em qualquer lugar uma ordem secular estável na política.

Segundo Arendt já em Platão a inserção filosófica da divindade<sup>4</sup> como “um recurso político” se tornara “o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão”. Depois que houve uma combinação do “inferno platônico” com os dogmas cristãos a autoridade religiosa se fortaleceu frente ao poder secular de tal forma que essa “força suplementar” platônica acabou diluindo o conceito

---

<sup>1</sup> ARENDT, 2014, p.127.

<sup>2</sup> ARENDT, 2014, p.131.

<sup>3</sup> ARENDT, 2014, p.176.

<sup>4</sup> É importante destacar o reconhecimento de Arendt de que “Platão não tinha a menor idéia da Teologia tal como a entendemos, ou seja, como a interpretação da palavra de Deus cujo texto sacrossanto é a Bíblia; a Teologia era para ele uma parte integrante da ‘Ciência Política’, especificamente aquela parte que ensinava aos poucos como governar sobre os muitos” (ARENDT, 2014, p.175).

romano de autoridade da cristandade. O que decorreu daí, de acordo com Arendt, foi a introdução de “um elemento de violência na estrutura do pensamento religioso medieval e em sua hierarquia eclesiástica”. E – como ressaltamos acima – foi só com a secularização da época moderna que a autoridade interpretada em termos de “medo” perdeu força na vida pública.<sup>5</sup>

A própria modernidade teve, a seu modo e por suas razões, dificuldade em discernir entre poder, violência e autoridade. É no ensaio de 1969, *Sobre a violência*, que Arendt nos oferece maior detalhe desta dificuldade. Para a autora, a modernidade oscila ao pensar a relação entre autoridade e poder e autoridade e violência, como se a autoridade pudesse estar fundada em ambos, poder e violência, razão e força. Para Arendt, o poder corresponde à capacidade de agir em comunidade. Ele se distingue da violência, dentre outras coisas, porque esta última depende do implemento de armas para convencer<sup>6</sup> – “do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo” – e o poder depende da argumentação. Por serem interpretados em termos de mando e obediência, poder e violência acabaram sendo tomados como sinônimos de autoridade. Mas a autoridade não pode ser confundida com o poder, cuja relação se dá entre iguais, nem com a violência, que acontece com a utilização de armas.

Arendt descreve três exemplos distintos de autoridade. Existe uma “autoridade pessoal”, a exemplo da relação entre o pai e o filho, há também uma autoridade política, ao modo da autoridade do Senado romano, e ainda existe uma autoridade eclesiástica. A “insígnia” da autoridade em si é, diz Arendt, “o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam”, e ela, diferentemente da violência e do poder, dispensa a coerção e a persuasão.<sup>7</sup>

Se a fonte da autoridade política na república romana repousava no ato de fundação mitológico, e na Idade Média ela passou a estar ancorada na doutrina grega do inferno, em *Origens do totalitarismo*, obra de 1951, Arendt nos mostra que na Modernidade a fonte da autoridade dos regimes totalitários passou a se fundamentar na concepção da história humana, “como um processo universal que se está movendo em direção a um

---

<sup>5</sup> ARENDT, 2014, p.177.

<sup>6</sup> Arendt chama a atenção daqueles que tendem a interpretar poder como violência dizendo que os que “se opõem à violência com o mero poder rapidamente descobrirão que não são confrontados por homens, mas pelos artefatos humanos cuja desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes. A violência sempre pode destruir o poder; *do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo*, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder”.

<sup>7</sup> ARENDT, 2011, p.62.

fim”<sup>8</sup> (*telos*). Assim a autoridade das leis do stalinismo consistia na “necessidade de erradicar o capitalismo e a burguesia”, ao passo que a fonte de autoridade do nazismo defendia a seleção dos mais aptos pelo racismo, a proeminência da raça ariana.<sup>9</sup>

Mas, no texto de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt observa que as estruturas e as organizações dos regimes autoritário, totalitário e tirânico se diferenciam de tal forma entre si que nos permitem visualizá-las por meio de imagens. Enquanto o autoritarismo medieval possuía a imagem da pirâmide como a melhor maneira de representar a sua estrutura política e forma de autoridade, as tiranias, por sua vez, podem ser representadas segundo esta mesma forma piramidal, mas sem camadas intermediárias entre a base e o topo, pois no lugar dessas camadas estaria a espada violenta do tirano. O totalitarismo, por fim, é representado na teoria de Hannah Arendt como a “forma de cebola”. Nesta imagem, a figura do líder (*Führer*) estaria centralizada e a sociedade seria organizada como camadas. Caberia à burocracia partidária e aos grupos de policiamento sugerirem certa normalidade dos horrores cometidos pelo regime.<sup>10</sup>

Com essas imagens Arendt pretende mostrar que a identificação liberal do totalitarismo com o autoritarismo, que tendia a ver qualquer limitação autoritária como uma espécie de totalitarismo, não se sustenta, pois o que subjaz a essa concepção é “uma confusão mais antiga de autoridade com tirania e de poder legítimo com violência”<sup>11</sup>.

Mas deixemos por ora as especificidades contemporâneas e voltemos um passo atrás. O que Arendt destaca é que, dada a combinação entre autoridade e violência, no momento em que os homens das revoluções setecentistas tentaram articular a autoridade com a liberdade, a conciliação se apresentou demasiada difícil.

Os debates mais calorosos sobre a questão da autoridade que, diga-se de passagem, apresentou-se assaz abstrusa de se resolver, prática e teoricamente, remetem-nos às épocas do Renascimento e do Iluminismo.

Maquiavel, aquele teórico político do século XVI, conhecido como defensor da separação entre religião e política, ou, mais especificamente, entre a virtude cristã e a *virtú* do príncipe, aparece na obra de Hannah Arendt, notadamente em *Sobre a revolução*, como o “pai espiritual das revoluções”<sup>12</sup>. Ele foi, para Arendt, o primeiro

---

<sup>8</sup> FRAY, 2010, p.38.

<sup>9</sup> ARENDT, 2012, p.611-639.

<sup>10</sup> ARENDT, 2014, p.136.

<sup>11</sup> ARENDT, 2014, 134.

<sup>12</sup> ARENDT, 2011, p.66.

pensador moderno a pensar uma refundação da política cuja autoridade fosse completamente emancipada de qualquer ordem religiosa, uma autoridade dessacralizada. Entretanto, mesmo Maquiavel tendo enfatizado o papel da violência como um meio para a manutenção do poder, ele se esforçou, afirma Arendt, por reviver o espírito e as instituições da antiguidade romana.

Ainda neste contexto, para Thomas Hobbes, a autoridade corresponderia ao Soberano<sup>13</sup>, que seria um homem ou um conjunto de homens, devidamente constituído por um contrato do povo cuja rendição deveria ser completa e incondicional. Depois de rejeitar parte da teoria do contrato de Hobbes, Rousseau entendeu que a autoridade era o próprio soberano, porém, o soberano não poderia ser representado, pois ele era o resultado da “vontade geral” do povo<sup>14</sup>. Mas tanto em Hobbes, quanto em Rousseau, a autoridade é compreendida em torno do conceito de soberania. E essas teorias teriam um forte impacto na história das revoluções.

A Revolução Francesa, diz Arendt, derrubou o príncipe absolutista e acabou herdando consequentemente o *status* de “revolução absoluta”. Assim, o rei absolutista acabou sendo substituído por uma autoridade cuja fonte repousava numa forma de soberania, a vontade absoluta do povo. Quanto ao outro lado do Atlântico, Arendt assevera que a Revolução Americana rompia com um governo limitado por leis e sentia a necessidade de, em seu início, limitar o seu governo.<sup>15</sup> Desta forma, a Revolução Americana se emancipou do autoritarismo absolutista e recuperou a autoridade da esfera política quando interpretou a sua Constituição como o ato de fundação da liberdade.

Assim, a Constituição revolucionária norte-americana, a nova autoridade política, acabou de fato consolidando o poder revolucionário, tornando-se, segundo Arendt, “a fundação da liberdade”. Entretanto, Arendt sustenta que essa mesma Constituição se revelou incapaz de concluir a segunda tarefa da revolução, que consistia em garantir a liberdade positiva do povo, ou seja, assegurar o espírito revolucionário na forma de participação do povo nos assuntos do governo.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> HOBBS, 1979, p.107.

<sup>14</sup> ROUSSEAU, 1978, p.43.

<sup>15</sup> ARENDT, 2011, p.205.

<sup>16</sup> ARENDT, 2011, p.281

Isto posto, depois que as revoluções emanciparam a esfera da política da fonte da autoridade religiosa, outro problema acabou por emergir: Como assegurar a liberdade política do povo – que é para Arendt o sentido da política?

Quando lemos o seu ensaio sobre esse tema na obra *Entre o passado e o futuro*, percebemos nítida semelhança<sup>17</sup> entre o seu conceito de liberdade e a *virtú* maquiaveliana – trata-se da maneira como o homem responde às oportunidades da vida. Essa liberdade está em íntima conexão com a ação. Não obstante, Arendt se volta para as línguas grega e latina e observa que o verbo “agir”<sup>18</sup> corresponde ao mesmo tempo à emancipação da esfera privada, objetivando a participação dos assuntos da política (*pólis*), e diz respeito, também, à capacidade de o homem iniciar alguma novidade e levar a cabo esse mesmo empreendimento. Essa é uma liberdade positiva.

Em *A condição humana* (1958), Arendt apresenta a liberdade política como o desvelamento do agente por meio de palavras e ações, quando os homens se reúnem com os seus pares, cada um com interesses específicos. Essa mutualidade de interesses subjetivos, que Habermas chama de “ação comunicativa”, faz emergir uma relação de objetivos comuns que forma o domínio dos assuntos humanos, denominado por Arendt de “teia de relações humanas”.<sup>19</sup>

Para nós, portanto, depois da instauração da nova autoridade política na Modernidade, foi a questão da participação no governo que se apresentou um tanto mais complexa. Todo esse percurso pelas obras de Hannah Arendt, e de alguns dos mais importantes teóricos do assunto, levou-nos à necessidade de compreender como a relação da autoridade com a liberdade aparece nas principais obras desta autora. Portanto, se na teoria e na prática a instauração da nova autoridade republicana acarretou certo empecilho à liberdade pública, como Hannah Arendt abordou a conciliação da autoridade com a liberdade em sua teoria política?

Posto que a nova autoridade moderna é a Constituição, e a experiência revolucionária do sistema de conselhos traduz a manifestação plena da liberdade republicana, a nossa hipótese é que, para Hannah Arendt, a conciliação da autoridade com a liberdade republicanas só estará assegurada quando estas estiverem vinculadas por meios constitucionais. Dito de outra forma, a liberdade enquanto participação do

---

<sup>17</sup> ARENDT, 2014, p.199.

<sup>18</sup> ARENDT, 2014, p.234.

<sup>19</sup> ARENDT, 2014, p.227.

povo organizado nos assuntos da política deve ser assegurada pela Constituição, a nova autoridade republicana.

Percebemos que tanto para os comentadores propedêuticos da obra de Hannah Arendt quanto para os seus críticos mais importantes não está clara a relação entre autoridade e liberdade. Deste modo, a nossa investigação pretende dar um pequeno passo na compreensão da relação entre autoridade e liberdade na teoria política de Hannah Arendt.

Para isto, organizamos o nosso trabalho em três etapas. O primeiro capítulo visa identificar os fatores que contribuíram para o aprimoramento conceitual de autoridade e liberdade na teoria política de Hannah Arendt, assim como descrever sua atividade na política do movimento sionista dos jovens alemães. Para isso, lançaremos mão da obra de sua biógrafa Elizabeth Young-Bruehl como principal fonte das nossas primeiras abordagens. Ainda neste capítulo, buscaremos destacar o conceito de autoridade e como ela é investida no regime totalitário.

Ao segundo capítulo reservamos a nossa abordagem central do conceito de autoridade, pois é nesse momento que tentaremos verificar como Hannah Arendt entende a compatibilidade dos regimes autoritários com a liberdade. Também exporemos as diversas concepções de fonte da autoridade no decorrer da história até desembocar nas revoluções modernas, quando a nova fonte da autoridade é instaurada.

Por fim, no terceiro capítulo, visamos analisar o surgimento da liberdade do sistema de conselhos e verificar uma aparente contradição, a saber, o surgimento de uma república cuja manifestação da liberdade pressupõe *sine qua non* uma forma autoritária de governo.

A disposição dos capítulos segue uma coerência para nós flagrante a partir das obras estudadas, isto é, a experiência da ação é o próprio sentido da política, ela é a manifestação mesma da liberdade, e a nova autoridade política só é republicana na medida em que assegura a manifestação da liberdade pública.

O que pretendemos com essa articulação conceitual é, enfim, mostrar que, no pensamento político de Hannah Arendt, autoridade e liberdade não são conceitos incompatíveis. Outrossim, almejamos destacar que Arendt não conclui este pensamento a partir de posições puramente filosóficas, mas a partir da própria experiência das revoluções modernas.

## I. A EXPERIÊNCIA DA AÇÃO E O SENTIDO DA POLÍTICA

Hannah Arendt foi uma mulher de pensamento e ação, cuja tentativa de compreender os tempos sombrios acabou por inseri-la em uma discussão em que assegurar o sentido da política seria a mais premente de todas as demandas.

Sua experiência de ação remonta ao início da década 1930<sup>20</sup> em que, como observa David Watson (2001), mesmo sem ser uma sionista apaixonada,<sup>21</sup> contribuiu com a organização que mais tarde levaria à criação do Estado de Israel, a Organização Sionista Alemã.<sup>22</sup>

Filha de pais judeus emancipados da Alemanhã, Hannah Arendt nasceu em 1906, em família de classe média, residente de Linden, subúrbio de Hannover. E conforme nos conta sua biógrafa Elizabeth Young-Bruehl, desde cedo Arendt teve sua experiência com o antissemitismo, mas sempre fora protegida pela tutela de sua mãe, sendo orientada a “defender-se como judia”.<sup>23</sup> Entretanto, seu engajamento em defesa de sua identidade aconteceu na idade adulta quando exerceu a função de secretária executiva da seção parisiense da *Aliyah* da Juventude, uma organização que emigrava jovens judeus para a Palestina.<sup>24</sup>

O sionismo é um movimento nacionalista que começou no século XIX com os judeus assimilados da Europa Ocidental em busca de solução para a imigração de judeus pobres que fugiam das perseguições do czarismo russo. E Camargo (2009) nos lembra que o sionismo como ideia ganhou forma quando o jornalista judeu húngaro Theodor Herzl (1860-1904) escreveu seu livro *Der Judenstaat* (O Estado Judeu) em 1896. Um ano depois aconteceria o I Congresso Sionista realizado na Suíça.

Como sionista, Herzl defendia a importância de se criar um Estado nacional judaico em resposta ao antissemitismo europeu, e, para isso, foi conjecturado o estabelecimento desse Estado na antiga terra dos hebreus, na Palestina, onde viveram antes da “diáspora”.

---

<sup>20</sup> YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. A. Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p.104.

<sup>21</sup> Não obstante, Arendt “afirmava não pertencer a nenhum grupo senão aos sionistas” – cf. FRY, 2009, p.110.

<sup>22</sup> WATSON, D. *Hannah Arendt*. Trad. L. A. Aguiar e M. Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001, p.67.

<sup>23</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.34, 110.

<sup>24</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.13.



O movimento sionista passou da teoria à prática quando conquistou a “sua primeira grande vitória diplomática” em 1917, com a Declaração Balfour revelando o apoio do governo britânico ao projeto sionista; a seguir, em 1922, a Liga das Nações ratificou o estabelecimento de um Estado judaico na Palestina.

Mas foi só depois do extermínio de cerca de 6 milhões de judeus pelo regime nazista que a, agora, Organização das Nações Unidas, sob a presidência do brasileiro Oswaldo Aranha, votou em 1947 a resolução 181, que estabelecia a criação de um Estado judeu ao lado de um Estado Palestino. Os países árabes rejeitaram a resolução da ONU.<sup>25</sup> Depois da retirada britânica em 1948, o Estado de Israel foi proclamado e reconhecido pelos Estados Unidos e pela União Soviética.

Como o nosso objetivo aqui não é descrever os pormenores dos fatos históricos, e sim situar as ações de nossa autora, cabe-se destacar que, segundo Watson, Hannah Arendt não aceitava as formulações de Herzl. Este entendia o antissemitismo como uma reação permanente dos europeus à presença dos judeus desde a Diáspora, situação que deveria ser resolvida inclusive com a ajuda de alguns “antisemitas honestos” a financiar a refundação da terra natal judaica. Arendt desprezou tal posicionamento acusando-o de indiferente à realidade histórica. Mais tarde Arendt se encarregaria de contribuir com suas próprias ideias sobre o assunto no texto de 1945, *Sionism Reconsidered*.<sup>26</sup>

Para Young-Bruehl, dois acontecimentos foram cruciais para intensificar a participação de Hannah Arendt no movimento sionista. O primeiro foi a fuga de seu companheiro na época, Günther Stern, da Alemanha depois do incêndio criminoso do Reichstag, que fora utilizado como pretexto para uma série de prisões de comunistas; já o segundo acontecimento foram as medidas antijudaicas alemãs da primavera de 1933. Elizabeth Young-Bruehl traduz essa participação de Arendt no sionismo alemão em termos de “*necessidade de agir*, de resistir”.<sup>27</sup>

É essa “necessidade de agir” que repousa em toda a interpretação arendtiana do antissemitismo europeu. E se Arendt compreende o sionismo como uma reação<sup>28</sup> ao antissemitismo, esta é a razão de seu engajamento nas atividades reacionárias<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> CAMARGO, Cláudio. Guerras árabe-israelenses. In. MAGNOLI, D. (Org.). *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2009, pp.427.

<sup>26</sup> WATSON, 2001, p.69.

<sup>27</sup> (YOUNG-BRUEHL, 1997, p.104 – grifo nosso).

<sup>28</sup> WATSON, 2001, p.67: “A compreensão de Arendt do anti-semitismo e do sionismo como uma reação a isso era complexa e sofisticada [...]”.

Recrutada para coletar, ilegalmente, documentos na Biblioteca do Estado Prussiano que mostrassem a extensão da ação antissemita, Arendt partiu para a ação e, posteriormente, acabara presa por algum tempo.

Ao conseguir sua liberdade fugiu da Alemanha.<sup>30</sup> Algumas décadas depois, em sua entrevista a Günter Gaus em 1964<sup>31</sup>, ao ser questionada sobre o seu engajamento político, Arendt respondeu fazendo a seguinte observação: “[o horror nos campos de concentração] foi para mim um choque imediato, e a partir daquele momento me senti responsável. Isso significa que tomei consciência do fato de que não era mais possível contentar-se em ser espectador. *Procurei agir em vários campos*” (ARENDT, 1993, p.126 – grifo nosso).

Por fim, Young-Bruehl destaca que Arendt expressou “grande satisfação” por ter desempenhado alguma atividade no movimento sionista. E, não podendo ser acusada de “inocente”, sua realização a havia levado a “reconsiderar seu recém-encontrado senso de responsabilidade” (YOUNG-BRUEHL, 1997, pp.108).

Hannah Arendt preferiu agir do que se encontrar em estado de inércia, como uma espectadora. Mas não foi assim com as comunidades judaicas europeias, pelo menos não segundo a interpretação de Arendt, que se ocupa com a falta de ação dos judeus na primeira parte de *Origens do totalitarismo*. Ou seja, se Arendt pode se afirmar e se defender como judia em palavra e em ação, é por falta desta última que ela investigará a história recente de seu povo.

Em *Origens do totalitarismo* (1951) Hannah Arendt faz uma análise do antissemitismo entre o fim da Idade Média, por volta do século XV, e o Caso Dreyfus no século XIX. O livro começou a ser escrito em 1945 e sua publicação só ocorreria em 1951. Longe de querer simplesmente escrever uma continuidade histórica, o livro se encarrega de fornecer as bases para que os problemas políticos reais do século XX – envolvendo o regime stalinista e o nazismo da Alemanha – possam ser apurados e passíveis de respostas. A finalização do texto e a sua publicação se deram na efervescência dos primeiros anos da Guerra Fria.

---

<sup>29</sup> Algumas dessas atividades podem ser listadas: “Arendt dirigiu a filial parisiense da Juventude Aliyah [...] Em 1935, ela acompanhou um dos grupos em sua última visita a Israel [...] Ela também contratou Chanon Klenbort, o escritor judeu-polonês [...] ela esteve envolvida na monitorização da ala direita do anti-semitismo [...]” (WATSON, 2001, p.70 – grifo nosso).

<sup>30</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.106.

<sup>31</sup> ARENDT, A. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. H. Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p.123.

Mesmo sabendo que não é a pretensão de Arendt dar uma resposta definitiva sobre a origem ou a causa do totalitarismo, questões como “o que”, “por que” e “como pôde acontecer” o que aconteceu? permeiam a sua obra.

Watson (2001) enfatiza duas explicações do livro, sendo uma de cunho histórico e sociológico – que, em seu esboço original, descreve o surgimento da anomalia representada em três forças principais, a saber, antissemitismo, imperialismo e racismo (conceito que posteriormente ela substituiu por totalitarismo) – e outra explicação de ordem teórica, buscando compreender a natureza do totalitarismo “baseada na eliminação do indivíduo na sociedade de massas e na ideologia do terror”. É a partir dessas análises que Arendt nos fornece sua interpretação histórica da experiência dos judeus.<sup>32</sup>

No prefácio ao *antisemitismo* Arendt destaca que o antissemitismo não pode ser tomado em termos de continuidade histórica. E se, por um lado, deve-se fazer diferenciação entre a concepção de um “antissemitismo como ideologia leiga do século XIX” e um “antissemitismo como ódio religioso aos judeus” para se evitar equívocos, por outro lado, a fim de se fugir aos preconceitos, urge-se evitar definir o antissemitismo moderno como “versão secularizada” das superstições medievais.

Houve um hiato entre os fins da Idade Média, por volta do século XV, e a época moderna no fim do século XVI, marcado pela *indiferença* do povo judeu às questões e eventos políticos, e essa indiferença favoreceu o aparecimento de um antissemitismo que coincidiria com a formação do sistema de Estados-nações da Europa.

Se Arendt rejeita algumas teorias errôneas sobre a história judaica – enfatizaremos algumas a seguir –, ela admite pelo menos dois fatos reais a partir dos quais tais concepções foram elaboradas. Tratam-se, em primeiro lugar, do fato de que, depois da destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 de nossa Era, por Tito, os judeus nunca possuíram território nem Estado próprios, e, em segundo lugar, que os judeus sempre dependeram de autoridades não judaicas para a sua subsistência.<sup>33</sup>

No século XX a ideologia nazista não girou em torno do antissemitismo por acaso, e não há identidade entre o antissemitismo nazista e o “desenfreado nacionalismo xenófobo”, pois enquanto o antissemitismo moderno crescia, o nacionalismo tradicional

---

<sup>32</sup> WATSON, 2001, p.38.

<sup>33</sup> ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.19.

declinava. Muito pelo contrário, o que Arendt demonstra é um caráter político “supranacional” do regime nazista.<sup>34</sup>

Arendt observa que o clímax do antissemitismo aconteceu no momento em que os judeus perderam suas “funções públicas e a influência” e tudo o que lhes restara fora sua riqueza. Em outras palavras, os judeus possuíam riqueza, mas não tinham poder. E, para a autora, junto com a perda daquelas funções eles estavam a perder também a sua “utilidade geral”. Por isso Arendt assevera que: “Só a riqueza sem o poder ou o distanciamento ativo do grupo que, embora poderoso, *não exerce atividade política* são considerados parasitas e revoltantes, porque nessas condições desaparecem os últimos laços que mantêm ligações entre os homens” (ARENDR, 2012, p.28 – grifo nosso). E é com esse mesmo argumento que Arendt refuta o ponto de vista que defende que o ódio aos judeus foi uma reação à sua importância e poderio.

Hannah Arendt rejeita, ainda, duas teorias específicas do antissemitismo europeu. A teoria do “bode expiatório”, que defendia que os nazistas tinham a necessidade de escolher um grupo arbitrário para responsabilizá-lo pelos problemas da sociedade, levando-se assim os judeus às câmaras de gás e aos campos de concentração. Mas Arendt entende que se de fato o antissemitismo correspondesse a essa teoria, o bode expiatório poderia ter sido, nesse caso, qualquer outro povo, e os judeus, a vítima injustiçada, estaria isenta de sua “corresponsabilidade”, encorajando, assim, a complacência na correção do problema.

A outra teoria sustentava que os judeus eram “um povo eternamente oprimido”. Mas esse pensamento situaria o antissemitismo em um processo natural de um problema eterno, cujo genocídio judeu poderia ser justificado sem maiores argumentos.

E foi por confundir o moderno antissemitismo, secular e niilista, com o antigo e religioso que muitos historiadores adotaram essa perigosa teoria. Pois o perigo dessa tese consiste na possibilidade de usá-la a fim de absorver, inclusive, criminosos antissemitas.<sup>35</sup>

Ao mencionar a “corresponsabilidade” dos judeus, não significa, como salienta Karin Fry, que Arendt responsabilizaria os judeus pelo Holocausto. Contudo, o que ela

---

<sup>34</sup> ARENDR, 2012, p.26.

<sup>35</sup> ARENDR, 2012, p.31-33.

nos apresenta é a estranha posição dos judeus europeus, por jamais terem sido assimilados efetivamente e em nunca ter buscado “plenos direitos políticos”.<sup>36</sup>

Contudo, Arendt sustenta que a teoria do bode expiatório é verossímil se se considerar que a vítima é inocente “porque nada fez ou deixou de fazer que tenha alguma ligação com o seu destino”, eliminando-se desta forma a sua responsabilidade.<sup>37</sup> Mas, deixando-se por ora essas teorias, o que Arendt tenta mostrar é que houve negligência e inação intrínsecas à história dos judeus europeus. E isso por causa dos privilégios e favores políticos.

Ao serem favorecidos por cortes aristocráticas medievais, com garantias de certos privilégios e favores políticos, em troca de empréstimos financeiros à monarquia e a aristocracia, os judeus foram considerados um grupo separado e sem plenos direitos políticos. Entretanto, esses privilégios especiais deixariam seu futuro político incerto. Só que, com o surgimento do Estado-nação e a queda da monarquia, o valor material dos judeus para o Estado desapareceu. O Estado, não mais se sentindo responsável por manter o bem-estar dos judeus, acabou favorecendo o aparecimento de um antissemitismo que possibilitou a aceitação futura da ideologia nazista.<sup>38</sup>

Mas a crítica da ação não foi voltada apenas aos judeus. Vale lembrar que Arendt resistiu ao título de filósofa<sup>39</sup> por perceber que o pensamento filosófico e a ocupação com a metafísica, que é o papel do filósofo, requerem solidão, e o pensador profissional poderá se perder no isolamento pensando a política apenas como uma forma de assegurar a liberdade de poder se abster completamente do espaço público.

Durante a Segunda Guerra Mundial Hannah Arendt era estudante de filosofia e percebeu que algumas das mentes brilhantes alemães, como Martin Heidegger, calaram-se diante das atrocidades perpetradas pelo Partido Nacional Socialista Alemão dos Trabalhadores. Daí que esta indiferença, ou negligência, frente aos assuntos políticos a levou a optar por ser reconhecida como uma teórica política.<sup>40</sup>

O que queremos enfatizar com esse percurso biográfico de Hannah Arendt é que em algum momento ela agiu no espaço público, e descobriu por si mesma na prática o

---

<sup>36</sup> FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo F. Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.25.

<sup>37</sup> ARENDT, 2012, p.30.

<sup>38</sup> FRY, 2010, p.25.

<sup>39</sup> Quando, numa entrevista concedida a um canal de televisão alemã, em outubro de 1964, Günter Gaus menciona o fato de Hannah Arendt desempenhar um “papel no círculo dos filósofos”, Arendt protesta: “não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício [...] é a teoria política” (ARENDT, 1993, p.123 – grifo nosso).

<sup>40</sup> FRY, 2010, p.57.

que mais tarde desvelaria em teorias, na esfera do pensamento. Contudo, acreditamos que a falta de ação engendrada pelos judeus europeus e pelas massas nos regimes totalitários foi um dos grandes problemas da filosofia política de Hannah Arendt. O outro grande problema – agora de cunho teórico – que podemos apontar é a concepção da política como fabricação.

### 1. O aspecto instrumental da política

A fim de compreendermos o conceito de autoridade julgamos indispensável primeiramente recorrermos as distinções dos conceitos de poder e violência, que, para todo efeito, parecem ser uma das peculiaridades do pensamento político de Hannah Arendt.

Já em *A condição humana*, obra de 1958, Hannah Arendt levanta o problema da “substituição da ação pela fabricação”, destacando que a denúncia da inutilidade da ação e do discurso políticos antecede à idade moderna.

A “substituição” significa a aplicação dos critérios das atividades de produção humanas ao âmbito da política. Essa aplicação, como nos lembra Eduardo Jardim (2011), causou danos à filosofia política. Assim, podemos destacar duas ordens desses danos: a rejeição da pluralidade da experiência política e a tentativa de controlar a espontaneidade e imprevisibilidade da ação do homem.<sup>41</sup>

Para Arendt, enquanto a atividade produtiva significa a realização de um desígnio – o domínio da relação de meios e fins para a realização de um fim determinado –, a ação, que define a política, encerra em si certa imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato. Ao longo da história, homens de ação e pensadores acabaram por procurar um substituto para a *ação*, com o objetivo, justamente, de eliminar a imprevisibilidade, acidentalidade, dos negócios humanos. A filosofia é justamente um destes esforços, pois é ela que orienta os argumentos platônicos contra a democracia e a natureza da política.<sup>42</sup>

Se a ação é marcada por acidentalidade e precariedade, é porque a ação não é uma atividade qualquer, mas ela é a ação humana plural, isto é, marcada pela pluralidade. Agir é agir junto a outros, de modo que, aquele que age, jamais age sozinho. A ação,

---

<sup>41</sup> JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.80.

<sup>42</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p.273.

portanto, significa pluralidade, pluralidade de agentes, mas também de pontos de vista. Ora, é esta pluralidade que é a razão da acidentalidade, do caráter imprevisível da ação. Mas também porque se apresenta em um contexto de pluralidade, a ação define o seu espaço como o espaço público: ela fala do público e é o público que, a rigor, age.

Assim, se essa pluralidade for extirpada, com ela também o será o espaço público. Ora, a melhor forma de eliminar essa pluralidade seria substituí-la pelo governo de um só, seja monarquia, tirania ou democracia enquanto corpo coletivo constituído pela maioria. O que Arendt assevera é que se o rei-filósofo de Platão ou alguns dos tiranos da história tivessem êxito em seus intentos, teriam em comum, para além de sua crueldade, o banimento dos cidadãos do espaço público, incentivando-os a se dedicarem apenas aos assuntos privados. Assim, eles deixariam ao governante, àquele que sabe, os assuntos políticos.

Entretanto, o *background* desse problema da fuga do cidadão da política para a esfera privada da vida é “o conceito de governo [*rule*], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer”<sup>43</sup>. Acontece que governar e ser governado, comandar e obedecer, como a relação entre o senhor e o escravo subjaz à impossibilidade de ação. Arendt acrescenta que, além de o rei-filósofo ser aquele que sabe e por isso mesmo está apto a governar – ditando leis aos súditos que estão na obscuridade da caverna –, o conceito de governo de Platão foi reforçado pela interpretação do governo em termos de “produção e fabricação”.

E Arendt acredita que foi uma desconfiança da ação que levou os teóricos, desde os antigos, a procurarem a substituição da ação política pelo governo.<sup>44</sup> Como observa Torres (2013), “Platão buscou transpor a experiência da vida doméstica, onde o senhor sabe o que fazer mas não age, cabendo aos escravos a execução das ordens, para o domínio da pólis”.<sup>45</sup>

Platão percebeu que a distinção entre o saber e o executar é constitutiva da experiência da fabricação, cujo processo ocorre em dois momentos, o da percepção da forma, e o da utilização dos meios e da execução. E essa experiência de fabricação seria importante para conferir solidez aos assuntos humanos. Daí sua filosofia estar apoiada

---

<sup>43</sup> ARENDT, 2014, p.275.

<sup>44</sup> ARENDT, 2014, p.275.

<sup>45</sup> TORRES, A. P. R. *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p.93.

na doutrina das ideias. Pois, assim como o artesão imprime suas regras e padrões e o escultor faz a estátua, também o rei-filósofo aplicaria as suas ideias, transformadas em leis, e *faria* a cidade.<sup>46</sup>

Conforme nos lembra Jardim (2011), Hannah Arendt observou que, como todo processo produtivo se organiza visando alcançar um determinado resultado, ele corresponde ao domínio do cálculo, do planejamento e da previsibilidade. No processo produtivo não há espaço para a imprevisibilidade, e o produto final desse processo ganha mais relevância do que a própria atividade que o produziu. Se lembramos que toda “atividade produtiva é uma intervenção que transforma uma matéria dada, com o recurso de instrumentos”, perceberemos que toda intervenção dessa ordem encerra certo grau de violência, pois “é preciso destruir uma árvore para fazer uma mesa, por exemplo”<sup>47</sup>.

Para Hannah Arendt, foi a interpretação da ação como produção e fabricação que influenciou a tradição de pensamento político; e como o processo de fabricação contém certo elemento de violência, a idade moderna, e não a antiguidade, ao eleger o *homo faber* – o fazedor de instrumento – no lugar do *animal rationale* – homem da contemplação e da razão –, inseriu no campo político uma espécie de glorificação da violência. Nesse sentido, as revoluções modernas são os maiores exemplos daqueles que combinaram o “antigo entusiasmo romano da fundação” com a possibilidade de se *produzir* um novo corpo político.<sup>48</sup>

Além da violência, outro aspecto dessa análise se encontra na característica do isolamento do ato de fabricar. Pois, a fim de se dedicar à execução de sua obra, o *homo faber* se isola; e, conforme nos lembra Eduardo Jardim, Hannah Arendt faz analogia entre a imagem do autor, que se dedica ao processo de confecção do produto no seu isolamento, e o tirano que isolado comanda os negócios políticos.

Não obstante, tanto o isolamento do tirano na Antiguidade, quanto o ideal de soberania das teorias modernas do Estado, ou a ideia contemporânea da humanidade do “único autor da história”, são concebidas por Arendt como doutrinas antipolíticas, por desprezarem a dimensão da pluralidade da ação humana, substituindo-a, consciente ou inconscientemente, pelo isolamento.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> ARENDT, 2014, p.279.

<sup>47</sup> JARDIM, 2011, p.84.

<sup>48</sup> ARENDT, 2014, p.282.

<sup>49</sup> JARDIM, 2011, p.81.



Contudo, a substituição da ação pela fabricação inseriu no pensamento político a categoria de meios e fins em termos de instrumentalidade. Por isso, Arendt adverte que “Enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos” (ARENDR, 2014, p.284). Desta forma, no pensamento político de Hannah Arendt a instrumentalidade não pode ser característica do poder, pois, como veremos mais à frente, é a violência que possui um caráter instrumental.

A reflexão sobre a distinção entre poder, autoridade e violência começou com a participação de Hannah Arendt no encontro de intelectuais de Nova York, o *Theater for Ideas*, em 1967. Mas os eventos que inspiraram as *Reflexões Sobre a Violência*, de 1969, foram precisamente os movimentos estudantis e as greves dos operários, da primavera de 1968 na França<sup>50</sup>. Pois Arendt buscava compreender a efetividade da ação não violenta nos movimentos e alertar para o perigo da equiparação entre poder e violência nos manifestos da nova esquerda norte-americana.<sup>51</sup>

Hannah Arendt observou que a tradição da ciência política<sup>52</sup> confundiu algumas terminologias do campo da política, como, por exemplo, “poder”, “vigor”, “força”, “autoridade” e “violência”, tratando-as como sinônimos e desconsiderando o uso correto desses termos cuja distinção transcende a perspectiva histórica.<sup>53</sup> A equiparação dos conceitos de poder e violência teria uma forte influência “da velha noção do poder absoluto, que acompanhou o surgimento do Estado-nação europeu soberano” e da terminologia grega antiga que definia as várias formas de governo como domínio – o domínio de um na monarquia ou da minoria na oligarquia ou dos melhores na aristocracia ou da maioria na democracia –, sendo reforçada pela “concepção imperativa da lei” da tradição judaico-cristã, cuja essência repousava na “simples relação de comando e obediência”.

Como a modernidade teve dificuldade em distinguir essas palavras-chave da terminologia política, o entendimento do político como governo, em que os assuntos

---

<sup>50</sup> JARDIM, 2011, p.84: “O ensaio opõe-se à tendência comum nos movimentos de esquerda dos anos 1960 de legitimar a violência como instrumento de libertação das populações exploradas do Terceiro Mundo e de dar continuidade, por uma via mais radical, às reivindicações da revolta estudantil de maio de 1968”.

<sup>51</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.362.

<sup>52</sup> Fica clara, para nós, esta preocupação de Arendt quando lemos o texto da palestra “Política como vocação”, de Max Weber. A sua definição de Estado, como domínio, evoca a legitimidade da violência: “o Estado consiste em uma relação de dominação do homem pelo homem, com base no instrumento da violência legítima” (cf. WEBER, M. *Ciência e Política*: duas vocações. Trad. Jean Melville. São Paulo - SP: Editora Martin Claret, 2009, p.61).

<sup>53</sup> ARENDT, 2011, p.59.

públicos são reduzidos à questão do domínio, foi mantido na ciência política contemporânea. É por isso que a filósofa propõe uma outra definição desses conceitos.

Segundo Arendt, “O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (ARENDDT, 2011, p.60). Dizer que alguém está no poder é apenas uma maneira de falar que um certo número de pessoas o empossou para agir em seu nome. Também, manter o grupo, que originou o poder, unido é importante para que o seu poder seja preservado.

Segundo Arendt, quando os homens das revoluções do século XVIII se basearam na Constituição de uma isonomia ateniense ou em uma *civitas* romana da Antiguidade para constituírem uma república, eles de fato pensavam em um domínio, mas não do homem sobre o homem, e sim um “domínio da lei, assentado no poder do povo”. E se eles falavam em obediência, esta obediência às leis significava “apoio às leis para as quais os cidadãos haviam dado seu consentimento”. Tal apoio não pode ser inquestionável, e tratando-se de confiabilidade ele não pode alcançar a “obediência inquestionável”. Assim, é o “apoio do povo que confere poder às instituições do país”, instituições políticas que são, todas elas, “manifestações e materializações do poder”<sup>54</sup>.

Em *A Condição Humana* (2014) Hannah Arendt observa que a palavra “poder”, no sentido da *dynamis* grega e da *potentia* latina, indica certo caráter de “potencialidade”. E diferentemente do vigor e da força, que são mensuráveis, imutáveis e confiáveis<sup>55</sup>, o poder é sempre “um potencial de poder”. Talvez mais importante ainda, essa potencialidade se remete ao estar junto, à convivência entre os homens, do modo que o poder é sempre algo que se exerce em conjunto. O indivíduo que se isolar e não participar dessa convivência, torna-se impotente.<sup>56</sup> Desta forma, se o poder deve ser compreendido como uma ação em grupo e não como uma propriedade de um indivíduo, quando adjetivamos alguém como “poderoso”, fazemo-lo apenas metaforicamente, caso contrário deveríamos usar o termo “vigoroso”.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> ARENDT, 2011, p.57.

<sup>55</sup> Hannah Arendt menciona a história de Davi e Golias alegando que “só é verdadeira como metáfora [...] na luta entre dois homens, o que decide é o vigor, não o poder, e a sagacidade, isto é, a força do cérebro, contribui materialmente para o resultado não menos que a força muscular” (ARENDDT, 2014, p.248.) – Eis a mensurabilidade, a imutabilidade e a confiabilidade do vigor e da força.

<sup>56</sup> ARENDT, 2014, p.248.

<sup>57</sup> ARENDT, 2011, p.61.

O vigor é aquela propriedade que, sendo inerente ao sujeito, diz respeito ao seu caráter. Assim, o vigor é uma singularidade do indivíduo que pode ser sobrepujado por outros quando se juntarem com o intuito de arruiná-lo apenas por causa de sua independência. Neste sentido, o vigor está inserido, fenomenologicamente, entre o poder e a violência, sendo que a violência pretende com seus implementos, em último caso, substituí-lo.<sup>58</sup>

A palavra “força”, porém, não é tão relacionada aos termos “poder” e “vigor” para se referir à fenômenos no campo político, geralmente utilizam-na como sinônimo de violência. Isto ocorre porque “força” é um termo frequentemente utilizado em discursos nos quais o contexto em que a violência aparece tem a ver com um meio de coerção. Mas Arendt sugere que força seja “reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*)”, devendo “indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais”<sup>59</sup>.

O quarto conceito que Arendt se debruça é o de autoridade. Suas especificidades não podem ser confundidas nem com o vigor individual, por ser uma qualidade independente e intrínseca ao sujeito, nem com o poder do grupo, porque pressupõe uma relação entre iguais. Hannah Arendt destaca que a “autoridade” é um termo carregado de muitos enganos quando utilizado para se referir a fenômenos. É “um termo do qual se abusa com frequência”<sup>60</sup>, e um desses abusos é quando se busca definir um governo autoritário comparando-o com a tirania, a ditadura ou o domínio totalitário<sup>61</sup> – distinções que veremos mais à frente.

Desta forma, Hannah Arendt distingue três tipos de autoridade. Uma de cunho pessoal, como a autoridade exercida pelo pai sobre a criança ou pelo professor sobre o seu aluno, outra que pode ser investida em cargos políticos, como no Senado Romano, e por fim, uma autoridade investida em cargos hierárquicos da Igreja.

Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável; nem a coerção nem a persuasão são necessárias [...]. Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada (ARENDDT, 2011, p.62 – grifo nosso).

---

<sup>58</sup> ARENDT, 2011, p.63.

<sup>59</sup> ARENDT, 2011, p.61.

<sup>60</sup> ARENDT, 2011, p.61.

<sup>61</sup> ARENDT, 2011, p.62 – Cf. “nota 71”.

Segundo Hannah Arendt, a autoridade é necessária numa sociedade, e frequentemente em algumas comunidades organizadas o poder institucionalizado “aparece sob a forma da autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e inquestionável”. Aqui Arendt toma como exemplo o relato de um ocorrido em Nova York quando toda uma linha de trem colapsou apenas porque os passageiros se recusaram a obedecer às autoridades do trânsito quando pediram para que evacuassem o trem defeituoso. É assim que surge a dificuldade de se empregar às palavras “poder”, “autoridade” e “violência” a fenômenos distintos, pois, se se pensar o poder em termos de mando e obediência, que são especificidades do conceito de autoridade – por causa do reconhecimento inquestionável –, a tendência que se segue é “equiparar poder e violência”. Mas, diferentemente do poder que, como já vimos acima, depende do consentimento e do apoio do cidadão numa sociedade, a autoridade exige apenas a obediência, o reconhecimento inquestionável na relação hierárquica, dispensando, portanto, a coerção e a persuasão para isso.<sup>62</sup>

A violência, porém, distingue-se do poder e da autoridade porque ela possui um caráter instrumental. Mas ela se aproxima fenomenologicamente do vigor pelo fato de seus implementos, suas armas, serem “planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (ARENDR, 2011, p.63). No âmbito da política ela deve ser tratada como um fenômeno em si mesmo. Entretanto, Arendt destaca que os teóricos da política, da esquerda à direita, entenderam a violência como uma forma de poder. Mao Tsé-tung, por exemplo, afirmou que “o poder brota do cano de uma arma”, Marx interpretou a violência como uma parte necessária – ainda que secundária – do ato revolucionário, e Sartre defendeu que o homem recria-se a si mesmo por meio da violência.<sup>63</sup>

Posto que o poder de um grupo é sustentado pelo apoio mútuo de seus associados, ele depende do número de pessoas que adere a causa; já a violência, porque se assenta no implemento de armas, pode ser independente de números. “A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos. E essa última nunca é possível sem instrumento”. Tomando como exemplo um dissidente entre os estudantes da universidade alemã, Arendt afirma que seria um engano acreditar na alegação corrente de que “uma ínfima minoria desarmada interrompeu com sucesso, *por meio da violência – gritando, tumultuando etc.* –, amplas salas de aula, cuja

---

<sup>62</sup> ARENDR, 2011, p.62.

<sup>63</sup> ARENDR, 2011, p.26-27.

maioria esmagadora votara pelos procedimentos normais de ensino”<sup>64</sup>. O engano decorre da equiparação entre gritos e tumultos com violência, pois esta última se constitui com a ajuda do instrumento, a utilização de armas.

Ao examinar a interpretação de Habermas sobre a concepção de poder arendtiana, Adriano Correia (2014) atenta para a dificuldade de se encontrar, no pensamento político de Arendt, o lugar da violência no fenômeno revolucionário, tal como o lugar da violência na “coerção necessária à conservação das instituições que se materializaram na fundação da comunidade política” (CORREIA, 2014, p.163). Sendo assim, Correia observa que:

Ela [Arendt] admite, não obstante, que frequentemente a violência é um meio de “dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública”. Seguramente *a violência é eficaz também para atingir propósitos pontuais*, mas na medida em que ela não é capaz de promover causas, de fundar perspectivas ou acordos, envolve sempre o risco de que ao eventual fracasso em seu propósito os próprios meios sobreponham-se ao fim e que o resultado mesmo da violência seja mais violência (CORREIA, 2014, p.163 – grifo nosso).

Cabe-se ressaltar, porém, que recorremos a essas distinções a fim de enfatizar que não é a política que possui caráter instrumental, como queria a tradição do pensamento político, desde Platão, quando substituiu a ação pela fabricação, e sim a violência, antipolítica por natureza, que possui certa dependência do instrumento.

O que Arendt deixa claro é que poder e violência são termos e conceitos antitéticos, pois “cada diminuição no poder é um convite à violência” (ARENDR, 2011, p.108). E se é a impotência que gera a violência, presume-se que foi a diminuição do poder e a glorificação da violência, em termos de terror, que consolidou por algum tempo os governos totalitários.

Contudo, à ascensão e queda dos governos totalitários seguiu-se o medo da guerra nuclear, as ditaduras e a completa desconfiança da política. Foi desta forma que em meados dos anos 1950 a situação no Ocidente era de “um ambiente marcado pelo ressentimento da política e a liberdade era vista como dissociada dela”.<sup>65</sup> Tornava-se razoável, então, a pergunta pelo sentido da política.

## 2. A questão do sentido da política

Entre os artigos de Arendt escritos em alemão, há um que faz parte dos *papers* que estão na Biblioteca do Congresso, em Washington, que deveria servir de prefácio a um

---

<sup>64</sup> ARENDR, 2011, p.58.

<sup>65</sup> JARDIM, 2011, p.68.

texto mais amplo. Ele foi inserido em uma compilação feita em 1993 para a edição brasileira, que recebeu o nome de *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trata-se de um ensaio cujo título é bastante sugestivo, dada a situação da época<sup>66</sup> na qual ele foi escrito: “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”.

Para a pergunta pelo sentido da política, Hannah Arendt dá uma resposta simples e contundente: seu sentido é a liberdade<sup>67</sup>. Mas, tal simplicidade subjaz ao seu caráter histórico, pois quando Arendt fala de liberdade, ela tem em mente a liberdade antiga, tornando a resposta óbvia dentro desse quadro de referência pré-estabelecido pela autora. Entretanto, a situação muda quando se leva em conta toda a experiência totalitária do século XX. Aí a pergunta tende a ficar mais agressiva e com um tom desesperador: “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”.

Eduardo Jardim (2011) observa que o público alvo de Arendt era composto por pessoas que já tinham uma resposta negativa para essa pergunta. Desta forma:

[...] a política aparecia para o público em geral não como uma atividade com um sentido em si mesma, mas como um instrumento para assegurar a concessão dos benefícios sociais, tal como ocorria nos países ricos da Europa e da América do Norte e como deveria acontecer no resto do mundo. Para os que defendiam essa posição, a política ficava subordinada às necessidades sociais. (JARDIM, 2011, p.71)

Foi essa subordinação da política às necessidades, como observa Jardim, que levou a um certo esvaziamento da vida política. Entretanto, Hannah Arendt lista dois eventos que a levaram a perguntar se a política “ainda tem” um sentido – e não “qual” o sentido da política.

O primeiro evento corresponde ao fato de que as formas de governo totalitárias politizaram a vida privada dos homens, resultando na perda de suas liberdades; o ressentimento, por conseguinte, levou-os à dúvida da compatibilidade entre política e liberdade. O segundo foi atribuir ao Estado a possibilidade de aniquilar a existência humana, e de toda a vida sobre a terra, por causa de seu monopólio sobre o desenvolvimento tecnológico da força bélica nuclear. O clima de tensão provocado pela chamada Guerra Fria fazia parecer que a qualquer momento uma catástrofe nuclear

---

<sup>66</sup> Sabemos que a data exata do texto não é conhecida (cf. nota 1, de ARENDT, 1993, p.117), mas que se trata de uma produção do fim da década de 1950 (JARDIM, 2011, p.68).

<sup>67</sup> Por uma questão de construção de nosso texto e de organizações de nossas ideias, preferimos deixar para aprofundar o conceito de liberdade no segundo capítulo. Mas já adiantaremos que quando Arendt fala em liberdade, ela não está a falar do *livre-arbítrio*, uma liberdade na esfera do pensamento, tampouco ela se volta para as liberdades do jusnaturalismo modernos. Por liberdade Arendt se refere às experiências políticas da antiguidade grega e romana.

provocaria o fim de tudo e todos sobre a terra. Instaurava-se assim a desconfiança da relação entre a política e a preservação da vida.

Mas, a despeito de qualquer desconfiança, e levando-se em consideração apenas a relação entre política e preservação da vida, se na antiguidade a opinião comum era a de que o sentido da política era a liberdade, na modernidade o foco mudaria rigorosamente de lugar, pois a esfera política passaria a ser o lugar onde as provisões vitais sociais e a produtividade do livre desenvolvimento social deveriam ser asseguradas.<sup>68</sup>

Assim, segundo Arendt, a preocupação do século XX com a preservação da vida – frente a experiência com os regimes totalitários, e com a politização da esfera privada dos homens – era uma questão de primeira grandeza. Porém, não foi pelos contemporâneos que a preocupação com a preservação da vida fora inserida no âmbito público, mas pelos homens dos séculos anteriores, quando utilizaram essa preocupação a fim de legitimar suas teorias e ações políticas.

Com isso, porque a ocupação da política se restringiu ao problema da preservação da vida, a própria política começou a perder o seu sentido.<sup>69</sup> E Hannah Arendt acrescenta que, dada essa falta de sentido da política, esse problema só poderia ser resolvido por meio de um milagre.

Tendo em vista que as formas totalitárias de governo são a expressão mais clara da ruptura com a concepção antiga de liberdade, e que a liberdade a que Arendt se refere corresponde à ação dos homens na esfera política, parece-nos imperioso investigar mais profundamente qual a essência do governo totalitário, em que ele se distingue das formas clássicas de opressão política e que fonte de autoridade legitima as suas leis.

### **3. O problema da fonte de autoridade das leis totalitárias**

Na Alemanha, em meados da década de 1950, Hannah Arendt elaborava um estudo de crítica ao marxismo, cujo conteúdo se inseria na polêmica anticomunista que emergia nos Estados Unidos. O texto que comporia o quarto capítulo de um livro – que, curiosamente, nunca foi finalizado – resultou no epílogo de *As origens do totalitarismo* reeditado em 1958, e levou o nome de “Ideologia e terror”.<sup>70</sup> Neste texto Arendt tenta

---

<sup>68</sup> ARENDT, 1993, p.118.

<sup>69</sup> ARENDT, 1993, p.119.

<sup>70</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.254.

mostrar em que consiste o domínio totalitário e qual a fonte de autoridade de sua nova noção de lei.

Para Hannah Arendt, o que diferencia essencialmente o totalitarismo das outras formas de opressão política, como despotismo, tirania e ditadura, é que seu exercício de poder acaba destruindo as tradições sociais, legais e políticas no lugar em que se instala.

O totalitarismo não é meramente o resultado do fracasso das forças políticas tradicionais, não tem uma “natureza” no sentido das definições históricas das formas clássicas de governo, e dizer que ele não possui precedentes na história não iria ao cerne da questão. Na verdade, o que Arendt destaca com muita ênfase é a peculiaridade do tratamento às leis por essa nova espécie de governo.

Tomando como modelo os totalitarismos soviético e alemão, Arendt observa que se, por um lado, eles rejeitaram<sup>71</sup> as leis positivas, por outro, eles operavam sob a orientação das “leis da Natureza ou da História”; que além de legitimar os seus governos eram, também, a fonte de autoridade das leis positivas.

Por desafiar as leis positivas, o totalitarismo se julga uma forma superior de legitimidade que tem relação direta com as próprias fontes, e prescindindo do critério de certo e errado, que é a própria justiça, executa diretamente a lei da Natureza ou a lei da História visando o “produto final da humanidade”.<sup>72</sup>

Os antigos entendiam que a Natureza ou a Divindade, que eram eternos e imutáveis, constituía a fonte de autoridade das leis positivas. E estas leis positivas eram responsáveis por estabilizar as ações dos homens, cujo movimento acabava por deixá-las mutáveis e inconstantes. Entretanto, as leis positivas, por provir de fontes imutáveis e eternas, possuíam certa permanência em comparação com as ações dos homens.

O que Arendt observa é que no totalitarismo todas as leis perderam seu caráter estabilizador e se tornaram leis de movimento.<sup>73</sup> E como nota Eduardo Jardim, na “tradição do pensamento político ocidental, a lei foi vista como um meio de fixar os limites entre os indivíduos em uma determinada sociedade e, também, de regular os contatos entre eles”<sup>74</sup>. Eis um exemplo de estabilidade empregada pelas leis positivas

---

<sup>71</sup> Arendt lembra que os soviéticos desafiam a sua Constituição de 1936, que eles mesmo criaram, e que os alemães trataram a Constituição de Weimar com indiferença sem necessariamente aboli-la (cf. ARENDT, 2012, p.613).

<sup>72</sup> ARENDT, 2012, p.614.

<sup>73</sup> ARENDT, 2012, p.615.

<sup>74</sup> JARDIM, 2011, p.38.



Em sua investigação, Arendt se encarrega em mostrar que o que subjaz ao conceito de lei de natureza nazista é o darwinismo, e que a ideia de lei da história bolchevista, por sua vez, repousa no materialismo histórico da luta de classes.

Para Darwin, o homem seria um “produto final” e seu fim estaria para além da espécie humana atual<sup>75</sup>, já em Marx, a sociedade seria um gigantesco movimento histórico que se dirigiria, obedecendo a sua própria lei dinâmica, para o fim dos tempos históricos. Assim sendo, o primeiro inspirou a crença nazista das leis raciais como reflexo da lei da natureza, e o segundo, a crença bolchevista na luta de classes como reflexo da lei da história.

Essa análise de Arendt nos faz lembrar o que Foucault constatou na modernidade e chamou de racismo de Estado pela “biopolítica”. Pois, ao que parece, o controle do Estado sobre a vida do sujeito não foi totalmente instaurado no século XX, mas, por volta do século XVIII quando o racismo de Estado passou a exercer o poder de fazer viver e fazer morrer.

Em sua *aula de 17 de março de 1976*, Foucault observa que o conceito de raça reapareceu no cenário político moderno como “racismo de Estado”.<sup>76</sup> E um dos fenômenos fundamentais do século XX foi a *estatização do biológico*, que, como destaca Giovana Temple (2013), diz respeito a uma estratégia de poder que não é mais exercida enquanto soberania, mas *biopolítica*<sup>77</sup>, isto é, uma tomada de poder sobre a vida biológica do homem.

A teoria clássica de soberania<sup>78</sup> serve de pano de fundo para as análises de Foucault, tendo em vista que o direito de vida e de morte eram seus principais atributos. E este estranho direito quer dizer que, em última instância, o Estado pode “fazer morrer e deixar viver”. Significando que vida e morte, longe de serem fenômenos puramente naturais, fazem parte do poder político.<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Em seu livro sobre o darwinismo, o evolucionista Antônio Vireira argumenta que existe uma pergunta que a teoria da evolução não responde, é o “para quê da nossa presença no mundo”. E, ao prosseguir em sua explanação, ele expõe certo pessimismo do evolucionismo quanto a existência humana: “surgimos por um acaso evolutivo recente, a partir de ancestrais que exploram novas condições ecológicas e renovados recursos que se lhes abriram, sem outra razão nem finalidade; e *estamos destinados à extinção*, como qualquer outra espécie, *desde que não consigamos adaptar-nos às condições sempre mutantes do meio-ambiente*” (VIEIRA, A. B. *A evolução do darwinismo*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2009, p.13).

<sup>76</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>77</sup> TEMPLE, G. C. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas-BA: UFRB, 2013, p.236.

<sup>78</sup> Foucault faz uma tomada do século XVIII nesta análise.

<sup>79</sup> FOUCAULT, 1999, p.286.

Se tomado nestes termos, o cidadão não seria, quanto aos seus direitos de vida e de morte, nem vivo nem morto, mas neutro, pois a garantia de vida e de morte repousaria na vontade do soberano. Mas Foucault ressalta que esse direito do soberano sobre a vida e a morte é contraditório, pois ele não possui o poder de “fazer viver” como tem o poder de “fazer morrer”.

Na verdade, é por ele poder matar que seu direito afeta a vida. Desta forma, o soberano exerce direito sobre a vida por ele poder matar. E esse “direito de espada” demonstra certa dissimetria, pois ele não tem o direito de fazer morrer e fazer viver, nem o direito de deixar morrer e deixar viver, mas apenas o direito de “fazer morrer” e deixar viver.<sup>80</sup>

Entretanto, o que Foucault percebe é que surge no século XIX um complemento desse velho direito de soberania. Esse “direito novo” tem, inversamente, a capacidade de fazer viver e deixar morrer.<sup>81</sup>

Foucault destaca que no campo do pensamento político foi a teoria contratualista de Hobbes que primeiro viu a importância do poder sobre a vida. E isso porque o contratante via no poder absoluto do soberano<sup>82</sup> o meio de eliminar o perigo e suprir as suas necessidades vitais. Conclui-se que é “‘para poder viver’ que os súditos constituem um soberano”.<sup>83</sup>

Deixando as teorias políticas, por ora, o autor retomará nessa análise o poder disciplinar exercido sobre os corpos dos indivíduos, basicamente nos séculos XVII e XVIII, por meio do sistema de vigilância e tecnologia disciplinar do trabalho. Mas foi nos meados do século XVIII que Foucault viu aparecer uma outra tecnologia de poder que não a disciplinar. Essa nova técnica, ao invés de se dirigir ao “homem-corpo”, será voltada ao “homem-vivo”.<sup>84</sup>

Agora, voltando-se para a “multiplicidade dos homens”, e não mais para o corpo do indivíduo, essa nova técnica visa o “homem-espécie”, e Foucault a denomina “‘biopolítica’ da espécie humana” (FOUCAULT, 1999, p.289). Nesses termos, o que se torna o alvo do controle dessa técnica é o aspecto total da vida do homem, dentre eles, a natalidade e a mortalidade. E, na medida em que a influência tecnológica começa a

---

<sup>80</sup> FOUCAULT, 1999, p.287.

<sup>81</sup> FOUCAULT, 1999, loc. Cit.

<sup>82</sup> Haveremos de aprofundar melhor o conceito de “soberania” nos próximos capítulos, dada a sua importância para nossa dissertação.

<sup>83</sup> FOUCAULT, 1999, p.288.

<sup>84</sup> FOUCAULT, 1999, p.289.

determinar os processos biológicos e orgânicos, temos que a medicina se torna “uma técnica política de intervenção”.

Contudo, dada a capacidade óbvia da medicina exercer o poder sobre a vida fazendo viver, o que se deve interrogar com Foucault é “como exercer o poder da morte, num sistema político centrado no biopoder? ” (FOUCALT, 1999, p.304). E a resposta é dada: por intermédio do racismo.

Para Foucault, foi o surgimento do *biopoder* que inseriu o racismo no sistema fundamental do Estado. E a expressão mais vívida do racismo é a intromissão de uma cisão no domínio da vida, a decidir “entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCALT, 1999, p.304). Com efeito, o filósofo descreve a relação do racismo com o exercício do *biopoder* nos seguintes termos:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico [...]. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCALT, 1999, p.305 – grifo nosso).

Assim, é essa relação racista de tipo biológico que garante a função assassina do Estado, isto é, o “direito de matar”. Segundo essa análise de Foucault, o que subjaz ao racismo de Estado é “o evolucionismo”. Tal afirmação soa familiar para nós, dada a constatação que Arendt faz da influência do darwinismo no sistema do governo totalitário alemão. Mas, como Foucault está se referindo ao século XIX, fica mais evidente que o processo de racionalização da violência racista e de justificação do terror nazista foi sistematicamente lento e eficaz.

O que Foucault destaca é que o evolucionismo não foi apenas “uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político”, mas uma forma de se pensar conflitos, condenação à morte, luta e o perigo de morte. E o autor continua: “Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? *Através dos temas do evolucionismo*” (FOUCALT, 1999, p.307 – grifo nosso).

Como pondera Temple (2013), Foucault não foi o único a analisar os efeitos deste racismo sustentado pelo pensamento evolucionista<sup>85</sup>. A despeito de suas diferenças, que não haveremos de mencionar aqui, tanto Foucault quanto Arendt parecem concordar

---

<sup>85</sup> TEMPLE, 2013, p.237.

que a forma de guerra mudou substancialmente no século XX, pois ambos os filósofos reconhecem que agora o alvo do poder bélico e da engenhosidade assassina do Estado nazista não é mais o adversário político, e sim uma outra raça.

Foucault acrescenta que o direito de vida e de morte no Estado nazista ultrapassa a ação estatal quando o vizinho pode denunciar o comportamento do outro vizinho, suprimindo-o efetivamente. Por fim, quando Adriano Correia faz seu “percurso com Agamben”, ele sustenta que Foucault e Arendt jugaram a modernidade “como o primeiro período na história em que o mero estar vivo assume relevância política e é alvo da gestão estatal” (CORREIA, 2014, p.120).

Mas as especificidades da ideologia nazista baseada na evolução das raças não vão ao cerne do problema. O que Arendt destaca é o conceito de *movimento* subjacente às teorias pseudocientíficas<sup>86</sup> que sustentam os totalitarismos. Pois, se no governo legal as leis positivas têm a tarefa de converter a eterna lei divina em critério de certo e errado, no governo totalitário é o terror total que tem a função de “converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza”.

E não só isso. A essência do regime totalitário, o terror, possui acima de tudo uma natureza auxiliar, pois tem a incumbência de acelerar o movimento da força e da natureza<sup>87</sup>, dada a sua lerdeza no processo, que em alguns casos poderiam levar até milhões de anos para se realizar.<sup>88</sup>

Acontece que, por causa da força do movimento da lei da natureza ou da lei da história, a ação espontânea dos homens está fadada ao fracasso. E tendo em vista o caráter de instrumentalidade do movimento, que visa, no sentido teleológico, a “fabricação da humanidade”, os indivíduos tendem a ser necessariamente eliminados.

No governo constitucional a função das leis positivas é pôr limites e “estabelecer canais de comunicação entre os homens”, devido ao perigo da natalidade que constantemente insere novos homens na comunidade. Mas o terror do domínio

---

<sup>86</sup> Karin Fry observa que “Arendt denomina as leis científicas e históricas dos regimes totalitários de ‘pseudociências’, visto que elas não estão baseadas em algo que possa ser questionado e toda a prova em contrário é ignorada” (cf. FRY, 2010, p.41).

<sup>87</sup> Essa observação nos lembra a análise que James Watson (2005) faz da influência do racismo na pesquisa genética que ocorreu entre o século XIX e XX. No primeiro capítulo de seu livro *DNA: o segredo da vida*, quando ele descreve a história da genética, conta-nos que o nova-iorquino Madison Grant lançou um *best-seller* com o nome *The passing of the great race* em 1916. E Grant defendia a necessidade de eliminar os elementos indesejáveis da nação a fim de preservar a herança genética nórdica dos Estados Unidos. Por conseguinte, mais tarde quando essa obra foi traduzida para o alemão, agradou tanto aos nazistas que Adolf Hitler afirmou “que o livro era a sua Bíblia” (WATSON, J. D. *DNA: o segredo da vida*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Companhia das letras, 2005, p.42).

<sup>88</sup> ARENDT, 2012, p.617-618.

totalitário ata os homens com “um cinturão de ferro” a fim de dissolver a sua pluralidade em “Um-Só-Homem”.<sup>89</sup> E se isso acontece, os homens tendem a perder os seus direitos e o espaço entre eles, que Arendt descreve como sendo o espaço vital da liberdade, delimitado pelas leis.

Contudo, se a política ainda tem de algum modo um sentido, e esse sentido é a liberdade, seguramente só a liberdade do homem é capaz de retardar aquele movimento. E é por isso mesmo que o terror tenta eliminar do processo a liberdade e a sua fonte que é a natalidade, a capacidade de começar algo novo.<sup>90</sup>

Não obstante, tendo em vista a experiência com os regimes totalitários, os frutos da crise de nosso tempo, é pertinente buscar compreender se, no entendimento de Arendt, em algum momento de nossa história o sentido da política se manifestou de forma clara na esfera política.

Ora, se a autoridade totalitária – em forma do terror total, da qual o movimento da Natureza ou da História é a fonte – abole por completo a liberdade, que forma de autoridade, na experiência histórica da modernidade, poderia garantir, por intermédio das leis positivas, o pleno exercício da liberdade?

---

<sup>89</sup> ARENDT, 2012, p.619.

<sup>90</sup> ARENDT, 2012, p.620.

## II. A “NOVA” AUTORIDADE COMO CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE

### 1. O problema da fonte da autoridade para os antigos

Depois de ter compreendido que o sentido da política é a liberdade, terminamos o nosso primeiro capítulo perguntando pelo tipo de autoridade que a experiência histórica poderia nos oferecer com segurança para o exercício da liberdade política.

Em seu ensaio<sup>91</sup> sobre a crise da autoridade moderna, Arendt começa argumentando que não estamos mais em condições de saber de fato o que a autoridade é, mas apenas na condição de interpelar pelo que ela foi algum dia, já que desapareceu na modernidade. Ainda que esse conceito tenha tido grande importância na experiência política do mundo antigo, o desenvolvimento do mundo moderno acabou por esfacelá-lo. Ocorre que esta crise de autoridade não afeta apenas a esfera pública, a profundidade e a seriedade dela abrangem também as esferas pré-políticas da vida – a exemplo da autoridade no âmbito familiar – as quais serviram de modelo para as metáforas políticas autoritárias no decorrer da história.<sup>92</sup>

Hannah Arendt descreve uma tríade romana de autoridade, tradição e religião que fora o pilar político da república romana até a instauração da Era cristã. E para ela, a autoridade foi o último desses elementos romanos a ser perdido. Antes da crise da autoridade Arendt constata a perda da tradição e a crise da religião institucional no Ocidente. A perda da tradição, porém, não equivale a perda do passado, mas a perda da possibilidade de ligação com as gerações passadas. E isso acontece por causa do esquecimento que se instaura no momento em que ocorre o rompimento, rompimento este que leva a uma perda de sentido da “dimensão de profundidade na existência humana”. Quanto à crise da religião, Arendt assevera que foram os séculos XVI e XVIII os responsáveis pela crítica radical às crenças religiosas que levaram à instauração da dúvida religiosa que, por sua vez, acabou levando à crise da religião institucional.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Que é autoridade? In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

<sup>92</sup> ARENDT, 2014, p.128.

<sup>93</sup> ARENDT, 2014, p.131.

Em “Religião e política” (1993), artigo escrito inicialmente para a revista *Confluence*,<sup>94</sup> Arendt faz uma crítica das teorias que, por causa do embate ao totalitarismo, tenderam a interpretar as “novas ideologias políticas como religiões políticas ou seculares”.<sup>95</sup> Tais teorias acabavam defendendo o ateísmo como uma nova religião.

Arendt acredita que o motivo para essa identificação equivocada entre ateísmo e religião está no fato de que, na modernidade secularizada, a crença e a descrença se originou da mesma fonte, a saber, da dúvida. Assim, o salto da dúvida para a fé gerou o que Arendt chama de “fé moderna”, ao passo que o ateísmo moderno foi o resultado do salto da dúvida para a descrença.

Mas o que Arendt destaca é que o salto da dúvida para a fé desencadeou uma “destruição gradual da fé autêntica” por levar a dúvida a ela. Se na antiguidade a ciência baseava-se no *thaumadzein*, no espanto, na modernidade, porém, ela está fundamentada na filosofia cartesiana da dúvida. E, para Arendt, a causa da secularidade do mundo moderno está no fato de ele “ser um mundo de dúvidas”. Por isso temos que para Arendt a crise da religião está intimamente ligada ao nascimento da ciência moderna mais que a outro fenômeno. Entretanto, quando voltamos ao seu ensaio sobre a autoridade, percebemos o quanto a autoridade da Antiguidade estava estritamente relacionada com a religião e a tradição.

Para os romanos da antiguidade a fundação da cidade de Roma era de caráter sagrado, e uma vez que alguma coisa fosse fundada ela permaneceria obrigatória para todas as gerações futuras. E, neste sentido, para os romanos, participar na política significava, acima de tudo, preservar a fundação da cidade de Roma.<sup>96</sup>

Hannah Arendt destaca que em Roma, a fundação formava o “conteúdo profundamente político da religião” e, neste sentido, a *re-ligare* significava literalmente “ser ligado ao passado”, com a obrigação de lançar fundações e a pedra angular visando a eternidade. No entanto, uma vez que o poder coercivo da fundação era religioso, temos que a religião e a atividade política eram praticamente idênticas.<sup>97</sup> É deste contexto que surge o conceito de autoridade.

A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação.

<sup>94</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.261.

<sup>95</sup> ARENDT, 1993, p.55-56.

<sup>96</sup> ARENDT, 2014, p.162.

<sup>97</sup> ARENDT, 2014, p.163.

Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os patres, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores. (ARENDDT, 2014, p.164)

Os romanos derivavam sua autoridade dos pais fundadores, os “maiores”, e os mais velhos eram os que usufruíam de autoridade. Teoricamente falando, a melhor forma de entender essa fruição de autoridade é tomando o processo de construção como exemplo. Assim, os *auctores* são os que inspiram a empresa dos *artifices*, que, por sua vez, são os construtores e elaboradores da obra. Os *auctores* são os “verdadeiros autores” do edifício, pois, nesse caso, fundaram a construção e aumentaram a cidade.<sup>98</sup>

A filósofa ressalta que em Roma os que detinham autoridade não possuíam poder, e a autoridade do Senado aparecia sob a forma de conselho<sup>99</sup>. Logo, pelo fato de a vontade e as ações das pessoas serem sujeitas a erros e enganos, necessitavam do “acréscimo” e da “confirmação”, que vinham através da assembleia dos anciãos. Portanto, o “caráter autoritário do ‘acréscimo’ dos anciãos repousa em sua natureza de mero conselho”, nem precisava de ordem nem de coerção externa para se fazer cumprir.<sup>100</sup>

Mas é o caráter coercivo desse conselho que nos interessa neste momento.

Por um lado, o caráter autoritário do “acréscimo” dos anciãos dispensa “coerção externa”; por outro, esta autoridade está intimamente ligada à força coerciva da religião. São os áuspices que revelam a aprovação ou a desaprovação divina das decisões humanas<sup>101</sup>. Como os romanos concebiam o crescimento como um retorno ao passado, as ações dos antigos e o costume desenvolvido a partir deles eram, por si só, coercivos.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> ARENDT, 2014, p.164.

<sup>99</sup> PETIT, Paul. *História antiga*. Trad. P. M. Campos. São Paulo – Rio de Janeiro: Difel, 1976, p.208: No capítulo XXIV de sua obra, Paul Petit traz uma abordagem sistemática sobre *A civilização de Roma no século III*. Assim sendo, ele descreve o Senado como “o centro da vida política e dos problemas” que era de interesse comum. Este era composto de “300 membros inscritos pelos censores (*Patres Conscripti*)”. Não elegia os magistrados, não votava as leis, mas decidia dos comandos, do recrutamento de tropas, autorizava as despesas, dirigia a política exterior (sem ter o direito de paz ou de guerra), preparava as leis com os cônsules, dava opiniões motivadas (*senatus-consultos*) e sua aprovação (*auctoritas*). E Petit acrescenta que “Seu poder não se inscreve nos textos, mas repousa nas tradições, na experiência e no valor de seus membros, na continuidade de sua política, na coesão e na importância econômica e social da nobilitas”.

<sup>100</sup> ARENDT, 2014, p.165.

<sup>101</sup> ARENDT, 2014, p.165: “E, exatamente como a origem de ‘todos os *auspices* se remonta ao grande sinal pelo qual os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade’, assim também toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado”.

<sup>102</sup> ARENDT, 2014, p.165-166.



A noção de uma tradição espiritual e de uma autoridade na esfera das ideias deriva do âmbito político. A força da tríade romana de religião, autoridade e tradição corresponde a uma coerção cujo início autoritário se deu em termos “religiosos” e unem os homens através da tradição.<sup>103</sup>

Nessa análise histórica, Hannah Arendt observa que essa trindade romana além de sobreviver à transformação da República em Império, influenciou toda a civilização ocidental fundamentada sobre alicerces romanos, resistindo inclusive ao declínio do Império Romano, quando o legado político e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã. Daí em diante, politicamente falando, diz Arendt, a Igreja “fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação”<sup>104</sup>.

Quando recorremos ao ensaio *Religião e política*<sup>105</sup> vemos Hannah Arendt levantar a seguinte questão: “qual o elemento religioso no passado cuja relevância política foi tão grande que sua perda causou um impacto imediato na vida política?” (ARENDDT, 1993, p.66). E é nos termos desta interpelação que Arendt – no texto *Que é autoridade?* – nos apresenta uma combinação ocorrida na Antiguidade entre dois modelos de autoridade distintos – um romano e um grego.

De acordo com Hannah Arendt, com a queda do império romano, a pedra angular da fundação de Roma foi traduzida<sup>106</sup> para a tradição cristã em termos de testemunho da vida, nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo como um acontecimento historicamente registrado.

Ainda em seu ensaio “Que é autoridade?”, Arendt acrescenta que a tríade romana de religião, autoridade e tradição permaneceu na Era Cristã porque houve de certa forma uma repetição da fundação romana no início da Igreja Católica.<sup>107</sup>

Por conseguinte, a influência platônica no pensamento cristão fez com que a revelação divina fosse interpretada politicamente como a revelação dos padrões absolutos e eternos para a conduta humana. Aqui se encontra uma abordagem fundamental para a compreensão da influência grega na Era Cristã, pois segundo a

<sup>103</sup> ARENDT, 2014, p.167.

<sup>104</sup> ARENDT, 2014, p.167.

<sup>105</sup> ARENDT, H. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. ABRANCHES, A. (Org.). Trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p.66.

<sup>106</sup> ARENDT, 2014, p.168: “Como testemunhas desse evento, os Apóstolos puderam tornar-se “os pais fundadores” da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração a geração. Apenas ao acontecer isso, somos tentados a afirmá-lo, a fé cristã tornou-se uma “religião”, não apenas no sentido pós-cristão como também no sentido antigo; apenas então, de qualquer forma, poderia um mundo inteiro – e não um mero número de crentes, não importa quão grande pudesse ter sido – tornar-se cristão”.

<sup>107</sup> ARENDT, 2014, p.169.

autora a “doutrina do inferno” das obras platônicas<sup>108</sup> mudou completamente a noção da fonte de autoridade no âmbito político:

Na medida em que a Igreja Católica incorporou a Filosofia Grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentais. (ARENDDT, 2014, p.170 – grifo nosso)

Este amálgama greco-romano na Igreja estabilizou-se com eficácia, e por causa desta estabilidade, se um dos elementos da trindade romana de religião, autoridade e tradição fosse posto em dúvida ou eliminado, os dois restantes não ficariam incólumes.

Essa combinação ocorreu a partir do século V, e coincidiu com a queda do Império Romano, com o desaparecimento de uma ordem secular do mundo antigo, com a preocupação da Igreja pelos problemas mundanos e com a emergência do poder papal.<sup>109</sup>

Para Arendt, Platão se servia de crenças populares, como as tradições órficas e pitagóricas, para elaborar as suas descrições de uma vida futura, por perceber a sua utilidade política. Outrossim, Agostinho de Hipona, com sua minuciosa doutrina acerca do inferno, purgatório e paraíso, compreendeu “até que ponto essas doutrinas poderiam ser usadas como ameaças nesse mundo, independentemente de seu valor especulativo acerca de uma vida futura” (ARENDDT, 2014, p.175 – grifo nosso).

Com efeito, até o uso de termos como “teologia” ou “deus”, nas obras de Platão, corresponde a uma dimensão estritamente política. Esses mitos, porém, visavam, em última instância, decretar regras de comportamentos para dirigir as massas.<sup>110</sup>

Depois que o cristianismo inseriu os mitos platônicos em seu sistema doutrinário – e isso só aconteceu a partir do momento em que a sua preocupação com o puramente religioso passou para preocupação com as questões seculares<sup>111</sup> –, a perplexidade platônica os acompanhou.

---

<sup>108</sup> Esta análise de Arendt evoca as ideias contidas no *Fédon*, e umas das passagens cruciais para entender seu juízo se encontra quando no diálogo sobre “A purificação” podemos ler que “Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os Deuses” (PLATÃO. *Fédon*. Trad. J. Paleikat e J. C. Costa. Porto Alegre-RS: Editora Globo S.A, 1972, p.77-69c).

<sup>109</sup> ARENDT, 2014, 171.

<sup>110</sup> ARENDT, 2014, p.175.

<sup>111</sup> Diferentemente do Cristianismo primitivo, que não se interessava por questões políticas, a Igreja passou a se envolver e a se responsabilizar por questões políticas. E por isso mesmo se viu diante de entraves que só com a aplicação de padrões absolutos à esfera das relações humanas resolveria. E esse momento é claro para a nossa filósofa. Ela aponta essa virada no século V, com a conversão de Constantino e a queda do Império Romano (cf. ARENDT, 2014, p.171).

O objetivo agora seria introduzir “padrões absolutos” a uma esfera em que o pior que poderia acontecer seria a morte física do indivíduo. E Arendt ressalta que com essa introdução dos castigos e recompensas do Hades nas doutrinas da Igreja, houve um aprimoramento de sua própria doutrina do medo do inferno, cujo fundamento foge aos ensinamentos de Jesus Cristo. Foi um aprimoramento de tal forma que agora não se trata mais de uma punição com “a morte eterna”, mas de uma maior severidade em que “a alma anseia pela morte”.<sup>112</sup>

A introdução do “inferno platônico” no corpo das crenças dogmáticas cristãs fortaleceu de fato a autoridade religiosa. Porém, tal introdução conseqüentemente promoveu a ruptura com o conceito romano de autoridade e a inserção do uso da violência e do medo em seu próprio conceito.<sup>113</sup>

Mas foi com a secularização da idade moderna que esta doutrina, “o único elemento político” da religião tradicional, foi banida da vida pública. Entretanto, paradoxalmente, foram os próprios modernos que descobriram a sua maior utilidade pública, isto aconteceu quando recorreram às forças sobre-humanas a fim de legitimar sua autoridade política.

## **2. O problema da fonte da autoridade para os modernos**

Uma vez que o fanatismo religioso é estranho à própria essência da liberdade política, e agora que a fonte religiosa da autoridade medieval, o medo do inferno, declinava, seria o Absoluto dos modernos a fonte da autoridade a assegurar a liberdade política?

No quinto capítulo da obra *Sobre a revolução*, de 1963, quando Arendt faz uma abordagem do problema da autoridade para as revoluções setecentistas<sup>114</sup>, ela observa que se por um lado as duas revoluções, a americana e a francesa, estavam convictas de que a fonte e a origem do poder residem no povo, por outro lado ambas as revoluções julgavam necessário um *absoluto* como fonte de autoridade da República, e acabaram recorrendo a uma fonte transcendente de autoridade – o “Ser Supremo” dos europeus ou o “Legislador do Universo” dos norte-americanos<sup>115</sup>. Mas, para Arendt, esse

---

<sup>112</sup> ARENDT, 1993, p.70.

<sup>113</sup> ARENDT, 2014, p.177.

<sup>114</sup> 1776, na Filadélfia; 1789, em Paris; 1959, em Budapeste – cf. ARENDT, 2014, p.30.

<sup>115</sup> ARENDT, 2011, p.240.

episódio das revoluções acabou demonstrando ser necessário um princípio divino para a esfera pública. O que parece contraditório.

Assim, na teoria e na prática, mal conseguimos evitar o paradoxo de que foram precisamente as revoluções, com suas crises e emergências, que levaram os homens “tão esclarecidos” do século XVIII a pleitear uma sanção religiosa no mesmo exato momento em que estavam prestes a emancipar totalmente a esfera secular das influências das igrejas e a separar definitivamente a política da religião (ARENDDT, 2011, p.236 – grifo nosso).

Esses homens esclarecidos do século XVIII, os homens das revoluções, certamente haviam se inspirado nos antigos a fim de nortearem as suas ações. Mas Arendt entende que se eles se inspiraram na Antiguidade grega e romana não levaram em consideração que o legislador grego não era divino. Ele deveria ser um estrangeiro que estivesse fora da cidade e não acima da esfera política da *pólis*. Também, a *lex* romana não era inspirada por deuses, mas inspirada em alianças entre dois povos, os romanos e os “ex-inimigos”, que depois da guerra se tornavam “‘amigos’ e aliados”, dispensando, assim, qualquer forma de absoluto.<sup>116</sup>

Contudo, Arendt percebe que a necessidade de um absoluto, evocado pelos revolucionários do século XVIII, demonstrou o legado de um Absolutismo que surgira de uma época em que não havia esfera secular emancipada da sanção religiosa da Igreja. Época em que a lei, a despeito da influência romana, era interpretada como um mandamento divino – no sentido judaico – que exigia completa obediência e que possuía, portanto, uma fonte transcendente de autoridade. Assim, posteriormente, o direito natural foi posto no lugar da divindade hebraica com a finalidade de conferir validade às leis positivas.<sup>117</sup>

Conforme lembramos acima, para Arendt, a crise da autoridade nos deixou sem qualquer possibilidade de precisar teórica e praticamente o que a autoridade é. E uma das causas dessa crise é que a experiência da autoridade da história romana foi esquecida e substituída pelos exemplos gregos e suas relações autoritárias, eliminando completamente a referência espaço-temporal. Essa referência empírica da autoridade foi reinserida no debate político por Maquiavel,<sup>118</sup> em cuja obra “o conceito de fundação é central”.

---

<sup>116</sup> ARENDT, 2011, p.241-43.

<sup>117</sup> ARENDT, 2011, p.245.

<sup>118</sup> ARENDT, 2014, p.180.

Mas, se, por um lado, Maquiavel se voltou para a experiência romana de fundação e rejeitou os conceitos tradicionais, por outro, ele se distanciou da autoridade romana quando deu ênfase a um “fim” que jaz no futuro, e à violência, como um meio a ser justificado.<sup>119</sup>

No capítulo “Fundação I: *Constitutio libertatis*”, de *Sobre a revolução* (2011), Hannah Arendt atenta para o fato de que uma das características das revoluções é herdar o modelo de governo que ela derruba.<sup>120</sup>

A Revolução Francesa derrubou o príncipe absolutista e herdou o *status* de “revolução absoluta”. O príncipe absoluto fora substituído pela vontade absoluta do povo. A Revolução Americana, porém, por romper com um governo limitado por leis, sentia necessidade, em seu início, de limitar seu próprio governo.<sup>121</sup>

O monarca absolutista francês “representava a vida potencialmente eterna da nação”. A sua vontade era traduzida como vontade de Deus e, conseqüentemente, fonte da lei e do poder. Daí que, segundo Arendt, os revolucionários franceses, inspirados na teoria da “Vontade Geral” de Rousseau<sup>122</sup> – e não sabendo fazer distinção entre poder e autoridade –, acabaram colocando o povo no lugar do rei e fazendo do povo a fonte da lei e a origem do poder ao mesmo tempo.<sup>123</sup>

Isto posto, consideramos interessante destacar aqui como o próprio Rousseau aborda a teoria da soberania no capítulo seis da primeira parte *Do Contrato Social*, obra de 1762. E ele começa as primeiras linhas de seu livro interpelando pela legitimidade da “regra de administração” que leve em conta a realidade dos homens e a possibilidade das leis – como elas “podem ser”.<sup>124</sup>

Partindo do que Fortes (1985) chama de “desconfiança contra a Representação”<sup>125</sup>, Rousseau tece críticas ao direito natural de Hobbes, pois “a força não faz o direito”, e, depois de sugerir a volta a uma convenção anterior, dedica-se à abordagem do pacto social.

---

<sup>119</sup> ARENDT, 2014, p.184.

<sup>120</sup> ARENDT, 2011, p.204.

<sup>121</sup> ARENDT, 2011, p.205.

<sup>122</sup> Vale lembrar que muitos aspectos dessa obra de Arendt provocaram críticas. E uma das críticas correspondia exatamente a essa “interpretação de Rousseau e dos teóricos revolucionários franceses” (cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p.354).

<sup>123</sup> ARENDT, 2011, p.206.

<sup>124</sup> ROUSSEAU, 1978, p.21.

<sup>125</sup> FORTES, L. R. S. Rousseau: o mundo político como vontade e representação. In. *Filosofia política* 2. Org. L&PM Editores, Porto Alegre - RS, 1985.

Para Rousseau, pelo fato de os homens não poderem engendrar novos recursos para se preservarem, eles só podem se valer das forças já existentes. Por isso eles as unem e orientam-nas, formando por associação um conjunto de forças, com a finalidade de superar qualquer resistência. Essas forças são transformadas em “um só móvel” que posteriormente acabam por agir “em concerto”. Em outras palavras, o problema aqui é encontrar uma forma de associação a defender e proteger o indivíduo associado e os seus bens, de tal forma que ele não esteja subjogado a ninguém que não a si mesmo. A solução que Rousseau encontra é o contrato social.<sup>126</sup>

O que estaria em jogo nesse contrato social de Rousseau seria a “alienação total de cada associado com todos os seus direitos”. Uma alienação sem reservas, cujo sentido repousaria na seguinte sentença: “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”, pois cada um poria “em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da *vontade geral*” (ROUSSEAU, 1978, p.33 – grifo nosso).

A vontade geral, não obstante, se diferencia da vontade de todos; pois, se, por um lado, a vontade de todos está para o interesse privado, sendo apenas a soma das vontades particulares, por outro lado, a vontade geral diz respeito meramente ao interesse comum. Desta forma, a vontade geral é o que resulta quando se elimina “os a-mais e os a-menos” das diferentes vontades particulares.<sup>127</sup>

Apenas a vontade geral é capaz de guiar as forças do Estado à finalidade do bem comum; e o comum da diversidade de interesses formaria “o liame social” pelo qual a sociedade deveria ser governada”. A soberania, por sua vez, é o “exercício da vontade geral” que não pode ser alienada. O soberano é “um ser coletivo” que não pode ser representado por outrem.<sup>128</sup>

Pelo fato de a vontade particular inclinar por natureza “às predileções”, e não à igualdade, só em certa medida, e sem sucesso durável, ela poderá concordar com a vontade geral.

Por ser soberano e não possuir um senhor, ao povo não pode ser cobrada obediência; caso haja um senhor, não haverá mais soberano e, por conseguinte o corpo político é destruído. Os dois principais aspectos da soberania consistem em ela ser inalienável e indivisível. E aqui, o que nos basta, é que de acordo com Rousseau, a lei é um “ato” manifesto e revelador da própria vontade geral.

---

<sup>126</sup> ROUSSEAU, 1978, p.32.

<sup>127</sup> ROUSSEAU, 1978, p.47.

<sup>128</sup> ROUSSEAU, 1978, p.43.

Para Jean-Jacques Rousseau o Estado é “uma pessoa moral” cuja união dos seus membros visam sua própria conservação. Se, por um lado, a natureza dá a cada homem poder absoluto sobre os seus membros, por outro, “o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre os seus”, e esse poder guiado pela vontade geral leva o nome de soberania<sup>129</sup>.

Para a questão sobre o que significa um ato de soberania, Rousseau responde que não se trata de hierarquia, isto é, não se trata de uma convenção entre o superior e o inferior, mas de uma convenção do corpo com cada um de seus membros. Um ato de soberania é uma convenção legítima, equitativa, útil e sólida, pois, respectivamente, ela tem como base o contrato social, é comum a todos, não pode ter outro objetivo que não o bem geral, e tem como garantia a força pública e o poder supremo.<sup>130</sup>

Tendo essa filosofia de Rousseau em mente, percebemos o porquê Hannah Arendt a relaciona às atitudes dos revolucionários franceses: para ela, os franceses recorreram às teorias políticas de Rousseau porque buscavam um fundamento para as suas ações. E por entender que o poder e a autoridade brotavam do monarca absolutista, e que essa origem deveria ser substituída, os revolucionários recorreram ao melhor que essa teoria tinha a oferecer: a *Vontade Geral*.

Se a revolução mudou a fonte da autoridade do medo do inferno para a vontade geral, consolidando a esfera secular, o absolutismo europeu, por sua vez, foi muito antes disso a consequência imediata de uma secularização – a emancipação da política frente a autoridade da Igreja – e o responsável pelo surgimento do Estado nacional. A ele também pode ser atribuída a responsabilidade pelo aparecimento da esfera secular.

Entretanto, como o rei absolutista defendia ser o substituto em pessoa para aquela “sanção religiosa da autoridade secular”, ocupando o lugar do clero, sem ser legitimamente ordenado para tal façanha, o que ele estava fazendo na verdade era usurpando a função do clero. E essa usurpação logo seria desmascarada pelas revoluções.<sup>131</sup>

Todo esse contexto revela a dificuldade de se encontrar uma autoridade dessacralizada, pois o próprio absolutismo não possuía os recursos dos meios revolucionários de uma nova fundação e, ainda, se articulava “dentro do quadro de referências” preestabelecido pela própria tradição. Teoricamente está posto o paradoxo.

---

<sup>129</sup> ROUSSEAU, 1978, p.48.

<sup>130</sup> ROUSSEAU, 1978, p.50.

<sup>131</sup> ARENDT, 2011, p.210.

Arendt observa que quanto mais a esfera política se secularizava, mais parecia depender da sanção religiosa para a sua autoridade.<sup>132</sup>

Da mesma forma, as revoluções ao derrubarem o absolutismo sentiram o vazio deixado pela queda do monarca e o problema que se seguiu foi: como constituir uma nova autoridade emancipada da sanção religiosa e da tradição? Mas a questão que surge em nossa pesquisa é: como os modernos recuperaram a autoridade política, visando a liberdade, sem recair no autoritarismo absolutista? Ou, como nas formulações de Birulés (2002):

¿Pero, cómo es posible concebir, en un ámbito público secularizado, instituciones dotadas de autoridad sin derivar esta autoridad de alguna ley de leyes, esto es, de una fuente extrapolítica, tal como, por ejemplo la divinidad o algún absoluto? (RIRULÉS, 2002, p.121 – grifo nosso).

### 3. A Constituição da liberdade e a “nova” autoridade

A Revolução Americana se livrou do autoritarismo absolutista e recuperou a autoridade da esfera política por interpretar a Constituição como a fundação da liberdade.

Ainda no texto *Fundação I: Constitutio libertatis*, Arendt se propõe a interpretar as duas revoluções, a americana e a francesa, procurando esquadrihar os caminhos e o verdadeiro objetivo de uma Constituição.

Para Arendt, há um objetivo supremo da revolução. Por isso ela enfatiza que, a despeito de suas diferenças, tanto os revolucionários americanos quanto os revolucionários franceses compartilhavam, acertadamente, o entendimento de que o objetivo da revolução é “a fundação da liberdade” e que a tarefa de um governo revolucionário é “a instauração de uma república”.<sup>133</sup>

A primeira dificuldade encontrada por Arendt ao tentar identificar o “elemento genuinamente revolucionário na criação de uma Constituição” corresponde à interpretação de alguns historiadores das revoluções que, por não saberem diferenciar entre rebelião e revolução, julgaram a Constituição, não como a expressão autêntica do espírito revolucionário, mas como “forças de reação, derrotando a revolução ou impedindo seu pleno desenvolvimento”.<sup>134</sup>

Já na primeira parte da obra, quando Arendt faz uma abordagem do “significado de revolução”, ela destaca que a dificuldade em se distinguir conceitualmente libertação e

<sup>132</sup> ARENDT, 2011, p.211.

<sup>133</sup> ARENDT, 2011, p.188.

<sup>134</sup> ARENDT, 2011, p.190.



liberdade repousa exatamente no fato de que praticamente as duas sempre estiveram relacionadas. Ou seja, como a consequência imediata da libertação diz respeito à “ausência de restrição e a posse do ‘poder de locomoção’”, e essa consequência é a condição última da liberdade; eis a dificuldade em identificar onde termina a libertação e começa a liberdade.

Cabe-se ressaltar que em seu ensaio “Que é liberdade?” quando Arendt delimita seu conceito político de liberdade, é-nos explicitado que esta não é um produto da vontade como o livre-arbítrio agostiniano, mas possui nítida semelhança com a *virtú* maquiaveliana, “a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*” (ARENDR, 2014, p.199). Esta liberdade tem uma ligação prática e conceitual com a ação. Isto fica claro quando Arendt recorre às línguas grega e romana a fim de fundamentar o seu conceito de agir.

Arendt observa que a palavra<sup>135</sup> grega *archein* corresponde à coincidência entre o ser livre, na Grécia, e a capacidade de começar algo novo. Só os governantes, os pais de família, ao se liberarem das necessidades do lar, poderiam começar (*archein*) algo novo na *polis*, e, uma vez entre iguais, os governantes estavam aptos a “levar a cabo” (*prattein*) o que haviam começado a fazer. Da mesma forma, os verbos latinos *agere* e *gerere* estão interconectados. E, segundo Arendt, a concepção romana de liberdade diz respeito à uma tradição ligada ao início mítico da Cidade, em que os descendentes seriam os encarregados, por sua vez, de gerir os negócios daquela cidade.<sup>136</sup>

Mas, o que distingue realmente libertação de liberdade, para Arendt, é que a primeira, a libertação da opressão, pode se dá sob um governo monárquico; ao passo que a segunda, porque demanda a instauração de uma nova forma de governo, só é possível com “a constituição de uma república”.<sup>137</sup>

Dada a distinção entre libertação e liberdade, Arendt percebe que se uma rebelião ou libertação não advier acompanhada de uma “constituição da liberdade recém-conquistada” tudo será inútil.<sup>138</sup>

Arendt tem ciência de que a noção de governo constitucional não tem uma ligação necessária com o ato revolucionário; e que essa noção corresponde antes de mais nada

---

<sup>135</sup> Os verbos gregos *archein*, que significa “começar”, “liderar” e “governar”, e *prattein*, que significa “atravessar”, “realizar” e “acabar”, correspondem respectivamente aos dois verbos latinos *agere* – que é “pôr em movimento”, “liderar” – e *gerere* – que originalmente significa “conduzir” (ARENDR, 2014, p.234).

<sup>136</sup> ARENDR, 2014, p.214.

<sup>137</sup> ARENDR, 2011, p.61.

<sup>138</sup> ARENDR, 2011, p.190.

ao “governo limitado por leis” e a preservação constitucional das liberdades civis. Contudo, o que a nossa filósofa observa é que as liberdades civis garantidas pelos governos constitucionais, os governos ditos limitados do século XVIII, eram apenas “de natureza negativa”.<sup>139</sup> Os homens possuíam o direito de representação<sup>140</sup>, e não o direito de participação, no governo.<sup>141</sup>

A segunda dificuldade de Arendt com a criação de uma Constituição é com alguns casos em que a Constituição fora utilizada como instrumento contrarrevolucionário. Assim, se por um lado, no século XX temos exemplos das revoluções russa e chinesa em que os homens se vangloriaram de manter uma revolução por tempo indeterminado, por outro lado temos exemplos<sup>142</sup> de países em plena efervescência revolucionária que impuseram uma constituição – que já estava fadada ao fracasso – com o objetivo de barrar a onda revolucionária.

Em todo o caso, Arendt destaca que o objetivo dessas constituições não era apenas limitar o poder do governo, mas, antes de tudo, limitar “o poder revolucionário do povo”; uma vez que não é função do governo, e sim do próprio povo, elaborar uma Constituição.

Porque entendiam isso – que é o povo que deve redigir uma constituição – os franceses e os americanos deixaram às assembleias constituintes e às convenções específicas a tarefa de redação do projeto da Constituição, levando ao povo, posteriormente, a fim de debater as suas cláusulas.<sup>143</sup> E isto porque sabiam que quando o governo impõe a Constituição gera desconfiança<sup>144</sup>. Mas os “pais fundadores” norte-americanos desconfiaram acima de tudo foi do *excesso de poder*, tanto do governo quanto do povo.<sup>145</sup>

Arendt ressalta que, pelo fato de os norte-americanos estarem rompendo com um governo limitado e não terem vivido sob um governo absoluto, “a questão principal” da revolução era como instaurar um novo governo, e não como limitá-lo. Para isso, depois

---

<sup>139</sup> Retomaremos essa discussão com mais precisão quando fizermos uma abordagem do republicanismo de Philip Pettit, no terceiro capítulo.

<sup>140</sup> Tratava-se mais de “uma salvaguarda contra o governo”.

<sup>141</sup> ARENDT, 2011, p.191.

<sup>142</sup> Além das revoluções da Rússia e da China, Arendt fala de “sublevações revolucionárias que varreram praticamente todos os países europeus após a Primeira Guerra Mundial” (ARENDT, 2011, p.192).

<sup>143</sup> ARENDT, 2011, p.193.

<sup>144</sup> Arendt cuida em conferir exemplos de governos que impuseram suas Constituições – cf. ARENDT, 2011, p.194.

<sup>145</sup> ARENDT, 2011, p.195.

da Declaração da Independência, recorreram à ajuda da “ciência política” de Montesquieu com o objetivo de “criar novos centros de poder”.<sup>146</sup>

Segundo Arendt, da mesma forma que na esfera do pensamento houve certa influência de Rousseau sobre os teóricos da Revolução Francesa, houve também a influência de Montesquieu sobre a Revolução Americana. E esta influência se deu porque um dos principais objetivos da obra desse filósofo era “a constituição da liberdade política”. Assim, Arendt acrescenta que “a palavra ‘constituição’ nesse contexto perdia todas as conotações negativas de limitação e negação de poder; pelo contrário, o termo significa que o ‘grandioso templo da liberdade federal’ deve se basear na fundação e distribuição correta do poder” (ARENDR, 2011, p.198). Portanto, o que Arendt está a destacar é que Montesquieu, por compreender a correspondência entre poder e liberdade, diversamente de Rousseau, entendia a liberdade mais como poder e menos como vontade – “não no eu-queiro e sim no eu-posso”.<sup>147</sup>

Não obstante, a diferença entre Montesquieu e os pais fundadores norte-americanos reside no fato de que aquele preocupava-se em como distribuir o poder para refrear o governo legal, e estes preocupavam-se em como unir os diversos poderes em uma república confederada.<sup>148</sup> É a partir dessa abordagem que Arendt expõe o que ela chama de “grande inovação” da política pelos americanos.

Partindo de uma análise da posição política de Madison, Arendt assevera que, por ele haver rejeitado algumas teorias críticas contra a partição do poder, e por ter se amparado na convicção de que o poder da União deveria advir dos poderes dos estados, Madison acabou por entender que a “nova fonte de poder” não era o povo, mas repousava no estabelecimento da União. Por isso, Arendt enfatiza que a grande *inovação americana* na política consistiu em abolir sistematicamente a soberania da esfera política da república, pois, para os norte-americanos, quando se trata de assuntos políticos, soberania e tirania se equivalem.<sup>149</sup>

Arendt finaliza essa abordagem observando que a Revolução Americana alcançou o seu objetivo quando criou um novo centro de poder, por intermédio da Constituição, a fim de compensar a República confederada pela perda de poder que brotara do rompimento com a coroa Inglesa. Assim: “A Constituição americana finalmente

---

<sup>146</sup> ARENDR, 2011, p.198.

<sup>147</sup> ARENDR, 2011, p.198.

<sup>148</sup> ARENDR, 2011, p.200-201.

<sup>149</sup> ARENDR, 2011, p.202.

consolidou o poder da revolução e, como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *constitutio libertatis, a fundação da liberdade*” (ARENDR, 2011, p.203 – grifo nosso).

#### 4. A “nova” autoridade e a felicidade pública

Se a Constituição americana consolidou o poder da revolução, tornando-se a fundação da liberdade, seu sucesso repousa antes de mais nada na capacidade que os Pais Fundadores tiveram de discernir entre poder e autoridade. Mas o que Arendt acrescenta é que, muito provavelmente, eles herdaram essa distinção da experiência dos colonizadores pré-revolucionários norte-americanos, que já estavam organizados em corpos políticos com gestão própria. O poder constituinte (*pouvoir constituant*) da Revolução Americana estava assentado, desta forma, nos poderes dos distritos, condados e municípios.

Temos nas próprias palavras de Arendt que:

Os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares que redigiram o projeto das constituições dos governos estaduais tinham derivado sua autoridade de uma série de corpos subordinados devidamente autorizados – distritos, condados, municípios; preservar intacto o poder desses corpos era preservar intacta a fonte de sua autoridade. (ARENDR, 2011, p.216 – grifo nosso)

Isso significa que, por sua vez, a municipalidade, a multidão organizada, foi fundamental para concretizar a distinção entre poder e autoridade. E Arendt sustenta que, por reconhecerem essa diferença, fizeram também separação entre república e democracia.

Mas o que é central, para nós, nessa discussão é que, como os corpos políticos pré-revolucionários se mantiveram intactos depois do rompimento da colônia com a coroa britânica, a única dificuldade que eles tiveram foi para estabelecer, não a fundação do poder, mas a fundação da nova autoridade.<sup>150</sup>

Os colonos norte-americanos inauguraram certa linguagem política que, segundo Arendt, surgiu de forma espontânea de sua experiência de pactos e ações. Não foi na

---

<sup>150</sup> ARENDR, 2011, p.232.

revolução, mas no Pacto de Mayflower<sup>151</sup>, feito no navio que seguia rumo ao desconhecido, que os colonos descobriram a eficácia da ação e das palavras.<sup>152</sup>

Ao saírem do velho mundo e constituírem novos corpos políticos, os colonizadores criaram o novo início e ficaram de fora do desenvolvimento do Estado nacional europeu. Consequentemente, livraram-se do problema do absoluto na esfera política. Mas esse livramento parece não ter sido tão simples como podemos pensar, e isso por causa da influência do quadro de referência intelectual na esfera do pensamento moderno.

Arendt observa que em detrimento do recurso à soberania absolutista – engendrada pelos revolucionários franceses –, e mesmo recorrendo às fontes teóricas mais precisas sobre o conceito de poder, os intelectuais norte-americanos não conseguiram escapar completamente ao problema do absoluto na esfera teórica, pois ele era intrínseco a todo conceito tradicional de lei como mandamento – que em última instância exige uma divindade –, e os intelectuais norte-americanos não haviam desenvolvido um “novo pensamento”.<sup>153</sup>

Mas o grande salto da Revolução Americana foi o fato da sua experiência de ação ser independente do quadro teórico dos intelectuais. Assim, ela foi salva da necessidade da sanção religiosa simplesmente pelo “ato de fundação em si”.

Como a ação revolucionária do século XVIII foi encorajada pela revivescência do exemplo clássico da fundação romana e sua história no Renascimento italiano, segundo a interpretação de Arendt, os americanos levaram a cabo a experiência da autoridade antiga na instauração de sua nova autoridade.

Desta forma, Arendt destaca que essa influência pode ser encontrada nitidamente na maneira como o povo norte-americano encarou a sua Constituição. Parafraseando historiadores do século XX, Arendt sustenta que a Constituição foi reverenciada<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Como ressalta Torres, existem outros pactos que Arendt cita ao longo de sua obra, como “o Acordo de Cambridge, de 1629, elaborado por alguns membros da Massachusetts Bay Company, antes do embarque para a América, o Acordo de Colonização de Providence, de 1640, as Ordenações Fundamentais de Connecticut, de 1639” (TORRES, 2013, p.154).

<sup>152</sup> ARENDT, 2011, p.252.

<sup>153</sup> ARENDT, 2011, p.252.

<sup>154</sup> Não foi por acaso que Wright escreveu sobre acontecimentos desse contexto em termos religiosos. Ele nos conta que até “o *Federalist* de Madison, Hamilton e Jay, destinado a servir de propaganda em favor da Constituição, foi considerado como *um Evangelho*” (WRIGHT, E. *Washington e a revolução americana*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963, p.151 – grifo nosso).

“com a força da religião”.<sup>155</sup> Mas, em termos políticos, a Revolução Americana derivava a estabilidade e a autoridade de seus corpos políticos, de seus inícios.

Afim de se evitar mal-entendidos<sup>156</sup>, cabe-se ressaltar que o termo “religião” aqui empregado por Arendt possui um significado bem específico:

Para chamar de religiosa a atitude dos americanos em relação à revolução e à Constituição, é preciso entender a palavra “religião” em seu sentido romano original, e então a devoção deles consistiria em religare, em se ligar de volta a um início, tal como a pietas romana consistia em voltar a se vincular ao início da história romana, à fundação da cidade eterna. (ARENDR, 2011, p.255)

Neste sentido, a fundação de um novo corpo político foi instaurada quando a Constituição começou a ser reverenciada (“venerada”). E foi a autoridade que o ato de fundação trazia dentro de si que assegurou a estabilidade da *nova república*.<sup>157</sup>

A fonte da autoridade romana não estava acima das leis, mas na instituição política do Senado (*senatu*). Posto que os americanos souberam diferenciar poder de autoridade, e, acima de tudo, por entenderem que deveria haver uma instituição específica para a autoridade que não o legislativo ou o executivo, mudaram, por sua vez, o lugar da autoridade do senado para o Supremo Tribunal de Justiça.<sup>158</sup>

Mas Arendt ressalta que há uma diferença fundamental entre a função da autoridade romana e a função da autoridade americana. A primeira possuía uma função política e visava dar conselhos; a segunda, porém, tem uma função jurídica, e consiste apenas na interpretação.<sup>159</sup>

Deixando por ora as diferenças, a Revolução Americana conservou o que Arendt entende ser a característica fundamental da autoridade romana: a capacidade de fundar novos estados. Lembremos<sup>160</sup> que a etimologia da palavra “*auctoritas*” significa *augere*, que é “aumentar”, ou “crescer”, e o que os romanos entendiam é que eles possuíam autoridade para *aumentar* a fundação, dando continuidade a uma tradição que

<sup>155</sup> ARENDR, 2011, p.255.

<sup>156</sup> Arendt demonstra estar cônica da aparente ambiguidade que essa palavra pode encerrar nesse contexto; pois “religião” e “política” são dois conceitos devidamente apreciados por Arendt, e exaustivamente examinados em alguns de seus textos como, por exemplo, “que é autoridade?” e “religião e política”. Assim, devolvemos a ela mesma uma passagem de *Homens em tempos sombrios*, a qual Arendt faz um elogio diminuto, mas preciso, sobre a capacidade de distinção e ponderação de Rosa Luxemburgo, nos seguintes termos: “[...] à parte o fato de nunca ter sido uma ‘crente’, nunca ter usado a política como substituta da religião e ter tido o cuidado, como nota o sr. Nettl, de não atacar a religião quando se opunha à Igreja” (ARENDR, 2008, p.46). Aqui também Arendt tem o cuidado em não se confundir com o termo “religião”.

<sup>157</sup> ARENDR, 2011, p.256.

<sup>158</sup> ARENDR, 2011, p.257.

<sup>159</sup> ARENDR, 2011, p.258.

<sup>160</sup> Cf. O tópicO “O problema da fonte da autoridade – para os antigos” desta dissertação.

se remetia, em última instância, aos ancestrais, religando-os (*religare*) aos próprios inícios. E Arendt traça esse paralelo, a saber, a influência do aspecto da antiga autoridade romana na Revolução Americana, como se segue:

Assim, as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana; desnecessário dizer, a própria autoridade da Constituição americana reside em sua capacidade intrínseca de ser emendada e aumentada. (ARENDR, 2011, p.260 – grifo nosso)

Contudo, se a capacidade de fundar e aumentar é intrínseca à autoridade romana, sendo imprescindível a lembrança na tradição pela religião, Arendt compreende que o que protege até hoje a Constituição norte-americana é a lembrança do acontecido – o ato de fundação – por meio da admiração e da reverência. E isso porque os Pais Fundadores sabiam que era o ato de fundação em si – e não uma fonte transcendente – a fonte da autoridade.<sup>161</sup>

Vale ressaltar que no ensaio “Que é autoridade?” Arendt ajuíza que, se as revoluções modernas forem interpretadas como tentativas de “renovar o fio rompido da tradição” e restaurar a dignidade da esfera pública, apenas a Revolução Americana “foi bem sucedida”.<sup>162</sup>

Tendo sido instaurada no campo político uma nova autoridade, devemos investigar agora como ela se relaciona com a participação pública. Ou, para ser mais específico, podemos interpelar nos próprios termos arendtianos: qual seria a relação dessa nova autoridade com a felicidade pública? Como as duas revoluções setecentistas lidaram com a questão da liberdade? Quando os revolucionários dos dois lados do Atlântico falavam em liberdade, eles se reportavam à liberdade no sentido teórico ou à experiência de participação política?

No capítulo três de *Sobre a Revolução* (2011) Hannah Arendt assevera que, geralmente, a revolução é instaurada onde a autoridade do corpo político está em declínio. Mas a revolução só pode surgir e vencer quando homens preparados e organizados decidem agir. Desta forma, a queda de governo na França do século XVIII foi um reflexo da perda de autoridade. Sendo que, da trindade romana de autoridade, tradição e religião, a autoridade foi a última a cair.<sup>163</sup>

Para Arendt, tanto os revolucionários franceses, que derrubaram o *ancien régime*, a antiga autoridade, quanto os revolucionários norte-americanos que instaurariam uma

---

<sup>161</sup> ARENDR, 2011, p.262.

<sup>162</sup> ARENDR, 2014, p.185.

<sup>163</sup> ARENDR, 2011, p.161.

nova autoridade, possuíam um grande interesse “pela liberdade pública”. Todavia, a pesar desse interesse em comum pela liberdade, apenas os norte-americanos experimentaram-na de fato antes da revolução, na forma da deliberação sobre os assuntos públicos a partir das assembleias de municípios ou distritos. Já os franceses ainda não tinham exercido de forma concreta a liberdade pública; tinham apenas a expectativa deste exercício.<sup>164</sup> Assim, pela experiência, os americanos sabiam que liberdade pública estava para participação pública, a qual os fazia felizes.

Diferentemente dos “intelectuais”, cuja atividade sempre ocorreu em meio a sociedade, “os *hommes de lettres*” da França pré-revolucionária se retiraram da sociedade e da política, abrindo mão de seus privilégios, preferindo pensar<sup>165</sup> a política de fora dela. O domínio absolutista os remetia à obscuridade, à exclusão do espaço público. Eles só reapareceriam no século XVIII, alimentados por uma paixão pela liberdade a inspirar, por conseguinte, a revolução.<sup>166</sup>

Por sua vez, os americanos, antes mesmo da revolução, haviam usufruído da liberdade como participação quando, sob a coroa inglesa, reuniam-se em assembleias ou convenções para deliberarem, discutirem e tomarem decisões sobre assuntos de interesses<sup>167</sup> públicos.<sup>168</sup>

Arendt entende que quando os americanos falavam em “felicidade pública”, eles:

[...] sabiam que a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos e que as atividades ligadas a esses assuntos não constituíam de maneira alguma um fardo; ao contrário, proporcionavam aos que se encarregavam delas um sentimento de felicidade que não encontrariam em nenhum outro lugar. (ARENDDT, 2011, p.163 – grifo nosso)

Diversamente do direito do súdito, que concerne à “proteção do governo na busca de sua felicidade privada”, a “felicidade pública” dos americanos, portanto, consiste no

<sup>164</sup> ARENDT, 2011, p.162.

<sup>165</sup> Temos no ensaio *Ação e a busca da Felicidade* (2018, p.146) que os *hommes de lettres* franceses do século XVIII, por se retirarem da vida pública, fecharam-se em suas “reflexões e sonhos privados” e denominaram aquela esfera de participação e deliberação que eles estavam perdendo de liberdade pública”. Por interpretar seu “lazer” em termo de *otium* romano, cujo fundamento era uma “inatividade forçada”, acabaram empregando seu “lazer” no interesse da república. Sua experiência de liberdade era experiência teórica, e não de participação efetiva na esfera pública (ARENDDT, H. *Ação e a busca da felicidade*. Org. Heloisa Starling. Trad. V. Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018).

<sup>166</sup> ARENDT, 2011, p.167-169.

<sup>167</sup> Conforme destaca Esmond Wright, em seu livro *Washington e a revolução americana* (1963), o próprio Washington já percebia a importância do “interesse” nas relações públicas. Wright observa que, em questão de administração e diplomacia, os treze Estados eram independentes, mas não unidos. E essa desunião revelava certo perigo de regionalismos e demonstrava “a fraqueza do Congresso”. Washington, porém, constatou que o interesse seria um elo importantíssimo para a união do país ou a junção de um Estado a outro (cf. WRIGHT, 1963, p.150).

<sup>168</sup> ARENDT, 2011, p.163.



direito de participação do cidadão na esfera pública.<sup>169</sup> E o uso do termo “felicidade” visa designar a pretensão que os americanos possuíam a uma “parcela no poder público”.<sup>170</sup>

Arendt começa seu ensaio *Ação e a busca da felicidade*<sup>171</sup> relatando sua experiência pessoal com a realidade política de – como diz Karin Fry – “seu país adotivo”<sup>172</sup>, os Estados Unidos. Assim, ela revela que, do ponto de vista de um “novo cidadão” chegado da Europa, o tema da “busca da felicidade” que está na Declaração de Independência possuía grande relevância.

Como nos lembra Eduardo Jardim (2011), Thomas Jefferson foi uma das principais figuras revolucionárias que “inspirou os comentários mais entusiasmado de Hannah Arendt”<sup>173</sup>. E Arendt observa que o pensamento de Jefferson se deu num quadro de referência pré-estabelecido e delimitado pela fuga da filosofia de Platão da ação para a contemplação.<sup>174</sup> Foi essa a causa da dificuldade dos intelectuais americanos em articular e dar consistência aos conceitos de ação e participação do pensamento revolucionário dentro da tradição<sup>175</sup> teórica.<sup>176</sup>

Jefferson entendia que os sistemas de distritos completariam a revolução e garantiriam a permanência da república por intermédio de instituições que, por sua vez, assegurassem o “espírito revolucionário”. Estas concepções instauraram certa relutância em encerrar a revolução, pois havia o desejo “por [manter] uma revolução em todas as gerações”.<sup>177</sup>

Neste sentido, Arendt destaca que a experiência de ação no curso das revoluções, impactaram os agentes de tal forma que eles passaram a preferir a liberdade e a felicidade públicas ao bem-estar privado.<sup>178</sup> E é por isso que Arendt acrescenta que “as

---

<sup>169</sup> Sabemos o quão importante é a distinção entre o público e privado na discussão política de Arendt, mas, pareceu-nos sensato não aprofundar mais esse tema aqui para que nosso o texto não tomasse um rumo diverso do que pretendemos.

<sup>170</sup> ARENDT, 2011, p.173.

<sup>171</sup> ARENDT, 2018, p.116.

<sup>172</sup> FRY, 2010, p.89.

<sup>173</sup> JARDIM, 2011, p.95.

<sup>174</sup> A respeito da forma como Platão e a tradição encaravam os assuntos humanos, podemos evocar uma observação que Arendt faz em *A condição humana*, cf. ARENDT, 2014, p.229.

<sup>175</sup> No texto *A tradição e a época moderna*, Hannah Arendt começa observando que foi nos ensinamentos de Platão e Aristóteles que a tradição de nosso pensamento político teve seu início. E que Platão localizou essa tradição fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum – interior da caverna, descrito n’ *A República* em termos de trevas (cf. ARENDT, 2014, p.40).

<sup>176</sup> ARENDT, 2018, p.138.

<sup>177</sup> ARENDT, 2018, p.149 – grifo nosso.

<sup>178</sup> ARENDT, 2018, p.151.

revoluções foram o espaço-tempo em que a ação, com todas as suas implicações, foi descoberta, ou melhor, redescoberta na Era moderna”<sup>179</sup>.

O que devemos entender com essa abordagem da felicidade enquanto participação pública é que, se o governo tirano<sup>180</sup>, que governa segundo a sua própria vontade, permite em certa medida o bem-estar privado, mas impede a felicidade pública, usurpando o direito de ação<sup>181</sup>, o governo republicano, diferentemente, é a própria garantia da ação pública.

Isto posto, e a fim de responder uma de nossas questões mais prementes sobre a relação entre a nova autoridade e a liberdade pública, temos que, quando os americanos prepararam a sua Constituição, sua nova autoridade, eles estavam ao mesmo tempo, instaurando e concretizando a fundação da liberdade. E essa materialização do espírito libertário da fundação – para falar com Torres (2013) –, na forma de Constituição, foi necessária dada a incapacidade de a soberania antiga instaurar um novo regime de liberdade.

Contudo, o que Arendt nos mostra é que essa realização, a saber, a garantia do espaço para a manifestação do espírito revolucionário, a participação pública, pareceu um ônus demasiado difícil para aqueles que buscavam uma esfera política com durabilidade e estabilidade visando o futuro. Assim sendo, a revolução falhou, nos dois lados do Atlântico, em instaurar constitucionalmente a esfera pública da liberdade.

---

<sup>179</sup> ARENDT, 2018, p.153.

<sup>180</sup> Essa asserção pode ser conferida no tópico acima, sobre a relação do regime autoritário com a liberdade.

<sup>181</sup> Cf. ARENDT, 2011, p.175.

### III. A LIBERDADE POLÍTICA SOB A NOVA AUTORIDADE

Conforme analisamos no capítulo anterior, os pais fundadores distinguiram entre poder e autoridade, e a Constituição americana consolidou o poder da revolução que se tornou a fundação do novo corpo político. Entretanto, a segunda tarefa das revoluções não foi garantida pela Constituição, que seria a manutenção daquele espírito revolucionário que guiou todo o curso da revolução por intermédio de um documento escrito.

#### 1. A participação na política e a opinião

Para Arendt, os Estados Unidos da América foram os próprios responsáveis pelo esquecimento da sua Revolução, gerando conseqüentemente o medo americano de revolução.<sup>182</sup> Esse olvido contribuiu para que se caísse no esquecimento também que os Estados Unidos foram originados de uma revolução, por meio de “um ato deliberado”<sup>183</sup>.

Mas “se é verdade que todo pensamento se inicia pela lembrança, também é verdade que nenhuma lembrança está a salvo, a menos que se condense e se destile num quadro de noções conceituais em que ela pode se exercer ainda mais” (ARENDDT, 2011, p.280). Esse é um dos trechos que revela a importância da história para o quadro teórico de Hannah Arendt.

Uma “estória” corresponde, de certa forma, a uma espécie de narração biográfica do sujeito, ou, para ser mais preciso, ela é “toda vida individual entre o nascimento e a morte que possa afinal ser narrada”. E para Hannah Arendt, portanto, as experiências e as “estórias”<sup>184</sup> precisam ser lembradas e “comentadas constantemente”, pois são esses comentários que não deixam os assuntos humanos e os acontecimentos caírem no

---

<sup>182</sup> Adriano Correia faz uma abordagem trazendo um exemplo mais recente – mesmo sem aprofundamento – desse medo e mostra que esta tese de Arendt do medo americano de revolução se ampara, em certa medida, no escândalo do Watergate quando em 1973 desencadeou a doutrina de segurança nacional a ameaçar os direitos políticos (cf. CORREIA, 2014, p.184).

<sup>183</sup> ARENDT, 2011, p.276.

<sup>184</sup> Na nota à revisão técnica da obra *A condição humana* (2014, p. IX) Adriano Correia observa que o termo “estória”, encontrado em algumas das obras de Hannah Arendt, a despeito de ser “um tanto antiquado em português”, seu uso, no sentido empregado no texto, a partir do próprio contexto, pode “lançar luz sobre a especificidade” de seu uso conceitual. Na verdade, o que Arendt chama de “estória” corresponde a uma espécie de biografia do sujeito, que, como resultado da ação e do discurso, acaba por revelar o agente. Toda a vida de uma pessoa que pode “ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história” (ARENDDT, 2014, p.281).

esquecimento, tornarem-se fúteis. Aqui somos direcionados a sua obra de 1958, *A condição humana*, quando Arendt enfatiza a necessidade de um “enraizamento simbólico e imaginário”<sup>185</sup> dos atos e palavras.

No capítulo cinco de sua obra, quando Arendt faz uma abordagem da “revelação do agente no discurso e na ação”, a autora destaca dois aspectos intrínsecos à vida humana. Os homens em sua pluralidade são capazes de se compreenderem por serem iguais, e por necessitarem distinguir-se um do outro precisam recorrer ao discurso e à ação.

Dito de outra forma, segundo a autora, a singularidade humana consiste na capacidade que o homem tem de externar, por meio do discurso e da ação, a consciência que ele possui daquela distinção. A revelação da distinção, porém, só acontece com o aparecimento entre os homens. Daí que agir é inserir-se no mundo por meio de palavras e atos a fim de imprimir iniciativa.<sup>186</sup>

O homem é, para Arendt, aquele que, por causa de seu nascimento, constitui-se um *initium*. E ao Retornar a Agostinho de Hipona ela entende que com a criação do homem a liberdade também foi instaurada, pois na origem da vida há um elemento de novidade que, por sua vez, é uma característica dos inícios. Por conseguinte, todo início encerra em si certo grau de improbabilidade, que é o contrário de toda certeza; e de imprevisibilidade, que denota um caráter de impresciência.<sup>187</sup>

Por causa deste aspecto indecifrável do humano, a relação entre a ação e o discurso é imprescindível. O “quem” a pessoa é só pode ser revelado com as suas palavras e com os seus feitos. Posto que a revelação de “quem” alguém é só acontece com a fala, presume-se que ela só possa ocorrer no domínio público para outras pessoas, pois é impossível, diz Arendt, agir sem o estar junto dos homens. De outra forma não haveria desvelamento.<sup>188</sup>

O desvelamento do agente por palavras e ações está intrinsecamente ajustado ao que Arendt chama de “mundo que se interpõe fisicamente entre” os homens, do qual emanam os “seus interesses específicos”. Essa primeira interação, que diz respeito a negociações do mundo tangível, é “recoberto” por outro *espaço-entre* constituído apenas de atos e palavras, no qual não há objetos tangíveis para que ele possa se

---

<sup>185</sup> BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. In: *O que nos faz pensar*, nº29, maio de 2011, p.41.

<sup>186</sup> ARENDT, 2014, p.217-219.

<sup>187</sup> ARENDT, 2014, p.220.

<sup>188</sup> ARENDT, 2014, p.223.

solidificar, pois “o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais”. Contudo, esse espaço intangível é um “espaço-entre” tão real quanto aquele “mundo das coisas que visivelmente temos em comum”. E Arendt designa essa realidade de “teia de relações humanas” que forma o domínio dos assuntos humanos.<sup>189</sup>

Em sua análise da Revolução estadunidense Hannah Arendt observa que os pais fundadores revolucionários rejeitavam o modelo democrático de governo por causa de sua instabilidade e “falta de espírito público”, pois nesse regime os homens eram sempre “levados pela opinião pública e pelos sentimentos de massa” ao invés da pluralidade de opiniões. Mas o interesse de Arendt recai sobre a incompatibilidade entre a unanimidade da opinião pública e a diversidade da liberdade de opinião na teia de relações humanas, porque não “é possível se formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornam iguais” (ARENDR, 2011, p.286).

Arendt parece concordar com os revolucionários norte-americanos quanto aos perigos de uma opinião pública, pois esta põe em risco as poucas opiniões daqueles que dela ousarem discordar. Também, em face da unanimidade da opinião pública, a voz da minoria ficaria impotente e fadada ao fracasso, condenando à morte as “verdadeiras opiniões”, onde não haveria o desvelamento do agente.

Daí que parece só restar aquiescer com os pais fundadores, pois a opinião pública e a democracia, neste sentido, seriam apenas “uma nova forma de despotismo” (ARENDR, 2011, p.287). Contudo, se existisse uma maneira de prevenir a opinião pública de abusos, essa seria a tarefa exercida pelo Senado. Seria ele o responsável por “peneirar as opiniões” a fim de se precaver das arbitrariedades<sup>190</sup>.

No entanto, as controvérsias em torno da opinião na política não começaram na modernidade, mas na antiguidade grega, quando Platão elaborava a superação do filósofo frente à condenação de Sócrates. Aqui julgamos imprescindível compreender a importância da disputa entre verdade e opinião na teoria política de Hannah Arendt. Não obstante, não é na obra vigente, mas no ensaio *Filosofia e política* que teremos mais elementos para a compreensão dessa querela.

Arendt escreveu esse texto para uma conferência<sup>191</sup> a ser ministrada na *Notre Dame University*, em 1954, e nele o rompimento da filosofia com a política é acentuado como decorrência do desencanto de Platão com a condenação e a morte de Sócrates.

---

<sup>189</sup> ARENDR, 2014, p.227.

<sup>190</sup> ARENDR, 2011, p.288.

<sup>191</sup> ARENDR, 1993, p.190.

Para Arendt, Platão teria substituído a persuasão pela ameaça quando viu que a *doxa*, a opinião, havia sido insuficiente para livrar o seu mestre da condenação. Porque ela era passiva de suplantação, ele optou por elaborar a sua nova substituta: tratava-se da verdade sob padrões e regras absolutos.<sup>192</sup> Mas, porque o filósofo fora vítima de hostilidades da própria *polis*, a ele deveria ser dado o direito de governar.

Levando-se em conta a possibilidade de a opinião pública resultar em uma espécie de “tirania da verdade”<sup>193</sup>, Arendt sinaliza que a inserção da verdade eterna entre os homens da *polis* retirava o seu caráter de eternidade, equiparando-a, conseqüentemente, com a mera opinião. E foi o que Sócrates fez. Ele não distinguiu entre retórica e dialética.<sup>194</sup>

Enquanto a retórica é útil apenas no diálogo com a multidão, a dialética só o pode ser na conversa a dois. Por isso que, para Arendt, Sócrates se dirigiu equivocadamente à multidão com a dialética; pois a persuasão não vem da verdade, mas da opinião. Persuadir a multidão é exercer violência por meio de palavras, e foi em função disso que Platão fez uso de seus mitos sobre castigos e recompensas no Hades.<sup>195</sup>

Tendo em vista que o termo “*doxa*” significa – para além de opinião – glória e honra, é manifesto que Sócrates rejeitava a glória, mas não desprezava as opiniões. Foi por isso que ele utilizou um método denominado *maiêutica*, a arte da obstetrícia, aquilo que posteriormente Platão chamou *dialegethai*.

Na verdade, Sócrates queria, diz Arendt, “ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade *em sua doxa*”. Em outras palavras, o interesse de Sócrates não era educar o cidadão da *polis*, mas aperfeiçoá-lo a *doxa*. O fim era político. A *maiêutica* socrática consistia em buscar a verdade da *doxa*.<sup>196</sup>

Depreende-se, portanto, que cada homem possui o seu ponto de vista, a sua cosmovisão ou o seu *logoi* a ser desvelado pela sua *doxa*. São esses vários pontos de vista, ou melhor, essas verdades distintas que formam o mundo humano da política.<sup>197</sup>

E quando Arendt volta o seu pensamento para a modernidade ela acrescenta que foram nas revoluções, e não antes delas, que a opinião foi redescoberta. Mas, apelar para a opinião pública pode levar a cabo “a morte de todas as opiniões” e ter o

---

<sup>192</sup> ARENDT, 1993, p.92.

<sup>193</sup> Frase que é, inclusive, o subtítulo do texto em análise (cf. ARENDT, 1993, p.95).

<sup>194</sup> ARENDT, 1993, p.96.

<sup>195</sup> ARENDT, 1993, p.6. Lembremos do *Fédon*.

<sup>196</sup> ARENDT, 1993, p.97.

<sup>197</sup> ARENDT, 1993, p.100.

plebiscito como única alternativa é um perigo, pois ele tem como característica pôr “fim ao direito do cidadão em votar, escolher e controlar o governo” (ARENDDT, 2011, p.290).

## 2. Um republicanismo sob *nova* autoridade

Como acabamos de descrever acima, o esquecimento dos revolucionários norte-americanos de sua revolução levou ao “medo de revolução”, que por sua vez inibiu a manifestação do espírito revolucionário – a participação pública. Isto revela a omissão da Constituição estadunidense em incorporar as fontes originais de poder, isto é, de assimilar as assembleias municipais, uma espécie de sistema de conselhos.

Nos ensaios incorporados<sup>198</sup> em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt começa a examinar a lacuna entre o passado e o futuro que se traduziu no campo intelectual pelo esfacelamento da tradição. E em seu prefácio intitulado *A quebra entre o passado e o futuro*<sup>199</sup> Hannah Arendt começa sua investigação a partir dos escritos do poeta francês René Char que afirma: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, e, ainda, “Se sobreviver, sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente (não reprimir) meu tesouro” (ARENDDT, 2014, p.29). Mas, “que tesouro era esse”? – pergunta Hannah Arendt.

Para a autora, a história das revoluções<sup>200</sup> poderia ser alegoricamente narrada semelhante à uma lenda de um antigo tesouro que aparece e desaparece de forma misteriosa. Esse tesouro permaneceu sem nome. Ele foi denominado pela América de “felicidade pública”, e pela França de “liberdade pública”, destacando-se assim o seu caráter de “público”.<sup>201</sup>

À frase do poeta que diz que “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” Arendt dá a seguinte interpretação: a ausência de testamento é evidenciada pela falta de nome para o tesouro perdido. A partir desta metáfora, tentaremos investigar as especificidades desse *tesouro perdido* das revoluções com a finalidade de, posteriormente, analisar a sua estrutura política frente a autoridade e a liberdade.<sup>202</sup>

<sup>198</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p.256.

<sup>199</sup> In. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

<sup>200</sup> 1776, na Filadélfia; 1789, em Paris; 1959, em Budapeste, Cf. ARENDT, 2014, p.30.

<sup>201</sup> ARENDT, 2014, p.30.

<sup>202</sup> ARENDT, 2014, p.31.

É importante notar que, para Arendt, o sistema de conselhos não foi fruto de teorias revolucionárias, mas surgiu de modo espontâneo. E nesta espontaneidade ele brotou da própria experiência da ação política do povo. Os conselhos não constituíam “los elementos de una utopía política” (RIRULÉS, 2002, p.121).

Como observa Adriano Correia (2014), posto que a “articulação federalista do poder” recusa, por princípio, a “unidade de soberania”, a concepção arendtiana sobre os conselhos se mostra, também, “um antagonismo com a soberania”. Seja a soberania pressuposta da divindade ou do próprio povo, como vimos acima<sup>203</sup>.

Mas, como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, o fato de Arendt ter rejeitado as fontes da autoridade em termos de soberania (seja ela pressuposta da divindade ou do próprio povo), não a faz rejeitar a autoridade. Daí, cabe-nos enfatizar que o pensamento político de Hannah Arendt rejeita a soberania com seus desdobramentos históricos<sup>204</sup>, mas não a autoridade em si, pois é a soberania, e não a autoridade, incapaz de, por si só, “instaurar um regime de liberdade”<sup>205</sup>.

O aspecto específico da revolução se traduz no surgimento de “uma nova forma de conselhos”. A falha da revolução foi não ter dado relevância intelectual a essa novidade nascida dela própria. Alguns historiadores até que tentaram encontrar a origem do sistema de conselhos em tempos anteriores à época moderna, comparando-o inclusive com os burgos medievais; mas Arendt rejeita essa comparação preferindo assinalar a ocorrência recente em que os “germes” do sistema de conselhos surgem na história.<sup>206</sup>

Arendt nota que a imprevisibilidade do surgimento dos conselhos não era devidamente aceita por aqueles que rebaixavam os novos modelos a “meros órgãos executivos da atividade revolucionária”. Entretanto, Arendt assegura que era nos conselhos que os cidadãos encontravam a esfera de ação e podiam dar “sua contribuição pessoal” participando dos assuntos públicos.<sup>207</sup>

O objetivo dos conselhos não era a continuidade da revolução; o seu objetivo último era sim “lançar as fundações de uma república” que, conseqüentemente, poria fim às guerras civis e às invasões.<sup>208</sup>

---

<sup>203</sup> Nos atemos a essa questão precisamente no capítulo dois desta dissertação.

<sup>204</sup> CORREIA, 2014, p.208.

<sup>205</sup> TORRES, 2013, p.147.

<sup>206</sup> ARENDT, 2011, p.324.

<sup>207</sup> ARENDT, 2011, p.329.

<sup>208</sup> ARENDT, 2011, p.331.



Em sua espontaneidade, esses conselhos desenvolveram uma funcionalidade cujo processo de coordenação e integração se davam por meio da formação de conselhos superiores que, como acabamos de ver, possuíam “caráter regional ou provincial, dos quais finalmente eram escolhidos os delegados para uma assembleia representando o país inteiro”.

Essa organização demonstra que o sistema de conselhos emerge de um princípio federativo, que emana “das condições elementares da própria ação”, prescindindo de qualquer das formulações teóricas pré-revolucionárias.<sup>209</sup> Não obstante, o que levou o sistema de conselhos a fracassar, observa a autora, foi a combinação de necessidade e liberdade<sup>210</sup>, ou, em outras palavras, introduzir um “elemento de ação na administração” (ARENDDT, 2011, p.343). Essa tese de Arendt pareceu implausível para Habermas (1980), que julgou ser ela abstrações filosóficas e não o resultado de uma pesquisa equilibrada.

Em seu texto de 1976, publicado um ano depois do falecimento de Hannah Arendt, Habermas observa que o conceito de poder de Arendt indica uma “recusa do modelo teleológico de ação” tendendo a um “vínculo entre poder e assentimento” por meio de uma ação comunicativa política cujo objetivo seria o entendimento mútuo dos participantes.

Neste artigo intitulado *O conceito de poder em Hannah Arendt*, Habermas tece críticas bastante contundentes ao conceito de poder arendtiano que mesmo sendo considerado um trabalho vigoroso e original, não escapa do “reparo” habermasiano.<sup>211</sup>

Ao comentar a interpretação de Arendt sobre a causa do insucesso do sistema de conselhos, Habermas assevera que:

É porque Arendt estiliza a imagem da pólis grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre “público” e “privado”, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade política-prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno (HABERMAS, 1980, p.109 – grifo nosso).

---

<sup>209</sup> ARENDT, 2011, p.334.

<sup>210</sup> Odílio Aguiar nos lembra de que “Em Arendt, social e econômico são a mesma coisa, um não existe sem o outro. Todas essas questões remetem à compreensão arendtiana da categoria do social. Podemos dizer que o problema maior de Arendt não é tanto com a questão social, mas com a esfera social a partir da qual surgiu e é compreendida a questão social”. E prossegue: “O social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades. Com a ascensão do social, as atividades executadas privadamente passaram a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo”. E ainda, o seu resultado foi “o surgimento das sociedades de massa, nas quais, segundo Arendt, os homens são reduzidos à função de suporte do ciclo vital a partir de onde se tornou possível o seu controle” (cf. AGUIAR, O. A questão social em Hannah Arendt. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 27(2): 7-20, 2004).

<sup>211</sup> CORREIA, 2014, p.159-160.

Essa inaplicabilidade<sup>212</sup> significa, em outras palavras, que os conceitos arendtianos de ação, poder e política não dão conta da realidade da sociedade moderna.<sup>213</sup>

Adriano Correia pretendeu responder a essa questão de Habermas ao destacar que a objeção da inaplicabilidade dos conceitos políticos de Arendt na sociedade moderna perde o seu sentido quando lembramos que, por um lado, a filósofa “não almejava erigir um ideal normativo regulador”, e por outro, essa objeção revela a confirmação das “suas hipóteses com relação ao declínio da política na era moderna” (CORREIA, 2014, p.163). Mas em seu texto *Sistema de conselhos: uma nova forma de governo?* o autor sintetiza pelo menos cinco razões pelas quais, segundo Arendt, o sistema de conselhos não se converteu em uma nova forma de governo devidamente consolidada.<sup>214</sup> E dentre elas podemos destacar a obsessão dos conselhos com a questão social e o correspondente descuido com questões de Estado e governo, e a interpretação da felicidade pública em termos de bem-estar privado ou social (CORREIA, 2014, p.203).<sup>215</sup>

Isto posto, buscaremos averiguar, a seguir, qual é a compreensão de Arendt sobre o lugar da *nova* autoridade em uma esfera política livre cuja participação do cidadão deve ser pressuposta a partir do exemplo dos conselhos.

### 3. Uma nova “elite” política

Como nos lembra Jürgen Habermas, as pesquisas históricas de Hannah Arendt gira em torno de dois acontecimentos extremos que têm como pano de fundo a liberdade, a saber, “o aniquilamento da liberdade política em regimes totalitários e a fundamentação revolucionária da liberdade política” (HABERMAS, 1980, p.105).

---

<sup>212</sup> O filósofo reitera a sua objeção dizendo que esta perspectiva de Arendt “não é um caminho viável para nenhuma sociedade moderna” – cf. HABERMAS, 1980, p.110.

<sup>213</sup> Adriano Correia pretendeu responder essa questão de Habermas ao destacar que a objeção da inaplicabilidade dos conceitos políticos de Arendt na sociedade moderna perde o seu sentido quando lembramos que, por um lado, a filósofa “não almejava erigir um ideal normativo regulador”, e por outro, essa objeção revela a confirmação das “suas hipóteses com relação ao declínio da política na era moderna” – cf. CORREIA, 2014, p.163.

<sup>214</sup> Uma dessas razões foi o eventual conflito dos conselhos com a busca por estabilidade. Também, “o falso antagonismo entre representação e participação”. Este conflito acabaria por destruir aquela nova forma de governo por intermédio das burocracias estatais e máquinas partidárias. A obsessão dos conselhos com a questão social e o correspondente descuido com questões de Estado e governo. A aberta contestação do sistema partidário, portanto um conflito que o solapou. Por fim, a interpretação da felicidade pública em termos de bem-estar privado ou social (cf. CORREIA, 2014, p.203).

<sup>215</sup> CORREIA, 2014, p.203.

Arendt entende que em todo o lugar onde a liberdade positiva se manifestou entre iguais, ela sempre foi limitada pelo espaço e pelo tempo. Foi a tentativa de se ampliar essas liberdades que deu origem aos tratados internacionais sobre a liberdade de movimento – a liberdade negativa.

Posto que a liberdade positiva se dá entre os iguais, ela rejeita qualquer pretensão de universalidade. Assim, a liberdade limitada pelo espaço – a esfera política – é representada pela imagem da “ilha” ou do “oásis”. Esse é o espaço para a manifestação da liberdade entre iguais; e os iguais parecem ser vulgarmente denominados “elite”.<sup>216</sup>

Hannah Arendt, porém, rejeita o termo “elite” para denominar esse fenômeno, pois o que subjaz a esse conceito é uma dicotomia entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem, ou melhor, uma combinação em termos de dominantes e dominados. Essa forma de governo oligárquica perde muito de sua plausibilidade tendo em vista que o destino de uma maioria seria determinado por uma minoria que, a fim de se proteger dessa maioria e preservar a sua “ilha” da liberdade, teria que assegurar a forma conhecida do Congresso e do Parlamento.<sup>217</sup>

Para Arendt, se conservarmos a denominação do espaço público em termos dessa elite, a relação do povo com a política estará fadada ao fracasso, pois ela seria reduzida a uma relação semelhante à relação entre vendedor e comprador.

Essa relação traduzida na comunicação entre o representante e o eleitor, do sistema representativo, revelaria um tipo de participação do cidadão reduzido apenas ao ato de “consentir ou recusar ratificar uma escolha” que foi feita anteriormente sem a sua opinião. E isto, diz Arendt, não é uma comunicação entre iguais, mas “sim entre os que pretendem governar e os que concordam em ser governados”.

Da mesma forma acontece com a ascensão dessa “elite” saída do povo, no sistema partidário e de representação: ela surgiu do povo ao tirá-lo da vida política convertendo-se a si mesma em profissão.<sup>218</sup> Suas escolhas seriam, então, consentidas ou ratificadas pelo povo.

Mas não é um consenso entre os teóricos políticos contemporâneos, nem poderia ser, que “consentir ou recusar uma escolha” não seja participar da política numa democracia. Se lembrarmos, por exemplo, do neo-republicanismo de Philip Pettit em que a liberdade é entendida como *não-dominação* cuja participação do povo se reduz à

---

<sup>216</sup> ARENDT, 2011, p.344.

<sup>217</sup> ARENDT, 2011, p.345.

<sup>218</sup> ARENDT, 2011, p.346.

uma espécie de fiscalização das decisões políticas, recordaremos as multifacetadas participações da esfera pública.

Em *Republicanism: a theory of Freedom and Government*, obra de 1997, a *democracia contestatária* de Philip Pettit pressupõe que na sociedade contemporânea a república só se sustenta se for democrática e a democracia que não for republicana está fadada ao fracasso. Seu republicanismo subjaz a uma democracia cujo conceito de liberdade é entendido como “não-dominação”.

Mas esse conceito de liberdade está para um modelo negativo, e não positivo. Na verdade, ela visa mais a ausência de interferência, a capacidade de contestação frente ao abuso perpetrado pelo governo, e menos a participação do povo nos assuntos do governo.

Diferentemente da postura liberal de Isaiah Berlin, que definia a liberdade positiva como autodomínio e a liberdade negativa como não interferência alheia, Pettit concebe a liberdade estritamente na forma negativa, como ausência de interferência arbitrária, ou “não-dominação”.

Ao discutir a clássica ilustração republicana da relação de domínio entre senhor e escravo, que busca justificar certa liberdade de decisões do último, quando não é obrigado pelo primeiro, Pettit destaca que esse exemplo não passa de uma pseudoliberdade negativa; pois, mesmo não interferindo diretamente sobre as ações do escravo, o senhor não deixa de a fazer indiretamente.

A verdadeira liberdade negativa, portanto, pode ser ilustrada pelas leis. Pois elas obrigam, e, ainda assim, tal obrigação não pode ser tomada como uma interferência arbitrária. Essa centralidade da lei não fica apenas no exemplo, posto que o neo-republicanismo de Pettit atribui a ela o papel inibidor da arbitrariedade do poder.

O filósofo destaca duas modalidades de interferência. A chamada *dominium* se refere à dominação de um cidadão pelo outro. Quando esse tipo de interferência ocorre, basta apelar ao Estado e recorrer à contestação para se resolver. A modalidade *imperium* é a dominação dos cidadãos pelo “poder público”. Nesta circunstância a resolução do problema de arbitrariedade parece ser mais complexa.<sup>219</sup>

Por isso, deve-se ter o cuidado de nunca tentar resolver o problema da dominação do *dominium* por meio de instituições associadas ao *imperium*. De nada adiantaria.

---

<sup>219</sup> SILVA, Ricardo. Republicanismo neo-romano e democracia contestatária. In. *Revista de sociologia e política*-V. 19, Nº 39: 35-51 Jun. 2011.

Daí surge a questão: “¿Cómo excluir la toma arbitraria de decisiones por parte de legisladores, administradores y jueces? ¿Cómo poner freno al imperium dominador del estado?” (PETTIT, 2017, p.240). E a resposta é: por meio da democracia contestatória.

Democracia contestatória é a conjugação do constitucionalismo com a democracia feita pelos teóricos neo-republicanos, a fim de “abrigar o ideal de liberdade como não-dominância”.

Para Pettit, uma instituição plenamente desenvolvida sob a égide constitucional de uma república, que garanta a liberdade sem a interferência arbitrária<sup>220</sup> do governo, deve submeter-se à três condições, baseadas nas três formulações de James Harrington. A primeira condição visa a incondicional submissão de todos às leis estabelecidas; a segunda, defende a distribuição do poder; e, por fim, o governo constitucional republicano deve inviabilizar qualquer abuso majoritário.

Esse estilo de jurisprudência deveria buscar legitimidade nos costumes que determinadas comunidades preservaram ao longo da história. Em outras palavras, ele “imputaba a la ley la autoridad de una tradición probada históricamente por su sensibilidad respecto de las expectativas de la comunidad y por su capacidad, diríamos nosotros, para sostener a la libertad como no-dominación” [tem sido historicamente testado por sua capacidade de responder à expectativa da comunidade e por sua capacidade, por assim dizer, de sustentar a liberdade como não-dominância<sup>221</sup>] (PETTIT, 2017, p.239).

Ainda que o constitucionalismo seja um elemento indispensável para assegurar a liberdade dos cidadãos, ele sozinho não é capaz de dar conta dessa tarefa. A única maneira para impedir que a discricionariedade dos governantes degenerem em arbitrariedade é combinar o constitucionalismo republicano com a “democracia contestatória”; um mecanismo institucional que reconcilia a liberdade negativa do povo com a participação nos assuntos públicos.<sup>222</sup> Busquemos o sentido, portanto, dessa participação.

---

<sup>220</sup> Como nos lembra Maria Lígia, “A arbitrariedade acontece quando um agente tem a possibilidade de agir de acordo com sua vontade, seu *arbitrium*, sem levar em conta aqueles que serão atingidos por suas ações” (LIGIA, M. Liberdade como não dominação e democracia contestatória: participação no pensamento de Philip Pettit. In. *Republicanism e democracia*. Org. J. A. Martins. Maringá: Eduem, 2010, p.115).

<sup>221</sup> SILVA, 2011, p.40.

<sup>222</sup> SILVA, 2011, p.41.

Essa participação, diferente daquela defendida por Arendt, ainda está na esfera da liberdade negativa, pois ela consiste apenas na tentativa de evitar o mal que resulta da “afrenta à liberdade como não dominação”.

Quando Pettit (2017) faz a abordagem da voz contestatória da república *incluyente*, ele destaca os requisitos necessários para garantir a “base para la disputa de las decisiones públicas”.<sup>223</sup> Supondo que uma legislatura adote em determinado momento uma postura que seja hostil a determinado grupo social particular, Pettit assevera que este grupo terá voz para contestar aquele abuso na medida em que seus membros têm a “capacidad para manifestarse contrarios a esa línea”, sua expressão deve ser tal que ele possa “afectar a la legislación propuesta” (PETTIT, 2017, p.249).

Contudo, a participação aqui parece reduzir-se a uma questão de “manifestarse contrarios” ou a termos como “protestar contra”. Mas o que define esta contestação é quando Pettit ressalva que “essas voces” só terão crédito quando “venir del sector representado” (PETTIT, 2017, p.249).

Esta democracia contestatória de Pettit pode ser entendida segundo a metáfora da edição. O editor recebe o texto escrito do autor e só faz alterá-lo. Da mesma forma, os cidadãos individuais não criarão as suas leis ou decisões públicas, eles só podem, no máximo, contestá-las, ou seja, “sugerir alterações”.<sup>224</sup> A única maneira dessa liberdade assumir a forma positiva é por meio dos processos eleitorais.

Ao contrário dos “neo-atenienses” – como a própria Arendt, que defende uma participação efetiva em termos de iniciativa e novidade –, os neo-romanos contemporâneos falam em participação em forma de controle estatal, ou ação “sobre as decisões parlamentares”. Mas parece que essa “espécie de fiscal das decisões políticas”<sup>225</sup> não vai ao cerne do problema. A participação de Pettit parece limitar-se a um instrumento para “garantir a não dominação”<sup>226</sup>.

Mas lembremos também que Arendt não está fazendo uma defesa do modelo democrático de governo. Quando Adriano Correia busca refutar as considerações de Jonathan Schell<sup>227</sup>, que fala do republicanismo arendtiano em termos de repúblicas democráticas, ele destaca que Arendt vê mais um governo republicano e menos uma

---

<sup>223</sup> PETTIT, P. *Republicanism: Uma teoría sobre la libertad y el gobierno*. Trad. Toni Domènech. Barcelona-ES: Paidós, 2017.

<sup>224</sup> SILVA, 2011, p.43.

<sup>225</sup> NETO, A. P. Democracia republicana e cidadania contestatória em Philip Pettit. In. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, p. 363-382, maio/ago. 2018, p.373.

<sup>226</sup> LÍGIA, 2010, p.131.

<sup>227</sup> Cf. a “Apresentação” de *Sobre a revolução* da edição de 2011.

democracia no espírito da constituição estadunidense, uma vez que tratar-se-ia de “um governo pela lei e não pelos homens” (CORREIA, 2014, p.177).

O que queremos destacar com essa digressão pelo republicanismo de Pettit é a natureza da participação em Arendt, pois ela está para além do consentimento ou da recusa de decisões dos representantes. Na verdade, participar para Arendt é ser capaz de instaurar a novidade e participar ativamente dos assuntos do governo, e isso só é possível em detrimento de uma democracia representativa, cuja elite pressupõe uma minoria eleita para agir em nome da maioria.

Hannah Arendt reconhece que essa elite surgida do povo, enquanto sistema partidário e de representação, no curso das revoluções foi a substituta daquelas outras “elites pré-modernas de berço e riqueza”, mas, ainda assim o povo não estava habilitado a participar ativamente da esfera política. Mas o que inviabilizou a participação do povo na política não foi a revolução em si nem “o espírito revolucionário e sim a mentalidade democrática” com seus padrões e critérios, profissões e carreiras na vida pública.<sup>228</sup>

Se por um lado Arendt recusa o termo “elite” entendido conforme as designações acima descritas, por outro, ela redefine esse termo e o aplica ao “tesouro perdido” das revoluções.

Arendt assevera que a formação dos conselhos também correspondia a “uma elite do povo” que era indicada ou escolhida pelo próprio povo. E, valendo-se das terminologias de Thomas Jefferson, ela acrescenta que essa “elite política” se estruturava da seguinte forma:

Dentro dessas “repúblicas elementares”, os membros dos conselhos então escolhiam seus delegados para o conselho logo acima, e esses delegados também eram escolhidos por seus pares, sem estar sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo. Tal posição era conferida a título exclusivo da confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural e sim política, não era nada que lhes fosse inato; era a igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto (ARENDR, 2011, p.343 – grifo nosso).

Então podemos ver que eram os membros dos conselhos, escolhidos do próprio povo, que, por sua vez, escolhiam os seus próprios delegados; e, diferentemente daquela elite no sistema de representação democrática partidária, quando esta elite evocava a igualdade, não era apenas uma igualdade perante a lei, era uma igualdade de

---

<sup>228</sup> ARENDR, 2011, p.347

natureza política.<sup>229</sup> Mas, os membros dos conselhos eram escolhidos por uma imposição externa ou se tratava de uma escolha deliberada?

Sob o processo de escolha dos conselhos repousava o “princípio de escolha dos melhores”. Esse conceito de “melhores”, porém, não tinha valor universal, tratava-se de um conceito exclusivo daquela esfera particular.<sup>230</sup>

Não obstante, o que se pode notar é que essa forma “aristocrática” de governo no sistema de conselhos assegura a felicidade pública apenas a uma minoria, mas esta minoria seria composta pelos únicos cidadãos que manifestamente resolveram responsabilizarem-se pelos assuntos públicos do governo.

Os componentes dessa minoria seriam, para Arendt, os “melhores”, no sentido político, de uma verdadeira república. E, visto que os membros dessa república são voluntários a se importarem com os assuntos que estão para além da esfera privada, ao reunirem-se com os seus pares na mesma situação, acarretariam o fim do que conhecemos como “sufrágio universal”. Essa elite, contudo, seria autoescolhida.

Mas [a] exclusão da política não seria depreciativa, pois uma elite política não equivale de maneira nenhuma a uma elite social, cultural ou profissional. A exclusão, ademais, não dependeria de um corpo externo; se os que fazem parte são autoescolhidos, os que não fazem parte são autoexcluídos (ARENDDT, 2011, p.349 – grifo nosso).

A nova forma arendtiana de governo republicano seria composta por uma elite autoescolhida. Mas, para Arendt, o ponto crucial para resistir a qualquer preconceito dessa autoescolha é que ela não se constituiria a partir de uma discriminação arbitrária, mas seria a verdadeira expressão do que ela chama de “uma das liberdades negativas mais importantes que usufruímos desde o fim da Antiguidade”, isto é, a liberdade de poder se abster da política.<sup>231</sup> Esta é a herança histórica do cristianismo para a esfera pública.

Contudo, Arendt lamenta a falha das revoluções em compreender a emergência desse novo republicanismo. Ele se perdeu quando o espírito revolucionário, o “espírito de iniciar algo novo”, não encontrou a sua instituição adequada. Posto que ser livre e

---

<sup>229</sup> ARENDT, 2011, p.347.

<sup>230</sup> Se o poeta é eleito o “melhor” da categoria por aqueles que gostam de sua poesia, os cientistas são eleitos os “melhores” por seus colegas de pesquisa segundo critérios objetivos, e as elites sociais são escolhidas por intermédio de um processo de discriminação arbitrária, a elite política dos conselhos, por sua vez, era escolhida de modo diverso, constituindo-se a si mesma (cf. ARENDT, 2011, p.348).

<sup>231</sup> ARENDT, 2011, p.349.



atuar são uma e a mesma coisa, a liberdade se converte em um atributo da ação, mas também “del espacio donde es posible la acción”<sup>232</sup>.

#### 4. A “imagem” de uma nova república

O quadro referencial do republicanismo de Hannah Arendt é o pensamento político de Thomas Jefferson. Foi ele quem recomendou a subdivisão do país em sistema distrital para a sobrevivência da república americana.<sup>233</sup>

Como mencionado acima, o sistema de conselhos foi precedido pelo sistema distrital e pela Comuna. Não obstante, se Jefferson deu relevância a suas “repúblicas elementares”, os historiadores das revoluções foram incapazes de compreender o nascimento da nova forma de governo. Apenas Marx e Leni atentaram para a sua importância.<sup>234</sup>

Arendt destaca que, se Marx rejeitou essa novidade pelo fato de ela não atender às expectativas de uma “ditadura do proletariado”, Leni, por sua vez, e os bolcheviques acabariam desprezando a “alternativa de adaptar seus pensamentos e ações ao novo e ao inesperado”, optando, portanto, pela tirania.<sup>235</sup> Mas quando Jefferson atentou para essa novidade das revoluções já era tarde, pois ele já havia se afastado<sup>236</sup> da vida pública e da ação.

Posto que o sistema distrital prescindia de violência, ele seria o modelo da “salvação do espírito revolucionário”; entretanto, Arendt sugere dois eventos que impossibilitaram esse feito. Em primeiro lugar, os cidadãos foram privados da ação e da participação precisamente porque a Constituição retirou os assuntos públicos do povo e os transferiu para Washington. Em segundo lugar, tendo em vista que a máquina administrativa do Estado se tornara excessivamente pesada para a participação direta do povo, cabia agora aos delegados constituírem a esfera pública. Em outras palavras, se a máquina do governo com as suas divisões visava impedir a corrupção na política –

---

<sup>232</sup> BIRULÉS, F. La tradición revolucionaria y su tesoro perdido. In: *Dossiê Hannah Arendt*. Org. Silvana Winckler. Revista Grifos. Chapecó: Argos, 2002, p.117.

<sup>233</sup> ARENDT, 2011, p.313.

<sup>234</sup> ARENDT, 2011, p.314.

<sup>235</sup> ARENDT, 2011, p.323.

<sup>236</sup> Arendt ressalva que “Talvez caiba observar que não encontramos nenhuma menção ao sistema distrital em nenhuma obra de Jefferson, e um detalhe ainda mais importante é que as poucas cartas nas quais ele discorreu sobre o tema com tanta veemência pertencem à fase final de sua vida” (ARENDT, 2011, p.314).

interesses privados na esfera pública – ela acabara suprimindo, ao mesmo tempo, a participação pública.<sup>237</sup>

Arendt acrescenta ainda que, mesmo sem Jefferson ter conhecido o sufrágio universal enquanto voto secreto ele parece ter previsto sua armadilha. Neste sentido, dar ao povo apenas uma urna eleitoral em épocas específicas seria privá-lo do espaço público da aparência. Pois a participação pública é pressuposta no próprio princípio de governo republicano.<sup>238</sup>

A autora de *Sobre a revolução* observa que na estrutura desse sistema de Jefferson está a base do novo republicanismo, mas, talvez por uma falta de atenção à funcionalidade desse sistema, ele tenha desprezado o ponto crucial dessas suas abordagens: tratava-se de uma nova forma de governo.

Segundo Hannah Arendt, Thomas Jefferson previu três soluções para possíveis situações envolvendo a república. Primeiro, para impedir a degeneração da república seria preciso subdividi-la em repúblicas a serem concretizadas pela solidariedade dos seus participantes; segundo, para assegurar a participação do cidadão nos assuntos políticos seria imprescindível uma participação contínua e deliberada; e por fim, a integração das assembleias à estrutura do governo da União deveria ser garantida por um modelo em que “as repúblicas dos estados e a república da União formariam uma *gradação de autoridades*, cada qual com base na lei, todas elas tendo uma *parcela delegada de poderes*” (ARENDR, 2011, p.319 – grifo nosso).

Isto posto, Arendt percebe que Jefferson deixou a desejar no que diz respeito as funções específicas dessas “repúblicas elementares”, pois não se tratava de meras reformas, mas de uma *nova forma de governo*.<sup>239</sup> E em sua interpretação da proposta de Jefferson Arendt acrescenta que o sistema<sup>240</sup> distrital é o único espaço tangível para a manifestação da liberdade.

Por fim, e o que mais nos chamou a atenção neste enfoque é o fato de que essa estrutura republicana de Jefferson – que foi adotada por Hannah Arendt como modelo de liberdade política – está ancorada num modelo intrinsecamente autoritário. Foi a própria Arendt que expôs este aspecto daquele modelo: “Sem dúvida, essa forma de governo, se se desenvolvesse por completo, voltaria a ter a *forma de uma pirâmide*,

---

<sup>237</sup> ARENDR, 2011, p.316.

<sup>238</sup> ARENDR, 2011, p.318.

<sup>239</sup> ARENDR, 2011, p.320.

<sup>240</sup> Sistema, não instituição.

que, claro, é a forma de um governo essencialmente *autoritário*” (ARENDR, 2011, p.348 – grifo nosso).

Mas Arendt ameniza qualquer tentativa de equiparar esse modelo com as formas de soberania da história ao asseverar que essa autoridade seria gerada “a cada camada da pirâmide” e não “de cima para baixo”, como os modelos medievais ou tirânicos.

Anteriormente, na estrutura pré-moderna de governo autoritário a imagem da pirâmide pressupunha desigualdade entre a base e o topo, a ser preenchido por uma gradação de diferentes níveis de autoridade ou pela espada. Mas, dada a forma da distribuição estrutural da autoridade no sistema de conselhos, o problema da reconciliação da igualdade com a autoridade estaria resolvido.

Como uma crítica do absolutismo hobbesiano e da soberania da vontade rousseauiana<sup>241</sup>, Arendt poderia ser muito mal compreendida como sendo defensora de uma nova espécie de instituição governamental a se ancorar na autoridade. E esse mal-entendido se sustentaria se não fosse por duas razões: Arendt depura o conceito de autoridade, eliminando qualquer coerção arbitrária externa à esfera política, e não está a defender um modelo específico de instituição política.

Quando Arendt fez suas ponderações das filosofias contratualistas, que reduzem o governo ao domínio ou interpretam o poder como violência, ela jamais rejeitou a necessidade de uma força coerciva da autoridade a ordenar as ações humanas. Contudo, cabe-se ressaltar que essa força coerciva não deve ser supraterrena ou externa à própria esfera das relações humanas.

Conforme abordamos no capítulo precedente, se a autoridade de Roma rejeitava coerção externa (pois no *senatus* estava a fonte da autoridade), foi o amálgama da tradição autoritária romana com a filosofia grega, na alta Idade Média, que alçou a força coerciva da autoridade para além das relações humanas, a uma região supraterrena. Daí o porquê de Maquiavel ser indispensável para a compreensão das revoluções. Foi Maquiavel quem primeiro vislumbrou uma esfera política completamente dessacralizada.

---

<sup>241</sup> Já abordamos esse assunto, mas o sintetizamos com as palavras de Odílio Aguiar: “A ligação entre poder e vontade, na visão moderna da soberania, também foi amplamente criticada por Arendt. Nenhuma vontade tem condição de sustentar ou impor por si mesma, de maneira continuada, uma ação política, capaz de reunir várias perspectivas” (AGUIAR, 2011, p.123).

Posteriormente, as revoluções trataram de trazer à existência o que o seu “pai espiritual” preconizara. A Constituição, o ato de fundação do espaço da liberdade, configurou-se em autoridade.

Quando Hannah Arendt sustenta a necessidade de distinguir “poder (Macht) de domínio (Herrschaft), autoridade de mando, política de administração, poder de governo, [ela] enseja demarcar e resguardar a ideia de poder constituinte” e quando Arendt “qualifica a política como espaço de revelação, proteção, cultivo e realização das capacidades humana de agir e falar”<sup>242</sup>, essas qualidades nunca podem dispensar a autoridade; muito pelo contrário, todos esses aspectos devem ser assegurados constitucionalmente.

Newton Bignotto (2011) enfatiza que se Arendt deu destaque ao sucesso da revolução americana, não foi apenas pela confirmação da “importância das leis”, mas por essa revolução ter colocado “o problema de suas origens de um ponto de vista totalmente diferente do que guiara a experiência política” tradicional.

Com isso, Bignotto assevera que o pensamento político de Hannah Arendt ultrapassou os “constitucionalistas contemporâneos liberais e mesmo de alguns positivistas jurídicos” por não “afirmar o papel determinante da Constituição na construção das sociedades democráticas, que procuram traduzir institucionalmente a defesa da liberdade”<sup>243</sup>.

Por isso, também, concordamos com Aguiar quando acrescenta que “Arendt não associa poder político ao desenvolvimento das categorias Estado, Nação, Soberania, Democracia, Partidos, Estado de Direito, Direitos Humanos”<sup>244</sup>. Tanto a autoridade constitucional quanto o poder político são, de certa forma, independentes dessas instituições e categorias na filosofia política de Hannah Arendt.

E contra qualquer expectativa de que Arendt tenha sugerido um modelo institucional de governo, evocamos a ressalva de Odílio Aguiar, segundo a qual, “em nenhum momento, Arendt ensejou discutir e propor modelos para os meandros do poder constituído, governamental, mas visou a resguardar a capacidade de ação em conjunto e de participação efetiva das pessoas na vida pública” (AGUIAR, 2011, p.121).

---

<sup>242</sup> AGUIAR, 2011, p.123.

<sup>243</sup> BIGNOTTO, 2011, p.54.

<sup>244</sup> AGUIAR, 2011, p.120.

Assim sendo, podemos asseverar que o nosso mal-entendido acima suposto não procede. Pois, assim como o sistema de conselhos, enquanto “órgãos do poder”, surgiu de forma espontânea na história das revoluções, não é verossímil que Arendt esteja querendo propor uma nova forma de política. E sustentamos, com as palavras de Adverse (2012), que “propor modelos é procedimento totalmente estranho ao espírito do pensamento arendtiano porque implicaria, na vida política, a separação entre saber e agir”<sup>245</sup>.

### **Considerações finais**

Na teoria política de Hannah Arendt, liberdade e participação pública coincidem; e foi nas revoluções setecentistas que a liberdade, enquanto participação no governo, começou a surgir. Ainda que os estadunidenses já tivessem experiência de “felicidade pública” em seu sistema distrital pré-revolucionário, os franceses, por sua vez, só possuiriam “liberdade pública” através do sistema de conselhos revolucionários.

A liberdade revolucionária surgiu em competição com a autoridade pré-moderna (*ancien régime*) e com o conceito de autoridade dos teóricos modernos. Por um lado, a autoridade do *ancien régime* reivindicava o direito de participação do governo apenas para uma minúscula camada da sociedade piramidal; por outro lado, algumas das mais relevantes teorias políticas para as revoluções, defendiam uma autoridade fundamentada na distinção entre governantes e governados. Neste último modelo temos a autoridade do Soberano, que exclui qualquer manifestação livre dos homens na esfera política, e uma Soberania do povo que acaba por confundir autoridade com poder.

Essa fissura entre liberdade e autoridade consistia precisamente no embate entre a novidade, que subjaz à ação humana, e o conservadorismo, subjacente ao autoritarismo dos Estados-nações europeus.

Posto que a autoridade pré-moderna repousava numa fonte transcendente que não é deste mundo, foi só com a Constituição elaborada pelas revoluções setecentistas que a nova autoridade foi instaurada. Agora, a autoridade não está mais ancorada numa força coerciva supraterrana ou em qualquer outro tipo de soberania positiva que ameasse a participação do povo na esfera dos assuntos políticos. A fonte dessa nova autoridade é seguramente a fundação do novo corpo político, ou, para sermos mais precisos, a fonte da autoridade é a fundação da república.

---

<sup>245</sup> ADVERSE, H. Arendt, a democracia e a desobediência civil. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 105, pp. 409-434, jul.-dez. 2012, p.420.

Portanto, se a Constituição – o ato de fundação – assegurasse ao povo organizado a participação direta nos assuntos do governo, a conciliação entre a liberdade e a autoridade estaria concretizada. Nessa tarefa, a Constituição das revoluções falhou.

A nova república, o governo de leis e não de homens, consiste no amálgama entre liberdade e autoridade, pois a liberdade do sistema de conselhos, como foi descrita acima, seja em forma de “repúblicas elementares” ou de “comunas”, prescinde qualquer forma de soberania; todavia, para que o seu exercício possa ser continuamente assegurado, a nova autoridade deve ser *sine qua non* indispensável. Eis a conciliação.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Arendt:

ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ação e a busca da felicidade*. Heloisa Starling (Org.). Trad. Virgínia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. H. Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Trad. R. Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Trad. André de M. Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

**Demais referências bibliográficas:**

ADVERSE, H. Arendt, a democracia e a desobediência civil. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 105, pp. 409-434, jul.-dez. 2012.

AGUIAR, O. A questão social em Hannah Arendt. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 27(2): 7-20, 2004.

\_\_\_\_\_. Política e finitude em Hannah Arendt. In: ANDRADE, L. F. N.; AGUIAR, A. O.; OLIVEIRA, M.; SAHD, S. (Organizadores). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. N. S. Chaves. Bauru-SP: EDIPRO, 2009.

BIGNOTTO, N. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras – Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. In: *O que nos faz pensar*, nº29, maio de 2011.

BIRULÉS, F. La tradición revolucionaria y su tesoro perdido. In: Silvana Winckler (Org.). *Dossiê Hannah Arendt*. Revista Grifos. Chapecó: Argos, 2002, p.117.

BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. Trad. M. A. Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CAMARGO, C. Guerras árabe-israelenses. In: MAGNOLI, D (Org.). *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2009.

CARVALHO, J. S. Prefácio. In: ALMEIDA, V. S. de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

CORREIA, A. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

COSTA, S. *Comuna de Paris: o proletariado toma o céu de assalto*. Goiânia-Go: Editora UCG, 1998.

CRUZ, S. C. V. *Os Estados Unidos no desconcerto do mundo: ensaios de interpretação*. São Paulo: Editora Unesp – Programa Interinstitucional San Tiago Dantas, 2012.

DUARTE, A. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. A. de M. Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

DUSO, Giuseppe (org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. A. Ciachi, L. C. e Silva e G. Tosi. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

FORTES, L. R. S. Rousseau: o mundo político como vontade e representação. In: *Filosofia política 2*. Org. L&PM Editores, Porto Alegre - RS, 1985.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRATESCHI, Y. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. In: *Cadernos de filosofia alemã 10*. São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, n.10, dez. 2007.

FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo F. Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GODECHOT, Jacques. *As revoluções: 1770-1799*. Trad. Erothildes M. B. da Rocha. São Paulo: Pioneira, 1976.

GUSDORF, G. *As revoluções da França e da América: a violência e a sabedoria*. Trad. H. Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

HABERMAS, J. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Organizadores.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.

HALE, J. R. *Maquiavel e a Itália da Renascença*. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro, 1963.

HOBBS, T. *Leviatã, ou, A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LAFER, C. *Hannah Arendt: pensamento persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

\_\_\_\_\_. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.



\_\_\_\_\_. Medida e desmedida: reflexões sobre as relações externas da pólis e sobre o conflito Demóstenes e Filipe. In: *A democracia grega*. Org. Hélio Jaguaribe. Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília, 1982.

LIGIA, M. Liberdade como não dominação e democracia contestatória: participação no pensamento de Philip Pettit. In: *Republicanismo e democracia*. Org. J. A. Martins. Maringá: Eduem, 2010, p.115.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. IBRASA. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACEDO, Ubiratan B. de. *O liberalismo Moderno*. São Paulo: Cadernos Liberais – 2, 1997.

MACHIAVELLI, N. *O Príncipe*. Trad. L. Xavier. Bauru-SP: EDIPRO, 2010.

MATRAT, J. *Robespierre: o incorruptível*. Trad. A. S. Santos. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A., 1971.

MOTA, C. G. *A Revolução Francesa*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

NADER, P. *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

NETO, A. P. Democracia republicana e cidadania contestatória em Philip Pettit. In: *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, p. 363-382, maio/ago. 2018, p.373.

OLIVEIRA, M; AGUIAR, O, A; ANDRADE, L, F, N; SAHD, S. *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PEREIRA, A. K. B. A Concepção Democrática de Bobbio: uma Defesa das Regras do Jogo. In: *Revista Estudos de Política*. Campina Grande, vol. 1, nº 1, 2012, p.53.

PETTIT, Paul. *História antiga*. Trad. Pedro Moacyr Campos. São Paulo – Rio de Janeiro: Difel, 1976.

PETTIT, P. *Republicanismo: Uma teoria sobre la libertad y el gobierno*. Trad. Toni Domènech. Barcelona-ES: Paidós, 2017.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. J. Paleikat e J. C. Costa. Porto Alegre: Editora Globo S.A, 1972 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. R. Baccou. São Paulo: DIFUSÃO EUROPEIA DO LIVRO. 1965 (Coleção Clássicos Garnier).

PORCEL, B. Arendt e o legado político de Cícero e Maquiavel. In: BRANCO, G. C. *Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

ROUSSEAU, J.-J. Considerações Sobre o Governo da Polônia e a sua projetada Reforma. In: *Rousseau, Jean-Jacques Rousseau e as Relações Internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social*. Trad. L. S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Projeto de constituição para a Córsega*. Trad. L. dos S. Machado. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1975.

SILVA, F. L. Função social do filósofo. In: ARANTES, P. *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Ricardo. Republicanismo neo-romano e democracia contestatária. In: *Revista de sociologia e política-V*. 19, Nº 39: p.35-51 Jun. 2011.

TEMPLE, G. C. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas-BA: UFRB, 2013.

TORRES, A. P. R. *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VICENTE, J. J. N. B. *Totalitarismo, educação e justiça: uma abordagem filosófica*. Cruz das Almas: UFRB, 2012.

VIEIRA, A. B. *A evolução do darwinismo*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2009.

WATSON, D. *Hannah Arendt*. Trad. L. A. Aguiar e M. Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

WEBER, M. *Ciência e Política: duas vocações*. Trad. Jean Melville. São Paulo - SP: Editora Martin Claret, 2009.

WRIGHT, E. *Washington e a revolução americana*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. A. Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZAGARI, A. Maquiavel hoje: o conflito e a Lei. In: BRANCO, G. C. *Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.