UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS FERNANDO SILVA BRITO

ESTABILIDADE E ESPONTANEIDADE EM HANNAH ARENDT:
o papel da institucionalidade no corpo político.

Belo Horizonte
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS FERNANDO SILVA BRITO

ESTABILIDADE E ESPONTANEIDADE EM HANNAH ARENDT:
o papel da institucionalidade no corpo político.

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Dr. Helton Machado Adverse.
Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Belo Horizonte
2025

100
B862e
2025

Brito, Carlos Fernando Silva.
Estabilidade e espontaneidade em Hannah Arendt [recurso eletrônico]: o papel da institucionalidade no corpo político / Carlos Fernando Silva Brito. - 2025.
1 recurso online (336 f.): pdf.
Orientador: Helton Machado Adverse.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. 3.Totalitarismo - Teses. I. Adverse, Helton Machado . II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

ESTABILIDADE E ESPONTANEIDADE EM HANNAH ARENDT: o papel da institucionalidade no corpo político

CARLOS FERNANDO SILVA BRITO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 04 de abril de 2025, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG)

Prof. Newton Bignotto de Souza (UFMG)

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera (UFMG)

Profa. Rosângela Almeida Chaves (UFG)

Prof. Fábio Abreu dos Passos (UFPI)

Belo Horizonte, 04 de abril de 2025.

Documento assinado eletronicamente por **Fábio Abreu dos Passos**, **Usuário Externo**, em 07/04/2025, às 16:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse**, **Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 07/04/2025, às 16:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Rosângela Almeida Chaves**, **Usuária Externa**, em 07/04/2025, às 17:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Newton Bignotto de Souza**, **Professor Magistério Superior - Voluntário**, em 08/04/2025, às 11:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Carlo Gabriel Kszan Pancera**, **Professor do Magistério Superior**, em 09/04/2025, às 18:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4049547** e o código CRC **07D29478**.

À minha mãe Maria do Livramento por tudo já feito em meu favor para que este dia se concretizasse e a minha mãe Josilene Brito por ter me carregado em seu ventre e me amado incondicionalmente desde o princípio.

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial às minhas mães, Mª do Livramento e Josilene, e às minhas irmãs Emelly, Eduarda e Emanuelle. Obrigado por todo o amor, paciência e compreensão, especialmente nos momentos em que minha ausência foi inevitável durante esses quatro anos de doutorado.

Agradeço à FAPEMA, que financiou a pesquisa com uma bolsa, possibilitando a realização deste trabalho. Sem esse suporte financeiro, a pesquisa não teria saído do papel. E à CAPES, pela bolsa de 7 meses de doutorado sanduíche no programa CAPES-Print, que me permitiu realizar parte da pesquisa em Paris.

Ao Prof. Gilles Bataillon, que me acolheu como supervisor durante minha estadia na França, e ao Centre des Savoirs sur le Politique - Recherches et Analyses (CESPRA) da École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pela oportunidade de me receberem como pesquisador durante esses meses.

Ao meu orientador, Prof. Helton Adverse, que admiro profundamente não só por suas qualidades acadêmicas, mas também pelo seu senso de humor, amizade e compreensão. Suas orientações sempre foram esclarecedoras e tornaram esse percurso muito mais fácil e menos doloroso.

Agradeço aos professores que participaram da banca de qualificação, Dra. Rosangela Chaves e Dr. Gabriel Pancera, pela valiosa contribuição naquela ocasião e por aceitarem avaliar novamente este trabalho na defesa, junto aos professores Dr. Newton Bignotto e Dr. Fábio Passos. Expresso minha gratidão a todos pelo tempo dedicado à análise do trabalho e pelos valiosos comentários e contribuições.

Aos meus amigos, que, durante esses últimos anos, foram pacientes e me ouviram falar sobre a pesquisa, mesmo a contragosto em algumas ocasiões. Agradeço de coração a Alex Oliveira, Arnon Costa, Anderson Pereira, Arthur Aurélio, Danielle Foy, Robin Nejamin e Michel Bonifay (amigos que Paris me deu), Jefferson Alves, Matheus Costa, Mayllon Gustavo, Nélio Junior (que gentilmente leu e debateu cada capítulo deste trabalho), Paulo Nogueira, João Farias, Alexandrina Paiva, Mariana Rubiano, Psicóloga Marinete (que me ajudou a superar os medos do início do processo), Rafael Sales, Rui Filho, Jorge Aídison (que gentilmente revisou o texto), Tássio Mariano e Valdeir Irineu. A presença de vocês foi essencial para que eu chegasse até aqui.

"Deixem eu me molhar, eu me queimar, eu me ensopar, mas deixem que eu faça"

(Maria Bethânia)

'[...] as novas sociedades vão mudar de fisionomia a cada dia; eu, de minha parte, tenho medo de que elas terminem por se fixar invariavelmente nas mesmas instituições, nos mesmos preconceitos, nos mesmos costumes"

(Alexis de Tocqueville)

"Liberdade é pouco. O que eu desejo ainda não tem nome"

(Clarice Lispector)

RESUMO

Esta pesquisa busca contribuir para a elucidação das reflexões de Hannah Arendt sobre a dimensão institucional da política. Diante de uma interpretação da obra da autora que privilegia o aspecto performático e agonal da política e, por vezes, nega haver em Arendt um interesse pela institucionalidade, questionamos se é possível a estabilidade e a espontaneidade coexistirem num mesmo corpo político e em caso afirmativo, quais elementos que Arendt nos fornece para pensarmos esse tipo de institucionalidade. Para responder a esse problema, este trabalho encontra-se dividido em duas partes, cada uma composta de dois capítulos. A primeira parte, de cunho preliminar e historiográfico tem como objetivo explicitar a importância do tema do institucional para Arendt por meio das críticas que a autora dirige à Grande Tradição do pensamento político-filosófico e da sua interpretação apropriativa dos "escritores políticos". Dessa primeira etapa conclui-se que as críticas de Arendt alcançam também o modo de se compreender a organização dos corpos políticos. O segundo movimento da tese, de caráter principal e mais doutrinal, consiste em extrair os termos da gramática e sintaxe arendtiana da institucionalidade. Nesses dois últimos capítulos parte-se da interpretação que a autora fornece para os acontecimentos do Totalitarismo e das Revoluções a fim de extrair os princípios que se reificariam numa "institucionalidade desertificante" e em uma "institucionalidade mundanizante", respectivamente. Ao final do percurso, afirma-se a existência, no pensamento de Arendt, da ideia de uma institucionalidade permeável, que consiste no fato paradoxal de que a dimensão institucional da política só pode ser estável se deixar-se nutrir pela espontaneidade da ação política, que cotidianamente faz surgir o novo sem necessariamente abolir os princípios políticos provenientes da fundação do corpo político.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Institucionalidade, Revolução, Totalitarismo.

ABSTRACT

This research aims to contribute to the clarification of Hannah Arendt's reflections on the institutional dimension of politics. Considering interpretations of her work that emphasize the performative and agonal aspects of politics—and sometimes deny Arendt's interest in institutional frameworks—this study questions whether stability and spontaneity can coexist within the same political body. If so, what elements does Arendt offer to help us think about this kind of institutional structure? To address this question, the study is divided into two parts, each comprising two chapters. The first part, which is preliminary and historiographical in nature, seeks to highlight the importance of the theme of institutionalism in Arendt's thought by examining her critiques of the Great Tradition of political-philosophical thought and her appropriative interpretation of the "political writers". This section concludes that Arendt's critiques extend to the very way political bodies are organized. The second part, which is the core and more doctrinal section of the thesis, aims to extract the terms of Arendt's grammar and syntax of institutionalism. These final two chapters analyse Arendt's interpretations of Totalitarianism and Revolutions to identify the principles that would manifest as either a "decertifying institutionalism" or a "world-building institutionalism", respectively. Ultimately, the study affirms the presence, in Arendt's thought, of the idea of a permeable institutionalism—marked by the paradox that the institutional dimension of politics can only achieve stability if it remains open to being nourished by the spontaneity of political action, which continually gives rise to the new without necessarily abolishing the founding principles of the political body.

Keywords: Hannah Arendt, Institutionalism, Revolution, Totalitarianism

LISTA DE ABREVIAÇÕES E SIGLAS

ABF – Ação e a busca da felicidade (2018c).

BPF - Between past and future (1961).

CAH - Correspondência 1925/1975: Arendt e Heidegger (2001).

CAJ - Correspondance 1926-1969: Arendt et Jaspers (1995).

CdR – Crises da república (2024).

CH - A condição humana (2016b).

CmP – Compreender – formação, exílio e totalitarismo (2008).

CR – Crise of the Republic (1972).

DP - A dignidade da política (1993a).

EPF - Entre passado e o futuro (2022a).

EsJ – Escritos judaicos (2016c).

EU – Esssays in undertanding (2005).

FMM – From Machiavelli to Marx (1965).

HPT - History of Political Theory (1955).

HTS - Homens em tempos sombrios (2008).

JP - Journal de pensée (2005).

JW – The jevish writings (2007).

LM – The Life of the mind (1978).

MDT – Men in dark times (1970).

OdT – Origens do totalitarismo (1998).

OdT – Origens do totalitarismo (1998).

OQP - O que é política? (2006).

OR – On Revolution (1990).

OT - The Origins of Totalitarianism (1979).

OV – On violence (1970).

PdP - A promessa da política (2016a).

PP – The promise of politics (2005).

PPOPP - Political Philosophy or Philosophy and Politics (1960).

PSC- Pensar sem corrimão (2021a).

SR – Sobre a revolução (2011).

SV – Sobre a violência (2016d).

THC - The human condition (1958).

TWB - Thinking without a banister (2018a).

VE - A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar (2018b).

WPP - Philosophy and Politics: what is political philosophy (1969).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**

PARTE I – PROLEGÔMENOS DE UMA TEORIA ARENDTIANA DAS INSTITUIÇÕES **18**

1. INSTITUCIONALIZAR PARA LIMITAR: o *leitmotiv* da tradição filosófica segundo Arendt **29**

1.1 Platão: um ideal-tipo negativo **33**

1.2 Vida ativa x vida contemplativa **37**

1.3 Pensamento x ação **46**

1.4 Verdade x opinião **52**

1.5 O filósofo profissional x o cidadão **63**

2. INSTITUCIONALIZAR E ESTABILIZAR: a *démarche* dos escritores políticos segundo Arendt. **70**

2.1 Maquiavel e a fundação do Estado **77**

2.1.1 O Estado 79

2.1.2 Virtù e fortuna 82

2.1.3 Fundação e violência. 93

2.1.4 A paternidade das revoluções 99

2.2 Montesquieu e as formas de governo **101**

2.2.1 Uma nova concepção de lei 105

2.2.2 Natureza e princípio das formas de governo 108

2.2.3 A descoberta do poder e as revoluções 114

2.3 Tocqueville e a experiência da igualdade democrática **120**

2.3.1 Tocqueville e a Revolução Francesa 122

2.3.2 Diagnóstico sobre a América 125

2.3.3 Consequência e necessidade de uma nova ciência 132

PARTE II - A GRAMÁTICA DA INSTITUCIONALIDADE E A SINTAXE DA LIBERDADE **136**

3. A INSTITUCIONALIDADE DESERTIFICANTE: o Totalitarismo e seus desdobramentos. **149**

3.1 Estado-nação e o imperialismo **150**

3.1.1 Estado e a nação como princípio 153

3.1.2 Soberania nacional externa e o caso dos Direitos do Homem 171

3.2 Totalitarismo: nova forma de governo **181**

3.2.1 O terreno mais fértil.....186
3.2.2 As estruturas do governo totalitário 190
3.2.3 Essência, princípio e experiência da nova forma de governo.....203
3.3 A Fundação do Estado de Israel.....**217**
4. UMA INSTITUCIONALIDADE MUNDANIZANTE: revolução, fundação e desobediência. **232**
4.1 A experiência do poder: promessa e fundação **240**
4.1.1 Promessa.....241
4.1.2 Experiência pactual.....245
4.1.3 Fundação.....248
4.2 A questão da autoridade: Constituição e Absolutos.....**253**
4.2.1 O problema dos absolutos 253
4.2.2 A solução americana: a Constituição.....256
4.3 O estabelecimento das instituições: Estado-conselho e princípio federativo **272**
4.3.1 Conselhos e institucionalidade. 274
4.3.2 Federalismo e princípio federativo 295
4.4 A renovação da institucionalidade: a redescoberta do espírito público......**301**
4.4.1 Desobediência civil.....303
CONCLUSÃO.....**315**
REFERÊNCIAS **320**

INTRODUÇÃO

O século XX e o início do século XXI foram marcados por um massivo crescimento de discussões sobre as formas da vida política nacional e internacional. Os eventos das duas grandes guerras que marcaram o século passado contribuíram enormemente para a ampliação desse debate. No cone sul do continente americano, os regimes democráticos viram-se desafiados por uma série de ditaduras militares que puseram em xeque os valores republicanos e democráticos que em muitas dessas sociedades já se acreditava estarem solidamente alicerçadas. O que essas experiências negativas manifestam de importante para nossa reflexão é o fato de que a busca e a elucidação dos valores republicanos e democráticos, bem como a sua "materialização" em instituições políticas, é sempre uma tônica importante do trabalho da filosofia política.

Houve ainda muitas experiências positivas que ajudaram a pôr em questão o tema das instituições e da organização dos corpos políticos. Dentre estas, destacamos os movimentos populares de resistência e autogestão, os conselhos revolucionários surgidos especialmente na Hungria e o florescimento dos movimentos de desobediência civil, especialmente o estudantil. Tais experiências, por sua vez, manifestam o anseio popular de novas formas de organização dos corpos políticos que sejam capazes de efetivar e assegurar o campo de participação dos cidadãos nos assuntos políticos. Muitos foram os pensadores que no período pós-guerra conseguiram perceber as lições emitidas por esses acontecimentos e propuseram modelos e reflexões sobre a dimensão institucional da política.

A relação entre instituições e a vida humana foi tema de muitas abordagens nos últimos 60 anos, e como notou Esposito[1], em sua maioria elas apontam para uma rígida contraposição entre instituições e movimento, especialmente marcadas pelo que Talcott Parsons definiu como "problema hobbesiano da ordem". As definições de Sartre, Marcuse e Schmitt, por exemplo, evocam uma ideia de instituição estática e inibidora da ação política, esta última normalmente descrita numa chave anti-institucional. A história de como o tema começa a ser abordado remonta aos canonistas medievais, passando pelo surgimento das instituições soberanas do absolutismo e chegando nas querelas mais contemporâneas que são levantadas sobre o tema na sociologia, no direito, na filosofia e na política. Algumas abordagens mais contemporâneas iniciaram um movimento de afirmação da necessidade de concepções menos verticalizadas, mais historicizadas.

---

[1] Cf. ESPOSITO, Roberto. **Instituição**. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2023; GUÉRY, Alain. Instituition: histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les insitutionnalismes. **Cahiers d'Economie Politique.** n. 1, p. 7-18, 2003.

Nesta pesquisa buscaremos abordar o tema à luz das ideias desenvolvidas pela judia e alemã Hannah Arendt (1906-1975) por acreditar que sua filosofia advoga pela necessidade de estabilidade e espontaneidade serem tidas como partes do mesmo objeto que é o corpo político instituído. Mesmo não tendo produzido nenhuma obra ou texto mais específico sobre o tema das instituições, seu pensamento está pleno de reflexões sobre o *status* da política na modernidade, e estas, por sua vez, alcançam inclusive os dilemas institucionais. Em Arendt não é possível localizarmos uma teoria das formas de governo como tradicionalmente foram concebidas: uma descrição de caráter prescritivo do regime ideal. Entretanto, no *corpus* de sua obra, são inúmeros os momentos em que ela se detém a falar sobre a dimensão institucional da política, dentre os quais se destacam: *Origens do Totalitarismo* (1951), *Sobre a Revolução* (1963), aqueles textos que versam sobre a criação do Estado de Israel (1948–1949), e *Crises da República* (1972).

Os elementos conceituais que a pensadora utiliza para compreender essas experiências são amplamente desenvolvidos em *A condição Humana* (1958) e *Entre o passado e o futuro* (1961). De modo específico, é o tema da ação, da concepção de poder e da Constituição e lei que determina a tônica da sua leitura sobre essas experiências. Para Arendt a dimensão política que instaura novos começos tem presente em si o anseio pela preservação daquilo que moveu as pessoas a fundarem o novo corpo político: a paixão pelo espírito público e pela felicidade pública.

Quando Hannah Arendt vai às teorias das formas de governo é para buscar "pérolas perdidas pela tradição" que sejam capazes de propor uma reflexão na qual a institucionalidade consiga resguardar o espírito e o espaço público. Ocorre, porém, que o problema que advém desse modo como ela concebe a ação política, é que no cerne de seu pensamento estão as dimensões da espontaneidade, imprevisibilidade, ilimitabilidade, o caráter inovador e acontecimental da ação em coexistência com a estabilidade, a preservação do mundo comum e dos componentes institucionais que possibilitam a existência da política. Arendt mesma, ao pensar no fenômeno das revoluções e da fundação, se questiona se poderia a dimensão agonal da ação sobreviver ao processo de institucionalização e fundação dos novos corpos políticos.

Sua resposta a esse dilema ensejou e enseja diversas interpretações sobre o tema. De nossa parte, as principais questões a serem enfrentadas aqui são estas: Se pode a estabilidade e a espontaneidade coexistirem num mesmo corpo político, então quais os elementos que a Arendt nos fornece para pensarmos esse tipo de corpo político? Qual o lugar das experiências políticas nesse modo de Arendt compreender um corpo político estável, porém, capaz de viabilizar a espontaneidade? Como a pensadora se relaciona com a forma da tradição filosófica

pensar o corpo político e quais os desafios decorrentes do modo arendtiano de pensar a experiência da fundação de novos corpos políticos, e as institucionalidades deles decorrentes?

Essas e outras questões foram enfrentadas a partir de muitos pontos distintos que geraram uma gama de interpretações diversas. Dentre essas interpretações, ganharam ampla reverberação aquelas que defendiam uma Arendt antifundacional centrada no modelo performático de ação política, desenvolvido frequentemente a partir da aproximação mal interpretada, da pensadora como arquétipo grego da *pólis*. A título de exemplificação desse modo de enfrentar tais problemas, temos figuras como Etienne Tassin (2016) e George Kateb (1983) para quem no pensamento de Arendt há uma incompatibilidade entre espontaneidade e estabilidade. Outra figura marcante desse campo hermenêutico é a pensadora Bonnie Honig (1993), que fala de uma "hostilidade arendtiana em relação à ordem". Cabe ainda mencionar figuras como Richard Wolin (1998) e Francisco Ortega (2009) que acusam a pensadora de negligenciar a dimensão institucional da política. E ainda Dana Villa (1999) para quem Arendt seria uma pensadora demasiadamente comprometida com a defesa de uma política agonística. No Brasil, trabalhos como o de Odílio Aguiar (2011), para quem ela "[…] privilegia a dimensão constituinte como mais importante do que a dimensão constituída, na sua reflexão sobre o poder" (2011, p. 211), e Rodrigo Alves Neto (2013) juntam-se, mesmo que de modo menos radical, a esse grupo de intérpretes.

Ocorre, porém, que este modo de ler a obra de Arendt, apesar de mais difundido, não é unanimidade. Há ainda outro "grupo hermenêutico" que tende a resgatar as discussões arendtianas sobre a problemática da fundação de novos corpos políticos. Esse outro modo de ler o pensamento da autora é marcado por tentativas de aproximação de Arendt com o republicanismo, tais como as desenvolvidas por Elivanda Silva (2020), Newton Bignotto (2018), Helton Adverse (2012), Fernando Valespin (2006) e Margaret Canovan (1992). Ou ainda, pela ênfase na formulação original que a autora dá para os conceitos de poder, lei e constituição, como fora feito por Christian Volk (2015) e James Waldron (2002). Também há aqueles que encaram o problema a partir da aproximação da autora com o federalismo norte-americano, como é o caso de Rodrigo Almeida (2020) e Andreas Kalyvas (2006). Destaca-se também uma ênfase na experiência dos conselhos especialmente nos trabalhos de Lederman (2019), José Oliveira (2009), Adriano Correia (2014) e Wolfgang Heuer (2009).

Conforme apresentado, há muitos modos de acessar esse tema e esses problemas no pensamento de Hannah Arendt, de nossa parte, porém, acreditamos que essa segunda hermenêutica é capaz de elucidar melhor os aspectos fundamentais do pensamento da autora e manifesta com mais clareza a originalidade da sua contribuição para a contemporaneidade. É

bem verdade que Arendt, como já dissemos, não assume uma posição prescritiva legando à posteridade uma teoria taxonômica das formas de governo, o que, em nosso entendimento, implica uma abertura para a novidade das diferentes formas de associação e transformação do mundo. O nosso modo de responder às questões que levantamos está pautado na investigação sobre como Arendt se utiliza das categorias políticas para pensar a composição dos corpos políticos, e como ela faz disso sua ferramenta conceitual para compreender as várias formas possíveis, imagens negativas ou positivas, de organização do espaço comum dos cidadãos, teorizadas a partir de suas experiências modernas: o totalitarismo, o Estado-nação, a democracia liberal moderna, o Estado-conselho, o republicanismo e o federalismo binacional.

Tomando isso como esteio, a presente pesquisa se baseia numa hipótese que pode ser subdividida em uma tese preliminar e em uma tese principal, ou se preferirem, um aspecto historiográfico (versando sobre as influências e preferências teóricas da autora) e outro de cunho doutrinal (a proposição de um conceito). Na primeira etapa da pesquisa abordamos um "antagonismo epistemológico" que versa sobre dois modos de compreender a política. Nesta etapa preliminar visamos demarcar o tom que Arendt assume para tratar do tema da institucionalidade dos corpos políticos, e isso é feito por meio do exame da leitura que ela faz da tradição e dos chamados "escritores políticos" (Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville). A segunda parte consiste na abordagem de como o tema do institucional se apresenta em duas das principais experiências políticas da modernidade: Totalitarismo e Revoluções. Nesta etapa o nosso objetivo consiste em estabelecer os termos que compõem uma gramática arendtiana da institucionalidade capaz de efetivar uma sintaxe da liberdade.

No primeiro elemento de nossa hipótese partimos da ideia de que a frequente afirmação de um caráter irreconciliável entre estabilidade institucional e ação espontânea só é autêntica quando o primeiro (estabilidade) é compreendido aos moldes dos conceitos de governo e de soberania forjados pela tradição. Por isso, no primeiro capítulo deste texto, examinamos as críticas que Arendt faz à tradição político-filosófica, destacando os elementos que ensejam uma concepção nos autores vinculados ao espírito da tradição iniciada a partir de Platão e estendida até Marx que compreende a institucionalidade como cerceadora da ação política. Ao revisar criticamente os antagonismos que marcaram a Grande Tradição – vida ativa e vida contemplativa, pensamento e ação, verdade e opinião, filósofo e cidadão –, percebemos que o tema da institucionalidade também pode ser inserido na esteira dessa crítica arendtiana, uma vez que, para a nossa pensadora, as tradicionais definições de formas de governo forjadas na moldura desses antagonismos supõem uma política "colonizada" pelo privado.

Nesse processo de desmonte da tradição, Arendt descreve alguns autores como sendo capazes de expressar lampejos de uma concepção alternativa à da tradição em relação à política. Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, os "escritores políticos" como ela os nomeia, ocupam um lugar de destaque dentre os interlocutores de Arendt, e apontam para possíveis coexistências entre estabilidade e espontaneidade. Assim, dedicamos o segundo capítulo da tese para percebermos como as notas de Arendt em cursos dedicados a esses autores, e passagens do *Journal de pensée*, contribuem para elucidar aspectos teóricos que aparecem nas suas obras publicadas.

A atenção dedicada pela autora aos conceitos de Estado e ao par *virtù* e fortuna em Maquiavel, à concepção de lei, poder e formas de governo em Montesquieu, o diagnóstico da democracia na América e o convite para fundar uma nova ciência política por Tocqueville, mostram que o tema da institucionalidade não está distante do espírito do *corpus* arendtiano. Ao explorarmos a leitura que ela faz desses elementos, verificamos o esforço de Arendt por estabelecer uma tradição do pensamento político que seja capaz de preservar a fecunda tensão entre estabilidade e espontaneidade que se manifesta na institucionalidade política. Em síntese, é a preocupação com a pluralidade que inclina a pensadora para a apropriação criativa do debate iniciado pelos "escritores políticos".

O segundo componente de nossa hipótese, que corresponde à segunda parte da tese, é desenvolvido seguindo o intento de Arendt de privilegiar as experiências sobre as ideias, partindo da compreensão de que a leitura espelhada entre de um lado as considerações da pensadora sobre o Estado-nação, as democracias liberais modernas, os elementos constitutivos do totalitarismo e, de outro lado, sua abordagem sobre as experiências dos conselhos americanos, franceses e húngaros, suas opiniões sobre o caso da criação do Estado de Israel, bem como sua relação com o Republicanismo e federalismo, possibilita determinar aquilo que ela entende da dimensão institucional da política e sua direta relação com a pluralidade.

A segunda parte é composta pelo terceiro capítulo no qual analisamos a negação institucionalizada da liberdade conforme se apresentou no declínio do Estado-nação pelo Imperialismo e no Totalitarismo enquanto nova forma de governo. Nessa exposição destacamos os princípios de movimento que Arendt percebe nesses acontecimentos como sendo aquilo que move o governo totalitário em direção à dominação total. O totalitarismo é então lido como o processo de desenvolvimento de uma institucionalidade autofágica e desertificante, ou seja, uma forma de governo que produz uma dinâmica no interior das instituições políticas visando ao apagamento da espontaneidade que nutre o mundo comum.

Ao lado dessa imagem negativa sobre a institucionalidade encontramos também uma abordagem sobre a revolução que pode nos fornecer os elementos necessários para pensarmos uma imagem positiva de institucionalidade, isto é, que seja produtora de mundo ao invés de deserto. Através do fenômeno das revoluções, a primazia das experiencias de pactuação, os órgãos populares de participação e a organização do corpo político em federações, Arendt nos fornece alguns princípios de ação política que, se relacionados com o tema das formas de organização dos corpos políticos, podem nos ajudar a configurar uma concepção de institucionalidade "mundanizante". Emerge da leitura que Arendt realiza do fenômeno da revolução e da desobediência civil uma compreensão do corpo político no qual a espontaneidade e estabilidade coexistem em dependência mútua e convergem para a sustentabilidade do mesmo.

Nesse "antagonismo fenomenológico" da modernidade, acreditamos estar contida a ideia de que toda institucionalidade que deixa de ser permeável pelos ecos do espírito público e dos princípios que inspiram os cidadãos a agirem em concerto, tende a alimentar os germes de formas de governo totalitárias e/ou autoritárias afastamdo-se da concepção republicana de política. A afirmativa dorsal desta pesquisa é que apesar de Hannah Arendt não ter dedicado um trabalho exclusivo para tipificar as formas de organização dos corpos políticos, é possível extrair de seu pensamento elementos que servem para compreender as maneiras pelas quais a política pode se institucionalizar, fundando um corpo político estável e ao mesmo tempo capaz de proporcionar a ação espontânea e plural. Chamamos essa concepção republicana de Arendt sobre a sustentabilidade do corpo político de "institucionalidade permeável".

Com esse percurso, esperamos desenvolver a ideia de que Arendt apresenta uma alternativa à tradição para se pensar a questão das formas de governo e das suas manifestações na modernidade. Os conceitos que são ressignificados por Arendt se constroem ao longo de todo o seu pensamento e inauguram uma gramática própria que ela utiliza para pensar as questões políticas de seu tempo, e, dentre estas, a da forma de organização do corpo político. Assim sendo, acreditamos que o desenvolvimento das ideias aqui propostas poderá contribuir com o alargamento de horizontes a partir dos quais se lê a obra de Arendt. Além disso entendemos esta pesquisa no horizonte de possibilidades para elucidação de um aspecto da obra desta importante pensadora que ainda se encontra em disputa, e que pode ser útil para pensar as nuances dos tempos presentes, especialmente àqueles que dizem respeito ao estatuto republicano da institucionalidade de nossas democracias modernas.

PARTE I – PROLEGÔMENOS DE UMA TEORIA ARENDTIANA DAS INSTITUIÇÕES

A afirmação fundamental a nos guiar nesta pesquisa é a de que há no pensamento de Hannah Arendt elementos para pensarmos uma teoria sobre o arcabouço institucional dos corpos políticos, e ainda, que tais elementos apontam para uma leitura singular postuladora de uma institucionalidade permeável pela pluralidade e felicidade pública sem comprometer a estabilidade. Portanto, de uma institucionalidade que se materializa e define-se pela sua relação com o mundo comum.

Ocorre, entretanto, que dentro da literatura produzida pelos intérpretes da obra de Arendt, é comum o acento dado à performatividade[2] como definidora da compreensão de política da autora. A consequência disto é que a fundação e a institucionalidade são por vezes tomadas como experiências antagônicas ao modo arendtiano de compreender o corpo político. Ao nosso modo de ver, tal entendimento está diretamente ligado à maneira como a tradição ocidental do pensamento político-filosófico encarou o problema do arcabouço institucional, de modo geral.

A tradição do pensamento ocidental, conforme demonstraremos no primeiro capítulo, pensa, segundo Hannah Arendt, a política nos termos de meios e fins, mando e obediência, governo e governados. Por conseguinte, a institucionalidade do corpo político é vista como um limite para a ação cívica e para a atuação política. Se pensada nesses termos, terão razão aqueles que afirmam que de fato não encontraremos em Arendt um apoio ou pelo menos uma compreensão positiva da dimensão política da institucionalidade. Desse modo, faz-se mister mudar a visão para enxergar este problema a partir de outro prisma capaz de superar essa perspectiva do limitar a política, como fizeram os revolucionários segundo Arendt: "quando declararam a independência frente a esse governo, e depois de ter renegado sua lealdade à coroa, a questão principal para eles certamente não era como limitar o poder, e sim como estabelecê-

[2] Dentre essas interpretações, ganharam ampla reverberação aquelas que defendiam uma Arendt antifundacional centrada no modelo performático de ação política, privilegiado especialmente a partir da aproximação da pensadora como arquétipo grego de *polís*. A título de exemplificação desse modo de enfrentar tais problemas, temos figuras como Etienne Tassin (2016) e Kateb (1983) para quem no pensamento de Arendt há uma incompatibilidade entre espontaneidade e estabilidade. Outra figura marcante desse campo hermenêutico é a pensadora Bonnie Honig, que fala de uma "hostilidade arendtiana em relação à ordem" (1993, p. 76, tradução nossa). Cabe ainda mencionar figuras como Richard Wolin (1998) e Francisco Ortega (2009) que acusam a pensadora de negligenciar a dimensão institucional da política. Abensour (2006), em seu modo de centralizar a figura do herói homérico como âncora do pensamento arendtiano, contribui para essa perspectiva agonística. No Brasil, trabalhos como o de Odílio Aguiar (2011), para quem ela "[…] privilegia a dimensão constituinte como mais importante do que a dimensão constituída, na sua reflexão sobre o poder" (2011, p. 211), e Rodrigo Alves Neto (2013) juntam-se a esse grupo de intérpretes.

lo, não como limitar o governo, e sim como instaurar um novo"[3].

A própria Arendt nos dá a tônica dessa outra perspectiva. Quando escolhe como companheiros de diálogo os "escritores políticos", como ela os definiu e assim veremos no segundo capítulo, em vez dos filósofos, a pensadora aponta para a possibilidade de enxergar a política de maneira diversa. No que tange ao tema da institucionalidade, a companhia de Montesquieu, Maquiavel e Tocqueville, como demonstraremos aqui, dotam nossa pensadora dos elementos necessários para pensar as instituições públicas-políticas não como limites, mas como ilhas de previsibilidade e marcadores de estabilidade que se definem e subsistem a partir de sua relação com o mundo comum, com a esfera da política.

Esta conjuntura hermenêutica põe-nos diante da necessidade de primeiramente esclarecermos o quadro léxico que compõe o arcabouço institucional da política arendtiana, para depois inquirirmos, a partir das experiências concretas e abordados pela obra da autora, o lugar que o problema do institucional ocupa no pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, mostram-se reveladoras uma sequência de menções a um projeto de livro sobre as teorias políticas e dentre estas, um capítulo dedicado ao tema das formas de governo. Em seu *Journal de pensée*[4], por exemplo, aparece em 1954 a seguinte nota:

> Livro: Potencialmente três ensaios: as formas de governo - *vita activa* - filosofia e política. Em 1. a *Polis*, República Romana etc., incluindo Montesquieu e a derivação do conceito de governo. Também aborda ideologia e terror. 2 aborda o trabalho, *animal laborans*, fabricação, *homo faber*, ação. A sociedade moderna como sociedade de trabalho (e não de produção). 3 aborda filosofia e política, incluindo o "*common sense*" (Hobbes) e a história como "substituto" da *polis*.[5]

Como veremos no segundo capítulo, o interesse por Montesquieu aqui manifestado nos primeiros itens do projeto surge na esteira da compreensão da novidade totalitária como forma de governo e ganha corpo no trabalho realizado após a primeira publicação de *The origins of Totalitarianism* (1951). O segundo ponto claramente viria a ser *The Human Condition* (1958), mas os demais parecem não ter ganhado o corpo que inicialmente havia sido projetado, o que, como constataremos, não significa que Arendt tenha se convencido de que tais temas não lhes pareciam mais importantes.

---

[3] ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 196. Arendt, Hannah. **On Revolution.** New York: Penguin Books, 1990, p. 148. A partir daqui "SR" para a edição brasileira e "OR" para a edição original. No que se refere às obras de Hannah Arendt já traduzidas para a língua portuguesa, utilizaremos o texto mais recente da tradução brasileira seguido da referência também ao texto original e pontuando alguma alteração na tradução apenas quando houver necessidade. Ainda no que se refere às obras de Arendt, a partir da segunda menção à obra, utilizaremos a abreviação do título do texto conforme especificado na "Tabela de abreviações".

[4] ARENDT, Hannah. **Journal de pensée**: volume 1 e 2. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Éditions du Seuil, 2005. A partir daqui "JP".

[5] JP, Cah. XX, Avr. 1954, n. 9, p. 673, tradução nossa, grifos no original.

A segunda menção, quando esse projeto ganha um título, ocorre pela primeira vez numa carta a Jaspers em 06 de agosto de 1955. Nessa carta Arendt refere-se ao futuro livro da seguinte maneira: "Comecei tão tarde a amar realmente este mundo, para ser honesta, apenas nos últimos anos, e agora deveria ser capaz de fazê-lo. Em agradecimento, vou intitular meu livro sobre teorias políticas de 'Amor mundi'"[6]. Como se sabe, um livro com esse título não veio a público, mas diz a autora que utilizaria as notas do livro para ministrar um curso em abril do ano seguinte na Universidade de Chicago, o que nos permite acessar o provável conteúdo do livro em potencial.

A terceira menção ao projeto se encontra em uma carta de dezembro de 1959 endereçada à *Rockefeller Foundation*. Na referida carta, Arendt menciona sua intenção de escrever um amplo texto provisoriamente intitulado *Introduction into Politics*, que seria marcado por dois propósitos, a saber: "*Primeiro*, um reexame crítico dos principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político – tais como meios e fim; autoridade; governo; poder; lei; guerra e etc"[7]. Arendt esclarece que nesse primeiro movimento, seu objetivo é "[...] descobrir de onde esses conceitos vieram antes de se tornarem moedas gastas e generalizações abstratas. Por conseguinte, examinarei as experiências históricas concretas e políticas em geral, que originalmente ocasionaram conceitos políticos"[8]. O segundo propósito consistiria em "[...] um exame mais sistemático daquelas esferas do mundo e da vida humana que chamamos corretamente de políticas, isto é, do domínio público, por um lado, e da ação, por outro"[9]. Neste segundo passo, a autora revela seu interesse "[...] sobretudo com as várias formas da pluralidade humana e com as instituições que lhes correspondem. Em outras palavras, farei um reexame da antiga questão das formas de governo, seus princípios e seus modos de ação."[10]

A descrição de seu projeto não deixa margens para que duvidemos do interesse da autora pelo problema das formas de governo e da institucionalidade, ou como ela prefere, das instituições que correspondem às várias formas da pluralidade. É ainda mais importante o fato de que *A condição humana*, obra central na leitura dos que acentuam o caráter performático da política, é descrita por Arendt no restante da carta como uma espécie de antessala desse projeto maior[11], o que nos permite ler o movimento de crítica que a autora faz à tradição como elemento

---

[6] ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondance (1926-1969)**. Trad. Éliane Kaufholz-Messmer. Paris: Ed. Payot, 1995, p. 370, tradução nossa. A partir daqui "CAJ".
[7] ARENDT, Hannah. **O que é política?** Ed. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 198, grifos no original. A partir daqui "OQP".
[8] OQP, p. 198.
[9] OQP, p. 199.
[10] OQP, p. 199.
[11] "O título provisório do livro que tenciono escrever é *Introduction into Politics*. Meus planos referentes a esse projeto têm pelo menos quatro anos; por conseguinte, o livro está sob contrato com um editor americano e com

de uma possível teoria da institucionalidade política. Esse pré-texto se fez necessário na medida em que Arendt toma consciência de que era preciso "limpar o terreno" das confusões que costumeiramente se fazem entre a ação e as outras atividades da vida humana, bem como afastar os preconceitos tradicionalmente emolduram o olhar filosófico.

O projeto não se concretizou em forma de livro, entretanto, acreditamos como Jerome Kohn que ele não fora abandonado, apenas ganhou contornos diversos que perpassam por todo o *corpus* arendtiano[12]. Essa carta revela o modo como deve ser tomado o tema das formas de governo e da institucionalidade na obra de Arendt, e serve de bússola em nossa *démarche*. Ao anunciar que pensava a partir de um reexame crítico dos principais conceitos da tradição iniciada em Platão, e isto é nítido em *A condição humana*, e acessar as experiências que fundaram tais conceitos, para só depois lidar com as formas de governo e as instituições que correspondem à pluralidade, Arendt nos ensina que sua concepção do institucional só pode ser retamente compreendida se posta em contraste com o modo como a tradição enxergou a política, e por extensão, as formas de institucionalidade.

Além disso, nos fornece a compreensão de que os conceitos nascem de experiências históricas concretas, o que nos indica que para trazermos à superfície esse conceito arendtiano de institucionalidade devemos, além de marcar seu antagonismo com certa tradição, também acompanhar em sua obra os momentos em que ela se debruçou sobre experiências concretas que dizem respeito a dilemas políticos envolvendo a dimensão institucional da política.

O modo de a tradição entender as formas de governo e suas instituições correspondentes está diretamente relacionado com a maneira de a própria filosofia entender o campo dos assuntos humanos, a política propriamente dita. Em seu reexame crítico da tradição filosófica ocidental, Arendt conclui que o modo filosófico tradicional de olhar para a política é marcado por uma série de preconceitos, conforme examinaremos mais detidamente a seguir. Tentando resumir a posição crítica de Arendt, Miguel Abensour afirma que "a fuga da política se situa

---

meu editor na Alemanha. Boa parte dele já existe no primeiro esboço. A razão pela qual tive que adiá-lo é a seguinte: a atividade política humana central é a ação; mas para se chegar a uma compreensão adequada da natureza da ação, mostrou-se necessário separar ação conceitualmente de outras atividades humanas, com as quais é confundida em geral, tais como tarefa e trabalho. Por isso, escrevi primeiro o livro que apareceu em 1958 com o título *The Human Condition*; ele trata de três importantes atividades humanas: tarefa, trabalho e ação, em perspectiva histórica. Devia chamar-se *Vita Activa*. Na verdade, é uma espécie de prolegômenos de um livro que tenciono escrever agora. Ele (isto é, o novo livro) continuará onde o outro livro termina. Em termos de atividades humanas, dirá respeito exclusivamente a ação e pensamento" (OQP, p. 197-198).

[12] Cf. KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tard. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016, p. 21.

assim no cruzamento de duas reduções - a redução da *polis* para a *oikia*, da ação para o fazer - e uma substituição, a do governo pela ação"[13].

Nesse quadro de reduções e substituições o problema da melhor forma de governo foi atingido pelo preconceito dos filósofos para com a política. As instituições e as formas de governo são vistas a partir do ponto de vista do filósofo e não mais da *polis*. A busca pela forma de governo ideal estava assim vinculada à preocupação com a segurança do pensador[14], uma vez que, como veremos, a partir do julgamento, condenação e execução de Sócrates, Platão, marco inicial dessa tradição, conclui que a *polis* é perigosa para os pensadores.

A expressão mais evidente dessa inserção do problema da institucionalidade no quadro de referências da filosofia política é a conotação de dominação que a ideia de governo ganhou. Nas palavras de Hannah Arendt:

> O que aconteceu foi que o domínio sobre os outros, originalmente experimentado como domínio sobre escravos, e, portanto, como uma condição pré-política para a vida da pólis, adentrou a própria esfera política ao dividir os homens que viviam juntos entre aqueles que governavam e aqueles que eram governados, tornando-se mesmo o seu fator dominante. [...] Essa mudança pode ser mais bem observada nas definições das formas de governo, que não eram mais compreendidas como **modos variados de convívio**, mas **como formas variadas de governo** entre os cidadãos.[15]

Essa passagem preliminar de Arendt, em "Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental", apresenta-nos uma Arendt que indiretamente marca posição em face desse entendimento das formas de governo como formas de dominação ou de organização da sociedade entre os que mandam e os que obedecem. Arendt destaca ainda que antes dessa inserção da categoria do domínio, típica da relação com os escravos gregos, as formas de governo eram entendidas como "modos variados de convívio", ou seja, maneiras diversas de configuração do "espaço entre".

Há muitas maneiras de interpretar esse movimento teórico que Arendt faz de reexame da tradição e da origem de determinadas conceituações, tais como essa acepção de governo como dominação. Dentre essas maneiras, destacamos aquela feita por Dana Villa em *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996), onde este comentador se esforça para destacar que o movimento de Arendt em buscar a origem experiencial das interpretações da tradição se assemelha ao que Heidegger faz com a metafísica. Em síntese, o autor acredita que se Heidegger

---

[13] ABENSOUR, Miguel. **Hannah Arendt contre la philosophie politique?** Paris: Sens&Tonka, 2006, p. 44, tradução nossa.
[14] Ibid., p. 30.
[15] ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Ed. Jerome Kohn. Trad. Beatriz Andreiuolo, [et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021, p. 62, grifo nosso; ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister: essay in Understanding 1953-1975.** Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018a, p. 30. A partir daqui "PSC" e "TWB", respectivamente.

pressupõe que a metafísica esqueceu o Ser, então pode-se dizer que Arendt acredita que a política esqueceu a ação.

Entretanto, Villa destaca que, ao contrário do que faz Heidegger, e em alguma medida Nietzsche, ao atribuir a Platão a origem da tradição e dos preconceitos contra a política, e assim marcar um antiplatonismo, Arendt não reduz a experiência política à mera performatividade. Para ele, "esta perspectiva, no entanto, não a leva a celebrar o fluxo por causa do fluxo. A convicção de Arendt de que no domínio político, 'Ser e aparência coincidem' não a impede de insistir em certa permanência estrutural ou institucional para o domínio público"[16].

Esta observação de Dana Villa é elementar na medida em que ataca diretamente a fonte de muitas das interpretações que tendem a descrever Arendt como uma autora apenas da performance, do agonístico. É por vezes o tom acentuado da crítica de Arendt a Platão que fortalece a percepção de que todo e qualquer pensamento sobre o institucional e as formas de governo tende a afastar-se da pluralidade e espontaneidade. Villa, na contramão de outras leituras, enfatiza que há em Arendt uma pujante "[...] insistência sobre a necessidade de uma estrutura estável e relativamente permanente [...]"[17].

Nesse mesmo sentido percebido por Villa, e como anunciado por ela na carta de 1959 mencionada anteriormente, o processo de busca por outra forma de compreensão da institucionalidade e das formas de governo passa por um reexame da tradição. Nesse reexame, nossa pensadora atribui grande importância ao resgate das experiências capazes de nos fornecer outros sentidos de conceitos já emoldurados pela tradição e que compõe o vocabulário que usamos para falar da política e de sua dimensão institucional.

Em "A grande tradição" (1953), Arendt demonstra que o problema da taxonomia das formas de governo, e a questão mesma da noção de política como dominação, é que esta está alicerçada no apagamento de experiências políticas anteriores a essa tradição surgida quando Atenas já vivia sua decadência política[18]. Conforme Arendt:

---

[16] VILLA, Danna R. **Arendt and Heidegger:** The Fate of the Political. Princeton University Press, 1996, p. 150-151, tradução nossa.

[17] Ibid., p. 151.

[18] Sobre o argumento do surgimento da tradição já no declínio da experiência democrática ateniense: "Ao longo de toda a tradição de pensamento filosófico, e particularmente do pensamento político, talvez não tenha existido um fator de importância tão esmagadora, e que tenha influenciado tudo o que se seguiu, quanto Platão e Aristóteles terem produzido escritos no século IV a.C., sob pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente e sob condições em que a filosofia, de modo bastante consciente, ou desertava de uma vez o reino da política ou reivindicava controlá-lo como um tirano" (PSC, p. 56-57; TWB, p. 28). Arendt faz uma clara distinção entre o início da tradição filosófica ocidental e o início do pensamento filosófico grego (cf. ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tard. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016a, p. 46; Arendt, Hannah. **The promise of politics**. edited and with na introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005, p. 5-6. A partir daqui "PdP" e "PP", respectivamente), e é isto que nos autoriza, como veremos, a afirmar que a pensadora

> Desde Platão, todas as definições tradicionais das naturezas dos vários tipos de governo têm repousado sobre dois pilares conceituais: lei e poder. As diferenças entre as várias formas de governo dependiam da distribuição do poder, de se um único homem, os mais distintos cidadãos ou o povo possuía o poder de governar. A natureza de cada uma dessas formas de governo era julgada boa ou ruim de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal [lawful] era bom e o governo ilegal [lawless] ruim. [...] Por um lado, aprendemos que o poder aplica a lei para efetivar a legalidade; por outro, a lei é concebida como a limitação e a fronteira do poder, as quais nunca devem ser ultrapassadas.[19]

Aqui dois aspectos são importantes para nossa pesquisa. Primeiro o entendimento que Arendt faz da definição das formas de governo alicerçadas em dois conceitos clássicos e que ela mesma se preocupará em dar-lhes uma conotação diferente[20], viabilizando a possibilidade de pensarmos formas de governos não considerados pela tradição[21]. Segundo, a percepção da lei e por extensão, do direito e da institucionalidade, como limitadores, fronteira do poder político, reforçando nossa afirmação inicial de que a tradição entendia a institucionalidade como elemento limitador da política e não como pertencente a esta.

Nesse empreendimento reexaminador de Arendt, um tópico crucial que já aparece em "A grande tradição" e ganhará força em seus cursos e nas entrelinhas de suas grandes obras, é a busca por interlocutores que tivessem subvertido total ou parcialmente à influência da tradição. De modo especial Arendt se aproxima de três pensadores: Montesquieu, Maquiavel e Tocqueville, os "escritores políticos" como ela os definem, a fim de demarcar sua diferença em relação aos filósofos. Arendt encontra nesses ditos pensadores formas alternativas àquela da tradição de interpretar a noção de lei, poder e organização do corpo político. Tais pensadores oferecem assim um contraponto à tradição que entende o corpo institucional como limite da ação política.

É à luz das intuições de Montesquieu, por exemplo, que Arendt se voltará para uma classificação das formas de governo diferente da usual, a saber: reinado, aristocracia e *politeia*.

---

em questão, mesmo com críticas à filosofia não deixa de ser uma filósofa, desde que esta adjetivação seja entendida à revelia da tradição dos filósofos profissionais.

[19] PSC, p. 77; TWB, p. 43.

[20] Ao longo do referido texto, Arendt trabalha de maneira a apontar para uma outra concepção de lei e poder que não baseavam uma tipificação anterior das formas de governo. "Muito cedo, porém, mesmo antes do início da nossa tradição, já havia outra compreensão de lei completamente diferente. Quando Píndaro diz *nomô basileus pantôn*, podemos estar justificados ao traduzir suas palavras por 'a lei é a governante de todas as coisas', e ao compreender isso no sentido de que assim como um rei mantém unido e confere ordem a qualquer coisa iniciada sob sua liderança, do mesmo modo a lei é uma ordem inerente ao universo e governa seu movimento" (PSC, p. 81; TWB, p. 47).

[21] É essa impossibilidade de dar conta do novo que Arendt tem em vista quando afirma que: "Desde então, a busca pelo melhor governo tem servido para conceitualizar e transformar todas aquelas experiências políticas que encontraram sua casa na tradição do pensamento político, a qual talvez em nenhum outro lugar mostre sua abrangência de modo mais impressionante que no espantoso fato de que nenhuma nova forma de governo foi adicionada durante 2.500 anos." (PSC, p. 79; TWB, p. 45).

Essa tentativa de enxergar as formas de governo em registros diferentes é importante para Arendt na medida em que essas outras formas "[...] indicam antes experiências políticas reais cristalizadas em diferentes **formas de as pessoas viverem juntas** e que nelas são corporificadas [...]"[22]. Arendt insiste em demarcar o papel da experiência e da compreensão da institucionalidade como um aspecto ligado às formas de convivência entre as pessoas e não à dominação, ao final, a instituição não é uma invenção abstrata, mas expressão tangível do modo como as coisas do "espaço entre" é entendido.

Nesse outro registo, mesmo a tarefa taxonômica de busca das boas formas de governo perde seu completo sentido, visto que o que está em jogo não é mais uma avaliação delas em seu estado "puro", dissociada das experiências que as originaram[23]. Para Arendt, esse modo de classificação das diferentes formas das pessoas viverem juntas tem como benefício sua forte ligação com a ação, dado que neste caso específico "o que distingue o reinado da *politeia* e da república não é a relação entre governantes e súditos, e nem mesmo primeiramente o relacionamento diferente entre os cidadãos, isto é, aqueles que vivem e se movimentam em conjunto em um mundo comum"[24]. Dito de outra maneira, é o papel que a ação desempenha em cada corpo político que o define e permite que ele seja avaliado, e isso faz com que "vistas à luz de experiências políticas reais, as três formas de governo diluem-se em três diferentes, mas não mutuamente exclusivos, modos de vida em conjunto"[25].

"É esse passado e suas proeminentes experiências políticas que a tradição conceitualizou quando definiu as formas de governo no arcabouço do governar e ser governado, da lei e do poder"[26]. Arendt demonstra assim que é preciso reexaminar a tradição buscando entender exatamente as experiências fundantes dos modos filosóficos de compreender o terreno dos assuntos humanos, chegando à conclusão de que nada "[...] poderia ser mais estranho a essas experiências que a divisão entre governantes e súditos [...]"[27].

Essa argumentação de Hannah Arendt impõe-nos a necessidade de abordar um tópico já amplamente discutido entre os intérpretes de sua obra, a saber, o problema da tradição filosófica e sua visão da política. Nessa empreitada perceberemos que a noção tradicional de governo está diretamente conectada a uma visão da institucionalidade do corpo político como limitador da ação política, tipicamente alicerçada nos pressupostos daquela tradição do

[22] PSC, p. 91; TWB, p. 57, grifo nosso.
[23] Cf. PSC, p. 91; TWB, p. 57.
[24] PSC, p. 96; TWB, p. 61-62.
[25] PSC, p. 100; TWB, p. 66.
[26] PSC, p. 101; TWB, p. 67.
[27] PSC, p. 101; TWB, p. 67.

pensamento político, que, segundo Arendt, iniciou-se em Platão e teve em Marx sua expressão última.

Essa tradição ocidental da filosofia política é, sem dúvidas, o principal empecilho para a percepção da existência de um autêntico interesse de Arendt pelo tema da institucionalidade. Isso ocorre porque, conforme Arendt, na encruzilhada existente entre "[...] interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz"[28], a tradição nascida em Platão optou por seguir dando ênfase à segunda alternativa. Apenas os escritores políticos, que, por sua vez, em momentos diversos foram capazes de operar dentro da primeira opção.

Essa intrínseca relação entre o reexame da tradição, os escritores políticos e o problema da institucionalidade do corpo político e as formas de governo que estamos explicitando, é testemunhada também em uma carta de 08 de maio de 1954 dirigida ao seu ex-professor Martin Heidegger. Perguntada sobre o que estava trabalhando à época, Arendt elenca três itens que estava desenvolvendo há três anos:

> 1. Partindo de Montesquieu, empreender uma análise das formas de Estado com o intuito de descobrir onde é que o conceito de domínio se inseriu na política [...]; 2. Partindo de Marx e Hobbes entender as atividades que compõem a vida ativa [...] 3. Partindo do Mito da Caverna (e de sua interpretação), empreender uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política, propriamente uma apresentação da posição de Platão e Aristóteles diante da *pólis* enquanto conjuntura fundamental de toda teoria política. (Decisivo me parece o fato de Platão transformar o *agathon* e não o *kalon* em ideia suprema: acredito que por motivos políticos).[29]

Como é possível notar, os temas das formas de governo e da institucionalidade e aquele da tradição e das atividades que compõem a vida ativa, e, dividem a atenção de Hannah Arendt ao mesmo tempo, de alguma maneira, é isso que garante que esses tópicos conversem entre si na obra de nossa autora. Esse seu diálogo com a tradição é, ao mesmo tempo em que busca demarcar um afastamento dela, fruto do interesse de Arendt por compreender seu próprio tempo. Miguel Abensour destaca que Arendt responde ao espírito de um tempo em que "[...] são as coisas políticas que irrompem no presente, interrompendo o esquecimento que as afetou [...]"[30].

---

[28] ARENDT, Hannah. **A dignidade da política:** ensaios e conferências. Org. Antônio Abranches, Trad. Helena Martins [et. al]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 106.
[29] ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência 1925/1975**. Org. Ursula Ludz. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 106. A partir daqui "CAH".
[30] ABENSOUR, op. cit., p. 12, tradução nossa.

Esta percepção da relação de Arendt com a filosofia é importante pois previne-nos tendo em vista que afasta leituras maniqueístas que acentuam apenas um aspecto de seu pensamento, ignorando que se trata de uma pensadora que opera uma reflexão distinguindo e relacionando conceitos[31]. Por isso é correto afirmar que: "Ela é aquela rara pensadora que ajuda a redescobrir a ação política na medida em que não deixou de lutar contra a tradição da filosofia política, seus pensadores, suas construções e seus pontos cegos"[32].

Arendt enfrenta, simultaneamente, uma tendência de cientifização na ciência política e uma de restauração da filosofia política[33]. Nessa tarefa, Arendt diagnostica a falência da tradição, ao passo que não mais é capaz de oferecer as explicações persistentes para os problemas desse novo tempo. A crise, expediente tão aventado na obra de Arendt, entretanto, não deve ser lida como o fim da possibilidade de fundarem-se corpos políticos duráveis e estáveis. Nas palavras de Arendt:

> [...] a perda da permanência e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após"[34].

Assim como perder a tradição não significa perder o passado e perder a religião não significa perder a fé, a perda da autoridade não significa a perda da capacidade de construir, preservar e cuidar do mundo. Em outros termos, podemos dizer que a menção de Arendt a uma existente crise de autoridade não significa a crença na impossibilidade de pensarmos a estabilidade e a institucionalidade dos corpos políticos - mesmo que saibamos que "no campo da política, a autoridade estabelecida provém uma fonte crucial de estabilidade, pois seu caráter rejeita o efêmero e o transitório"[35].

Tendo explicitado o lugar do tema da institucionalidade e das formas de governo no pensamento de Arendt e sua estreita relação com as críticas da pensadora à tradição ocidental do pensamento filosófico, nossos próximos dois capítulos se situam particularmente no diálogo de Arendt primeiro com a tradição e em seguida com os escritores da política. Esse duplo

---

[31] Cf. DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos.** Ano 6, n. 9, Fortaleza: 2013, pp. 39–62.
[32] ABENSOUR, op. cit., p. 14, tradução nossa.
[33] Nas palavras de Abensour: "Figura de resistência, Arendt o realiza duplamente: em face da cientifização do político que ameaça sempre. [...], mas também e principalmente, figura de resistência contra essa restauração da filosofia política, como legitimação tranquila e seus efeitos de ocultação das coisas políticas" (Ibidem).
[34] ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Adriano C. A. Sousa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022, p. 160; ARENDT, Hannah. **Between past and future - eight exercises in Political Thought.** New York: Viking Press, 1969, p. 95. A partir daqui "EPF" e "BPF", respectivamente.
[35] KLAUSMEYER, Douglas B. Hannah Arendt sobre autoridade e tradição. In: HAYDEN, Patrick (Ed.). **Hannah Arendt – conceitos fundamentais.** Trad. José M. G. de Souza. Petró*polis*: Vozes, 2020, p. 187.

movimento objetiva aqui demonstrar que para localizarmos uma compreensão de institucionalidade em Arendt é preciso buscá-la junto não daqueles que a pensam como limite para a política, mas com os que abrem o pensamento para a possibilidade a enxergar como um elemento pertencente ao corpo político, especialmente como instrumento de estabilidade que ao mesmo tempo inspira aos cidadãos o cultivo do espírito público.

1. INSTITUCIONALIZAR PARA LIMITAR: o *leitmotiv* da tradição filosófica segundo Arendt

Encontramos no *corpus* arendtiano inúmeros momentos em que a pensadora trava um diálogo crítico com a tradição do pensamento filosófico ocidental. Como vimos anteriormente na carta de 1959 para a *Rockefeller Foundation*, Arendt descreve esse seu diálogo com a tradição como um reexame crítico dos conceitos emoldurados na tradição e uma busca pelas experiências que se encontram na raiz dessas concepções. Assim sendo, nosso objetivo neste capítulo é demonstrar o vínculo entre o entendimento das formas de governo como dominação e da institucionalidade como limitadora da ação com os preconceitos da tradição para com a política.

Arendt destaca em sua obra que a filosofia política foi moldada por uma atitude da tradicional de rejeição ao campo dos assuntos humanos devido a sua acidentalidade[36], ou seja, seu caráter contingencial. Para Arendt, uma marca distintiva da filosofia pré-moderna era sua recusa em "[...] acreditar que alguma verdade significativa pudesse algum dia ser descoberta na 'melancólica causalidade' (Kant) de uma sequência de eventos que constitui o curso deste mundo"[37]. Um dos testemunhos dessa rejeição ao estado das coisas como elas são no mundo dos assuntos humanos, ou seja, dotadas de imprevisibilidade, por parte de muitas das filosofias políticas, é a variedade de utopias construídas como modelos perfeitos da organização dos corpos políticos[38].

"Filosofia e política", texto de 1954, fruto de uma conferência na Universidade de Notre Dame, aparece como a primeira crítica de Arendt à tradição. Muitos dos pontos levantados pela autora nessa ocasião acompanharam seu pensamento dali em diante. Conscientes disso, optamos por desenvolver este capítulo a partir dos principais antagonismos apresentados por Arendt no referido texto. E, não obstante às diferenças conceituais entre os autores, endossar a convicção de Arendt de que há uma marca comum, um *leitmotiv*, ou seja, uma atitude comum que serve de motor para as filosofias pertencentes à tradição hegemônica.

---

[36] Cf. DP, p. 341.
[37] DP, p. 341.
[38] Cf. ARENDT, Hannah. **Philosophy and Politics: what is political philosophy.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses: New School for Social Research, New York, 1969. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, p. 024438, tradução nossa. A partir daqui "WPP". Em suas palavras: "Foi precisamente esta imprevisibilidade que indignou os filósofos. Todas as utopias tentam se livrar dela. Significa se livrar da realidade, da pura factualidade de coisas que são como são, mesmo que também poderiam ter sido de outra forma. [...] Foi contra esta imprevisibilidade que Platão tentou suas várias propostas para um estado melhor, utópico: [...]" (WPP, p. 024438).

Entretanto, antes de adentrarmos ao conteúdo da crítica de Arendt propriamente dita, faz-se necessário um esclarecimento sobre o movimento teórico empreendido pela autora. Não é do interesse de Arendt que seu diálogo com a tradição seja tomado como uma reconstituição pormenorizada da filosofia política ocidental, visto que isto seria frontalmente contrário ao gesto teórico básico de sua reflexão política, mais próxima do ensaio do que do tratado sistemático. Arendt concentra-se particularmente no momento de formação dessa tradição, com destaque para as figuras de Platão e Aristóteles, buscando demonstrar como tais reflexões sobre a política foram fundantes na determinação de uma desconfiança e hostilidade que marcariam a compreensão filosófica da política daí em diante.

Sobre esse aspecto, André Duarte oferece um esclarecimento importante para que se compreenda que o movimento de Arendt não é historiográfico, mas também não pode ser tomado como fragmentado, e nos ajuda a ter maior precisão na ideia da existência de um *leitmotiv* comum a tradição. Segundo o comentador:

> Arendt obviamente não crê que a totalidade da filosofia política ocidental constitua uma simples retradução de teses platônicas ou aristotélicas [...]. A despeito de reconhecer as especificidades de cada época do pensamento político, Arendt pensou que o momento de gênese dessa tradição teria estabelecido os elementos fundantes e decisivos para a determinação da atitude propriamente filosófica diante da política, isto é, a de uma fuga ou a de uma incompreensão dos traços fundamentais da política.[39]

Tendo por base esse entendimento de que o momento de gênese dessa tradição legou ao futuro uma atitude fundamental e essa atitude mais do que um conceito específico, mas isso que chamamos de seu *leitmotiv*, acompanhamos a reflexão crítica de Arendt sobre a tradição sem, no entanto, nos deter em comprovar na história da filosofia os ecos desses preconceitos iniciais. Para nossa reflexão, basta que alcancemos uma compreensão adequada da interpretação de Arendt sobre as origens dessa atitude filosófica para com a política.

Seguindo na tentativa de compreender esse movimento do pensamento arendtiano, encontramos em Margaret Canovan a interpretação de que há duas fases distintas em que Arendt se debruça sobre a relação entre filosofia e política. Segundo essa compreensão, haveria uma primeira fase mais próxima do reencontro com Heidegger por volta dos anos 1950, e outra que se dá a partir das controvérsias no caso Eichmann[40]. Essa primeira fase estaria também ligada ao empreendimento arendtiano de conectar Marx à grande tradição, que como sabemos, ocupou nossa autora no instante imediato à publicação de *Origens do totalitarismo*.

---

[39] DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 161.
[40] CANOVAN, Margaret. **A reinterpretation of her Political Thought.** New York: Cambridge University Press, 1995, p. 257, tradução nossa.

No modo de Canovan de interpretar essa primeira fase, Arendt trabalha um cotejamento de figuras que expressam maneiras opostas de compreender a relação entre filosofia e política: de um lado Platão e Heidegger[41], e do outro Sócrates e Jaspers. Segundo Canovan, "quando Arendt se concentra em Platão ou Heidegger, ela está inclinada a temer que a filosofia seja intrinsecamente solitária, antipolítica e simpática à coerção [...]"[42]. Essa primeira tendência "[...] sugeriu que a excelência filosófica só poderia ser comprada à custa de simpatias tirânicas na política, porque a solidão do filósofo e sua busca pela verdade o tornaram hostil à pluralidade e à liberdade"[43].

No polo oposto, "[...] quando ela se concentra em Sócrates ou Jaspers, ela está inclinada a acreditar que a verdadeira filosofia pode ser comunicativa e harmônica com a política livre."[44]. Seguindo essa díade, nos parece correto afirmar que Arendt aproxima-se de Sócrates e Jaspers[45] no entendimento da relação entre política e filosofia, de tal modo que ela sugere que "[...] a filosofia autêntica é comunicativa e não orientada para a verdade exclusiva, de modo que as tensões históricas entre filósofos e a liberdade política têm sido meramente contingentes"[46].

Postos os antagonismos e os tendo qualificado, Canovan assevera o entendimento de que "[...] no decorrer de suas reflexões Arendt avançou parcialmente em direção à segunda posição, removendo uma das barreiras entre filosofia e política ao afirmar que [...] a filosofia não estabelece nem busca a verdade" [47]. Para a comentadora, o avanço de Arendt é apenas parcial, visto que a autora não teria solucionado o dilema da solidão que o pesar requer, visto que este pode privar o pensador de bom senso em assuntos políticos[48].

Esse dilema entre o pensar e as questões morais se manifestam, segundo Canovan, no caso Eichmann, classificado por ela como ponto fulcral de um segundo reexame crítico que Arendt faz da relação entre filosofia e política, revelando uma reflexão moral da pensadora

---

[41] Sobre essa aproximação entre Heidegger e Platão, sugerimos a obra de *La Fille de Thrace et le Penseur professionnel* de Taminiaux onde o autor sustenta a tese de que a crítica de Platão acaba por revelar-se um questionamento também a Heidegger (Cf. TAMINIAUX, Jacques. **La Fille de Thrace et le Penseur professionnel**, Paris: Payot, 1992, p. 227).

[42] CANOVAN, op. cit., 1995, p. 264, tradução nossa.

[43] Ibid., p. 273, tradução nossa.

[44] Ibid., p. 264, tradução nossa.

[45] Sobre a importância de Jaspers para a construção do pensamento de Arendt, conferir: NUNES, Igor V. B. **"In-Between" – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers:** da existência política ao exemplo moral. Tese (doutorado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2018.

[46] CANOVAN, op. cit., 1995, p. 273, tradução nossa.

[47] Ibidem.

[48] Sobre as implicações políticas do pensar, sugerimos a obra de Fabio Passos, *A faculdade do Pensamento: implicações políticas* (2017), onde o pensador afirma que em "situações limites", nas quais o espaço público inexiste, a "resistência", fenômeno produzido pelo pensar, constitui-se como uma espécie de ação política, pois ela impulsiona a motivação plural, a partir da exemplaridade.

onde as fronteiras entre esses antagonismos descobertos nos anos 1950 são mitigados[49]. Para nosso objetivo aqui, interessa-nos apenas essa primeira classificação de figuras e antagonismos, deixando a questão Eichmann e seu imbróglio jurídico para um momento posterior.

Feitas as observações sobre o movimento teórico de Arendt e como o problema da tradição aparece em sua obra, passemos às reflexões da autora em relação ao conteúdo dessa tradição. Para Arendt, na origem de nossa tradição está uma experiência fundante, a saber, a do desencantamento do filósofo com a *polis*. Nas palavras da pensadora, nossa tradição de pensamento político teve início "[...] quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos"[50].

Jerome Kohn, um dos últimos assistentes de Arendt e o responsável por suas obras póstumas, faz o esclarecimento de que não se pode entender a afirmação acima como se Arendt estivesse dizendo que intencionalmente Platão havia criado a tradição. Para Kohn, foi o "[...] extraordinário poder do seu pensamento ao construir uma 'ideocracia', o *governo* da ideia do bem, na qual não há mais necessidade de persuasão"[51], que realizou tal proeza. Isso explica por que Arendt é capaz de ver mesmo em Marx, um autor pouco afeito ao mundo das ideias platônicas, um rastro final dessa tradição.

Arendt estende a influência da tradição até Karl Marx por ver nele ainda expressões comuns ao projeto de eliminação da contingencialidade, típico da atitude de filósofos como Platão e Aristóteles em relação à política. Na ideia marxiana de "[...] um governo apropriado, delineado de início como a ditadura do proletariado, a que deveria seguir-se uma sociedade sem classes e sem governo [...]"[52], Arendt enxerga a concretização do "[...] sonho de Platão de submeter a ação política aos estritos princípios do pensamento filosófico [...]"[53]. Segundo a pensadora, esse "sonho de Platão" surge não no apogeu da experiência política da *polis* grega, mas quando esta já estava em declínio[54], e mesmo assim consegue influenciar a forma como a política é vista pelos filósofos nos muitos séculos seguintes, até chegarmos ao que Arendt chama de ruptura da tradição.

Essa ruptura da tradição atinge/manifesta-se também na dimensão da institucionalidade. Uma vez que a novidade totalitária põe em xeque os modos de compreensão emoldurados pelo

---

[49] Cf. CANOVAN, op. cit., 1995, p. 257-258.
[50] PdP, p. 47; PP, p. 6-7.
[51] KOHN, Jerome. op. cit., 2016, p. 29, grifo do autor.
[52] PSC, p. 36; TWB, p. 04.
[53] PSC, p. 36; TWB, p. 04.
[54] PSC, p. 41; TWB, p. 09.

"fio vermelho da tradição", para usar a metáfora da teia de Penélope tantas vezes repetida por Arendt, as instituições dos regimes de governo totalitários também partilham desse ineditismo que desafia o pensar. Nas palavras de Arendt:

> O fio de nossa tradição, no sentido da continuidade histórica, rompeu-se apenas com a emergência das instituições e políticas totalitárias, que já não podiam ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional. Essas instituições e políticas sem precedentes estabeleceram crimes que não podem ser julgados pelos tradicionais parâmetros morais ou punidos dentro da estrutura legal existente de uma civilização cuja pedra angular havia sido o mandamento *Não matarás*.[55]

A afirmação de Arendt relacionando numa mesma sentença a tradição do pensamento filosófico ocidental e o totalitarismo pode incitar interpretações próximas daquelas leituras que, a exemplo de Popper, veem o pensamento originado em Platão como uma gênese causal dos horrores do totalitarismo[56]. Em absoluto nos parece que essa não é a posição que Arendt quer afirmar. Para especificar adequadamente o papel que Arendt atribui à tradição no surgimento e enfrentamento dos problemas contemporâneos, devemos entender a função que exerce a leitura peculiar que a autora faz da figura de Platão, marco inicial dessa tradição, no modo arendtiano de pensar.

1.1 Platão: um ideal-tipo negativo

O protagonismo da figura de Platão na relação de Arendt com a tradição é atestado por Miguel Abensour na seguinte máxima hiperbólica: "Se Platão é de fato o pai da filosofia política no Ocidente, não há dúvida de que Arendt é, por sua vez, uma parricida"[57]. Esta máxima que classificamos como hiperbólica, por elevar ao extremo o que acreditamos ter sido essa relação de Arendt com o pensamento platônico, visa na verdade chamar atenção para a proeminência da figura do pensador grego, Platão, na leitura crítica que Arendt faz da tradição do pensamento filosófico ocidental.

Entretanto, ao nosso modo de ver, Geraldo Pereira oferece uma leitura mais equilibrada do que esta de Abensour sobre a relação da autora com Platão. Nessa leitura, Platão está, para Arendt, como imagem da concepção de política que "[...] reflete a tarefa da política de tornar

---

[55] PSC, p. 41; TWB, p. 09, grifos no original.

[56] Diz Arendt em uma carta endereçada a Jaspers em 04 de março de 1951 que "Mas suspeito que a filosofia não seja totalmente inocente no que nos é revelado aqui. Não no sentido, é claro, de que Hitler poderia ser equiparado a Platão. (A razão pela qual me dei ao trabalho de apontar os componentes das formas totalitárias de governo é para livrar a tradição ocidental de suspeitas, de Platão a Nietzsche, inclusive). Mas, provavelmente, no sentido de que essa filosofia ocidental nunca teve uma concepção de política e não poderia ter uma, porque ela necessariamente falava do homem individual e lidava apenas incidentalmente com a pluralidade efetiva. Mas eu não deveria ter escrito tudo isso, ainda não está maduro. Por favor, me perdoe." (CAJ, p. 244, tradução nossa).

[57] ABENSOUR, op. cit., 2006, p. 47, tradução nossa.

os homens melhores"[58]. O Platão que aparece amplamente na obra de Arendt é, segundo Pereira, a imagem construída[59] pela autora de uma tendência da tradição filosófica, a saber, a tendência de "[...] querer corrigir a desmedida da política pela medida da filosofia, ou seja, querer ensinar algo tendo como referência um padrão externo, de fora da *pólis*"[60].

Outra contribuição para esse debate sobre como a figura de Platão aparece na obra de Arendt, temos a interpretação de Marie-Josée Lavallée, na obra *Lire Platon avec Arendt*[61], que propõe um novo marco hermenêutico. Lavallée sustenta uma interpretação diferenciada dessa relação de Arendt com Platão, destacando um duplo papel do filósofo na obra de Arendt: o Platão político e o Platão ético. Passamos então, de uma radical oposição, por uma compreensão imagética/metafórica, a uma interpretação que reconhece em alguma medida uma influência platônica.

Ao enfrentar a tarefa de comparar as interpretações de Arendt com os originais platônicos, Lavallée se dá conta de que "o interesse da leitura de Platão por Arendt não reside em sua exatidão ou fidelidade à letra do corpus platônico [...]"[62], pois se esse fosse o objetivo da pensadora, poderíamos facilmente constatar que ela não lograra êxito. Arendt, assevera Lavallée, não faz um trabalho filológico, mas propõe uma leitura própria e original do texto platônico[63]. As omissões, contradições e descontextualizações dos textos platônicos não são, para Lavallée, fruto da ignorância de Arendt, mas de "[..] sua crença de que Platão queria estabelecer um governo tirânico, quem sabe totalitário, sob o governo dos filósofos"[64].

Em seu trabalho, Lavallée conclui que na obra de Arendt, a relação com Platão oscila entre apropriação e crítica[65]. A crítica será endereçada a Platão na medida em que o filósofo "[...] recebe o papel que desempenhará repetidamente em seus escritos posteriores: o da grande pessoa responsável pela rejeição, e depois o esquecimento, da ação política na tradição ocidental do pensamento"[66]. Nessa fase crítica, "[...] Platão é o pensador da política enquanto

---

[58] PEREIRA, Geraldo A. E. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt.** 1. ed. Curitiba: Appris, 2019, p. 40.
[59] Cf. Ibid., p. 32-33.
[60] Ibid., p. 45.
[61] Cf. LAVALLÉE, Marie-Josée. **Lire Platon avec Hannah Arendt:** Pensée, politique, totalitarisme. Montréal: Presses de L'Université de Montréal, 2018.
[62] Ibid., p. 16, tradução nossa.
[63] "Visto que o empreendimento do filólogo envolve comentar textos com o mínimo de intervenção possível e expor seu significado o mais próximo possível de seu contexto interno, o empreendimento de Arendt é claramente de um tipo diferente" (Ibid., p. 343, tradução nossa).
[64] Ibid., p. 220, tradução nossa.
[65] Cf. Ibid., p. 346.
[66] Ibid., p. 347, tradução nossa.

fabricação, a *poiesis*. O filósofo, como governante, age como um artesão: ele faz a cidade perfeita, holística, como um artefato, de acordo com um modelo fornecido pelas Ideias"[67].

Essa leitura crítica, conforme essa intérprete, por vezes é interrompida por uma espécie de inspiração ou apropriação de Platão sob o manto da figura de Sócrates[68]. Lavallée chega a essa conclusão ao comparar as fontes que Arendt utiliza para compor a figura de Sócrates nos debates éticos e constatar que dentre estas, a principal é os diálogos platônicos. Diante disso, a comentadora avança na tese da existência de um Platão político e outro ético na obra de Arendt[69]. Porém, como esclarece a autora, "embora seja verdade que o Platão ético de Arendt parece substituir seu Platão político, isto é apenas um reflexo da mudança nos interesses de Arendt para questões éticas a partir de 1963"[70].

Visto que não constitui nosso objetivo avaliarmos a veracidade dessa dupla caracterização de Platão no *corpus* arendtiano como levantada por Lavallée, ressaltamos que essa breve incursão por sua exposição visa apenas demonstrar com acuidade o empenho que Arendt faz numa tentativa de captar as experiências perdidas nas teias da tradição inaugurada por Platão[71]. Apesar de oferecer uma leitura de Arendt que pode endossar o coro dos que acusam a pensadora de ser uma grecomaníaca[72], a retomada que Catherine Lavallée faz do debate sobre

---

[67] Ibid., p. 348, tradução nossa.
[68] Cf. Ibid., p. 36.
[69] Cf. Ibid., p. 350.
[70] Ibid., p. 43, tradução nossa.
[71] Sérgio Cardoso confirma a tese arendtiana da seletividade filosófica dos antigos em relação às experiências autenticamente políticas. Conforme Cardoso, após o governo da *polis* pelos clãs aristocráticos que perdurou até fins do século VI, a tensão entre a oligarquia e o *demos*, originou uma "revolução da isonomia" que tem seu apogeu nas reformas constitucionais de Clístenes em 508 a. C. As consequências dessas reformas que visavam à supressão total dos privilégios aristocráticos foram "[...] a politização de todas as dimensões da vida social (o território, o tempo, a religião) no interior de um 'quadro mental' de inteira igualdade política dos cidadãos, a isonomia aritmética na distribuição dos poderes – com suas simetrias, reversibilidades e rotatividade das magistraturas, amplamente distribuídas, estas, pelo corpo dos cidadãos -;" (CARDOSO, Sérgio. Da *philia* democrática ateniense à *filosofia* republicana de Platão. **Limiar**. v. 5, n. 10, s/l: 2018, p. 56). Entretanto, conforme Sérgio Cardoso, essa reforma democrática não lograra a estima nem dos filósofos para ser considerada a origem da democracia, sendo preterida por aquela de Sólon ou de Teseu, estes últimos por vezes apontados como fundadores da democracia ateniense.
[72] Por exemplo, quando afirma "Alguns escritos, principalmente *The Human Condition*, deixam vaticinar que a democracia grega é o arquétipo do pensamento político arendtiano, que se articula em torno da ação performática com os pares" (LAVALLÉE, op. cit., p. 34, tradução nossa). Interpretação similar nós encontramos quando Miguel Abensour põe o herói grego como paradigma político de Arendt, como na seguinte passagem: "[...] *Arendt, graças à torsão do* thaumadzein*, graças a esse espanto admirativo em face das relações humanas, professa uma concepção heroica da política, na medida em que ela partilha uma concepção política de heroísmo*" (ABENSOUR, op. cit., 2066, p. 233, tradução nossa, grifos do autor), ou em Benhabib (Cf. BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1996, p. 22-24) que afirma que a incompreensão de Arendt em relação ao social se dá graças ao seu apego nostálgico a Atenas dos gregos antigos. Ao contrário dessas leituras, Canovan em "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment" (Cf. CANOVAN, Magaret. Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 25), sustenta a hipótese de que o republicanismo contemporâneo de Arendt abandona a figura do herói trágico a partir de dois fenômenos: 1) ao fato de que a história dos Estados Unidos da América demonstra que a liberdade pode ser usufruída em grandes

a figura de Platão serve para reforçar a peculiaridade do modo como Arendt interpreta as experiências e os personagens evitando sempre "maniqueísmos" teóricos.

Isto posto, mesmo que Lavallée esteja certa ao afirmar que o Sócrates de Arendt corresponde a um Platão ético, é inegável que em boa parte de sua obra, Sócrates constitui para Arendt a figura antagônica ao Platão político. Para nossa pensadora, como assume Catherine Vallée, "Platão opera uma inversão das experiências socráticas, isto é, introduz fraturas lá onde Sócrates mostrava toda a preocupação de manter uma unidade"[73]. Em certa medida, a obra de Arendt pode ser considerada uma tentativa não de restabelecer, mas de superar as rupturas entre a verdade e a opinião, entre a dialética e a persuasão, entre governantes e governados, entre vida ativa e vida contemplativa.

Essas rupturas/fraturas expressam, antes de tudo, "[...] a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens [...]"[74]. Em diversas ocasiões de seus escritos, Arendt registra o evento-Sócrates como marco temporal de onde o conflito entre a cidade e o filósofo se amplificou. Conforme a pensadora, essa celeuma:

> [...] irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político, mas antes porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis*. [...] O conflito terminou com uma derrota para a filosofia: somente com a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade, tão característicos de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia proteger-se das suspeitas e hostilidades do mundo à sua volta.[75]

A indiferença, e em alguns casos mais radicais, o desprezo pela cidade tornaram-se marcas da tradição do pensamento filosófico ocidental. Para Arendt, mais do que um elo conteudístico entre os autores que vão de Platão a Marx, é essa atitude fundamental de desconfiança que caracteriza a nossa tradição, o que aqui estamos chamando de seu *leitmotiv*. Como explicita Abensour, tal atitude ensejou o entrecruzamento de duas reduções - a *polis* em *oikia* e o agir em fazer - e uma substituição, aquela da ação pelo governo[76].

---

extensões em demandar o patriotismo heroico que caracterizava as pequenas repúblicas guerreiras antigas; 2) a crença americana no progresso que condicionava o destino das nações não mais às ações virtuosas dos cidadãos, mas a influência de fatores históricos, econômicos e sociais. Nas palavras dessa intérprete: "Porque somos plurais, a ação política não concerne somente a heróis solitários, mas a interação entre pares; porque somos plurais, até o mais carismático líder não faz mais do que liderar o que é essencialmente um empreendimento conjunto; porque somos plurais, os seres humanos são mais gloriosos não quando sua individualidade se dissolve na camaradagem espartana no campo de batalha, mas quando revelam suas identidades únicas no palco público" (CANOVAN, , op. cit., 2002, p. 205).

[73] VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt:** Sócrates e a questão do totalitarismo. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 56.

[74] DP, p. 106.

[75] DP, p. 106; PdP, p. 69; PP, p. 26.

[76] Cf. ABENSOUR, op. cit., 2006, p. 44.

Como já dito antes, o esforço conceitual de Arendt é para pensar fora dessas balizas da tradição, ou seja, sem submeter-se a essas reduções e substituições oriundas de uma atitude fundamental dos filósofos. Tal empreendimento fornece a possibilidade de pensar uma nova filosofia política, e dentro desta, certamente o problema das formas de institucionalidade da política pode ser lido para além da noção de limite e dominação. Porém, antes essa nova filosofia política precisa dar conta de três critérios básicos, a saber: "1. A assunção do paradoxo do pertencimento e do afastamento; 2. uma relação com o *thaumadzein* que não degenera em negação da pluralidade; 3. uma articulação entre a solidão do pensamento e a participação na vida da cidade"[77].

A partir dos tópicos seguintes acompanharemos de perto essas dicotomias gestadas na tradição e como os critérios arendtianos para uma nova filosofia política são tensionados nesses problemas. Arendt faz da condição plural da humanidade o objeto de seu *thaumazein* e isso lhe permite captar essa atitude fundamental que aparece na tradição e, rejeitando-a, ensaiar novas leituras conceituais. Passando pelos tradicionais antagonismos entre vida ativa e contemplativa, pensamento e ação, verdade e opinião, e filósofo *versus* cidadão, perceberemos que tipo de leitura da vida política e das instituições a ela correspondentes Arendt deseja abandonar.

1.2 Vida ativa x vida contemplativa

Hannah Arendt abre sua obra *The Human Condition* (1958) esclarecendo o imbróglio que envolve a compreensão moderna do conceito de vida ativa. Conforme assinalamos anteriormente, em carta de dezembro de 1959 endereçada à *Rockefeller Foundation*, esta obra é descrita por Arendt como uma tentativa de olhar para as atividades fundamentais[78] que compõem a vida ativa – trabalho, obra e ação – através delas mesmas, e não mais por uma lente colonizada pela vida contemplativa[79].

Diz Arendt que "o termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela"[80]. Essa inserção do termo *vita activa* no bojo da tradição serve para Arendt estabelecer a possibilidade

---

[77] Ibid., p. 61, tradução nossa.

[78] "São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra" (ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo, 13 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b, p. 09; ARENDT, Hannah. **The human condition.** 2nd ed. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958, p. 07. A partir daqui "ACH" e "THC", respectivamente).

[79] Em *A condição humana* Arendt demonstra que a própria designação dessa outra vida que não é a vida ativa como "contemplativa" já carrega em si o conjunto de preconceitos que marcam a visão da tradição em relação à política. Este fato notável da filosofia de Arendt se faz sentir inclusive quando ao deter-se sobre as atividades do pensar, querer e julgar, que tradicionalmente comporiam aquilo que se chamava de "vida contemplativa", a autora preferiu designá-las como "atividades espirituais", isto é da "vida do espírito".

[80] CH, p. 15; THC, p. 12.

de compreensão do conceito a partir de um outro conjunto de experiências históricas não pensadas pela tradição.

Na origem do termo, conforme a autora, já estava posto seu intento original de descrever uma vida dedicada aos assuntos público-políticos. O termo, uma medievalização da *vita negotiosa* ou *actuosa* empregada por Agostinho, visa traduzir a compreensão aristotélica consagrada no *bios politikos*[81], retomando a discussão dedicada à abordagem do estagirita dos modos de vida. Segundo a filosofia de Aristóteles, três são os principais modos de vida: i) a dos prazeres corporais; ii) aquela dedicada aos assuntos humanos e; iii) a do filósofo, sendo que nesta tipificação não comporta aquela vida dedicada ao trabalho de prover o sustento biológico, função exercida pelo escravo. Os três modos lidam diretamente com o belo: a vida dos prazeres corporais consome o belo tal qual ele lhe é dado; a vida dedicada aos assuntos humanos por eficiência produz belos feitos; e a vida do filósofo que se dedica a investigar a beleza das coisas eternas.

Ocorre, entretanto, que mesmo decorrente da acepção aristotélica, o termo "vida ativa" incorpora nessa compreensão sobre os diferentes modos de vida, elementos alheios à sua acepção original. Segundo Arendt "a principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval do termo é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, práxis, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo"[82].

Apesar de aparentemente opor Aristóteles à tradição, Arendt esclarece que essa percepção sobre um modo de vida não natural com ênfase na ação e na práxis, está testemunhada muito mais a opinião corrente entre os gregos do que a de Aristóteles propriamente dita[83]. Ao contrário da noção posterior, em Aristóteles, a vida política não é natural, o ser humano não é político por natureza, como comumente se ouve. Dito de outro modo, isso quer dizer que a política "[...] não se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens convivem"[84], ela é um artifício sem outro modo de vida diverso daquele que naturalmente desenvolvemos.

Essa percepção de autodeterminação da vida dedicada aos assuntos humanos, conforme testemunhado por Aristóteles, não sobreviveu, entretanto, ao passar dos tempos, especialmente

---

[81] CH, p. 15; THC, p. 12
[82] CH, p. 16; THC, p. 13.
[83] Sobre este aspecto, é importante notar que, conforme André Duarte, "[...] com Aristóteles consumar-se-ia o duplo desprezo da tradição em relação à política: por um lado, a política é vista como derivada das necessidades humanas no plano vital; por outro, seu fim escapa à esfera das atividades humanas, pois é visto como a condição para que se possa prosseguir na contemplação [...]" (DUARTE, op. cit., 2000, p. 166-167).
[84] OQP, p. 47.

ao fim da antiga cidade-Estado. No contexto da decadência da democracia grega materializada na cidade-Estado, "[...] a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo"[85], ou seja, há um alargamento do entendimento que anteriormente dava conta apenas daquilo que era político. Em tal processo, "[...] a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theōrētikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre"[86].

Essa retomada de um sentido primeiro da vida ativa é ponto nevrálgico da relação de Arendt com o filósofo estagirita, Aristóteles, e enseja um longo debate sobre o papel deste para a construção da obra de Arendt. Conforme bem assinalou Lavallée, o tratamento que a pensadora dá ao filósofo é ambíguo[87], visto que por vezes ela elabora uma série de reapropriações e readequações de seu pensamento, e lhe concede o benefício de ecoar a voz da *polis*, enquanto em outros momentos ela observa certos aspectos do pensamento aristotélico que lhe parecem estar demasiadamente próximos a Platão, e que o colocam na corrente dominante da grande tradição.

Apesar de não concordarmos com a ideia de que esse modo de proceder de Arendt seja ambíguo, dado que é perfeitamente coerente com o espírito arendtiano de não se filiar a nenhuma escola de pensamento em específico e lidar com os autores sempre de maneira a realizar uma espécie de apropriação criativa, consideramos salutar conservarmos de Lavallée o entendimento de que Aristóteles possui funções diversas na obra de Arendt. Algumas interpretações que tendem a privilegiar o aspecto antiplatônico da obra de Arendt também tendem a associá-la em demasia a Aristóteles, chegando até mesmo a incluí-la na fileira dos autores contemporâneos que visam um resgate do pensamento do estagirita, o que, como veremos a seguir, nos parece um equívoco.

Em seu *Vida del espíritu y tempo de la polis* (2001)[88], Simona Forti reconstrói os debates suscitados no bojo da recepção de *The Human Condition* que apontam para uma espécie de neoaristotelismo arendtiano. Habermas e Dolf Sternberger, dentre outros, contribuíram para a difusão dessa visão de que Hannah Arendt se comprometeu em demasia com as dicotomias aristotélicas, especialmente aquela da relação entre teoria e *práxis*. Para estes, o elo de Arendt

---

[85] CH, p. 17; THC, p. 14.
[86] CH, p. 17; THC, p. 14.
[87] Cf. LAVALLÉE, op. cit., p. 51, tradução nossa.
[88] FORTI, Simona. **Vida del espíritu y tempo de la *polis*:** Hannah Arendt entre filosofia y política. Trad. Irene Pintor e Miguel Cernuda. Madrid: Ed, Cátedra Universitat de Valéncia – Instituto de la Mujer, 2001.

com Aristóteles a impede de compreender a modernidade e em alguns casos a faz nutrir um sentimento antimodernista[89].

Em defesa de Arendt, Simona Forti argumenta que essa impressão pode ser desfeita se compararmos o exercício de pensamento arendtiano com aquele de seus contemporâneos assumidamente aristotélicos (Leo Strauss e Voegelin), e notarmos as consideráveis diferenças. Uma dessas diferenças se dá na reintrodução de uma consideração sobre um "bem comum" que para ser alcançado deverá instrumentalizar elementos da sabedoria prática. No projeto de autores como Voegelin e Strauss, "[...] as modalidades do saber prático, revalorizadas pelos neoaristotélicos, como por exemplo, a prudência, o senso comum, julgamento e opinião, mantêm um caráter instrumental com vistas à consecução de um objetivo: a formação de uma 'constituição' política na qual a realização da 'boa vida' seja possível"[90]. O esforço dos autores nessa perspectiva é definido por Forti como um empreendimento em vista do resgate da normatividade.

Diante dessa constatação sobre o projeto dos neoaristotélicos, Simona Forti, faz notar o fato de que, além de "nunca, em Arendt, encontramos afirmações sobre o conteúdo da 'boa vida' e sobre a especificação do 'bem comum' a ser perseguido"[91], a noção de meios e fins para descrever o fenômeno da política é totalmente alheia e, quiçá, antagônica ao pensamento de Arendt. Para esta intérprete, Hannah Arendt não se debruça na filosofia antiga e especialmente na filosofia de Aristóteles com o objetivo de sinalizar que estas sejam possíveis alternativas à ciência política moderna, como fazem Strauss e Voegelin. Ao contrário, ela vai a Aristóteles devido a sua convicção de que "[...] toda a tradição é chamada a prestar contas da ocultação do significado original do que é autenticamente político"[92].

Simona Forti explica o modo arendtiano de ler a obra aristotélica a partir do contexto cultural da formação de Hannah Arendt. Segundo ela, entre o final do século XIX e início do século XX, a filosofia foi positivamente influenciada pela crítica desconstrutiva do "filosofar com um martelo" de Nietzsche. Arendt se diferencia dos seus demais contemporâneos leitores de Aristóteles, exatamente por examinar à maneira da crítica radical sinalizada por Nietzsche a relação entre filosofia e mundo. Nas palavras da autora, "Hannah Arendt faz um uso nietzschiano, melhor dizendo, como veremos, pós-nietzschiano, de algumas categorias

[89] Ibid., p. 33, tradução nossa.
[90] Ibid., 35-36, tradução nossa.
[91] Ibid., p. 36, tradução nossa.
[92] Ibid., p. 36-37, tradução nossa.

aristotélicas"[93]. Ou seja, para Forti, Arendt opera uma leitura de teor crítico e desconstruído das propostas normativas e refundadoras de Aristóteles.

Para Simona Forti, em *A vida do espírito*, Arendt, ao endossar suas intenções de juntar-se à fileira daqueles que tentam desmontar a metafísica[94], confessa a importância de uma tendência pós-nietzschiana de pensar a tradição filosófica ocidental[95]. Apesar de instigante, confirmar ou não essa tese sobre a importância de Nietzsche para Arendt não é nosso objetivo nesta tese[96], de modo que para nossos propósitos, basta apenas que se retenha o fato de que as leituras que Arendt faz da obra de Aristóteles servem ao projeto de busca crítica da dignidade da política que fora olvidada ao longo da tradição filosófica ocidental.

Feitos estes esclarecimentos sobre a figura de Aristóteles, voltemos ao problema da compreensão acerca da vida ativa. O segundo movimento que ocorre no interior da noção de vida ativa ao longo de seu desenvolvimento na tradição, é sua subordinação à vida contemplativa. Tal superioridade da vida contemplativa tem sua origem em Platão e não no cristianismo. Segundo Arendt, "à antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à coerção de outros, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skholē*) [...]"[97]. Esse acréscimo dos filósofos antecede a pretensão posterior dos cristãos de viverem uma vida alheia aos assuntos terrenos, operando um novo alargamento dessa prerrogativa que, anteriormente, era exclusividade da vida do filósofo.

Esse processo culmina no entendimento da vida ativa como se referindo a todas as atividades humanas a partir do ponto de vista da "absoluta quietude da contemplação"[98]. E desse ponto de vista da contemplação "[...] não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada"[99], ou seja, essa perspectiva turva, inclusive, as fronteiras entre as próprias atividades que compõem a vida ativa[100]. Essa definição ou atitude face à *vita activa,* entendida

---

[93] Ibid., p. 39, tradução nossa.
[94] Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Trad. Cesar de Almeida [et. al]. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b, p. 234; ARENDT, Hannah. **The life of the mind**. San Diego; New York; London: A Harvest Book; Harcourt, 1978, p. 212. A partir daqui "VE" e "LM", respectivamente.
[95] Cf. FORTI, op. cit., 2001, p. 40.
[96] Sobre esse cotejamento, há uma série de trabalhos já consagrados ao tema. Destacamos de maneira especial, os textos: CORREIRA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). **O que nos faz pensar**. n. 29, s/l: maio de 2011, pp. 59-74 e CORREIA, Adriano. Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche. **SOFIA**. v. 4, n. 1, Vitória: Janeiro/Junho 2015, pp. 84-94.
[97] CH, p. 18; TCH, p. 14.
[98] Cf. CH, p. 18; TCH, p. 15.
[99] CH, p. 19; THC, p. 16.
[100] É o que afirma Arendt a seguir: "Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche" (CH, p. 21; THC, p. 18).

a partir da vida contemplativa, fora posteriormente chancelada pelo cristianismo em sua crença na existência de um mundo pós-morte.

Conforme nos esclarece Edson Teles, tal compreensão marca a origem de uma hierarquização das atividades humanas. Nas palavras do comentador:

> A partir disso, pode-se considerar uma classificação das atividades humanas seguindo uma hierarquia, do modo de agir mais elevado ao mais inferior: primeiramente, o movimento do filósofo de procura das ideias verdadeiras; em seguida, a fabricação das regras a partir das ideias-modelo; e, por fim, a ação política dos discursos e dos feitos, regulada pelos padrões de comportamento, sinal inequívoco da sujeição dos homens ao domínio da verdade e do bem supremo.[101]

Como nos mostra a passagem acima, ao inserir os assuntos humanos nessa hierarquia de atividades que são definidas com base na contemplação, a tradição do pensamento filosófico ocidental chancelou absorvendo o processo de rebaixamento da dignidade da política. Tal percepção marca uma compreensão da política como sendo um mal necessário, visto que para alcançarmos os níveis mais elevados da hierarquia dos modos de vida é preciso antes dominar as necessidades vitais.

Esse entendimento, diz Arendt, "[...] corre como um fio condutor através dos séculos que separam Platão da Era Moderna"[102]. Tal perspectiva pôs em voga uma separação radical entre aquilo que pode ser alcançado na solidão, constituindo-se como o bem mais precioso que os seres humanos são capazes de alcançar, e aquilo que no convívio se pode lograr, mas que é apenas um meio para alcançar o objetivo superior à que toda vida humana estaria destinada. Segundo Arendt, o que importa dessa experiência é:

> [...] o abismo intransponível que se abriu e que nunca foi fechado, não entre o assim chamado indivíduo e a assim chamada comunidade, mas entre a existência na solidão e o viver em conjunto. [...] Nem a radical separação entre política e contemplação, entre vida em conjunto e vida solitária como dois modos distintos de vida, nem sua estrutura hierárquica, jamais foram postas em dúvida depois que Platão as estabeleceu. Aqui, mais uma vez, a única exceção é Cícero, que de sua grande experiência política romana, questionou o valor da superioridade da *bios theoretikos* sobre a *bios politikos* e o valor da solidão sobre a *communitas*.[103].

Admitindo uma rara exceção[104], Arendt explicita a intensidade com que essa compreensão da política e em maior escala, da vida ativa como um todo, como serva da

---

[101] TELES, Edson. **Ação política em Hannah Arendt.** São Paulo: Almedina, 2019, p. 26-27.
[102] PSC, p. 73; TWB, p. 41.
[103] PSC, p. 73-74; TWB, p. 42.
[104] Sobre o papel de Cícero para a obra de Hannah Arendt, conferir: RUBIANO, Mariana. de M. Discurso político e fala pública: um diálogo entre Hannah Arendt e Marco Túlio Cícero. **Princípios**: Revista de Filosofia (UFRN), v. 21, n. 35, S/l: 2014, pp. 159–179.

contemplação, perdurou e marcou toda a tradição. Isto posto, urge explorarmos qual a conotação que ganha a vida contemplativa no modo como a tradição a concebeu.

Conforme Arendt, a concepção tradicional da vida contemplativa nasce da tentativa de Platão de "[...] prolongar indefinidamente o espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia. [Platão] Tentou transformar em modo de vida (*bios theoretikos)* o que só pode ser um momento fugaz"[105]. O filósofo distinguia-se, nessa perspectiva, não pela posse de uma verdade especial que o diferenciava das meras opiniões, mas por sua disposição de estar sempre pronto a entregar-se ao *pathos* do espanto admirativo.

Tendo presente que esse espanto admirativo enseja o diálogo do dois-em-um, onde também o filósofo forma suas opiniões, parece-nos correta a conclusão de Vallée sobre o efeito dessa tentativa de Platão de transformar o *thaumadzein* num modo de vida permanente. Conforme essa intérprete, em Platão, "[...] a vida contemplativa parece descrita não só como uma ruptura com os outros, mas também como uma ruptura consigo-mesmo, a pluralidade no interior de si define-se como o diálogo consigo-mesmo"[106]. Esta afirmação nos parece correta porque, conforme Arendt, mesmo no diálogo consigo mesmo o pensador deve ter presente a pluralidade do mundo manifesta nas opiniões dos seus concidadãos.

Esse movimento, diz Arendt, termina com o fato de que "[...] o filósofo destrói [até] dentro de si a pluralidade da condição humana"[107]. A pluralidade é silenciada pela marca distintiva das atividades que compõem a vida contemplativa: "[...] uma peculiar *quietude*, uma ausência de qualquer ação ou perturbação, a retirada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos que de um modo ou de outro fazem de mim parte do mundo real [...]"[108]. Na medida em que essa quietude é tomada como modo de existência, nasce o antagonismo entre o filósofo e o *locus* por excelência dos assuntos humanos, a política.

Arendt marca essa diferença de maneira ainda mais específica quando define alguns como autores/pensadores e outros como filósofos. Os filósofos propõem teorias, na acepção grega que a palavra comporta, a saber: como derivado da expressão grega "[...] que designa espectadores, *theatai*; a palavra 'teórico', até há alguns séculos, significava 'contemplando', observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que

---

[105] DP, p. 113, acréscimo nosso.
[106] VALLÉE, op. cit., p. 60. Sobre esse aspecto da negação da pluralidade que atinge as ciências dedicadas à teoria, Arendt afirma ainda que o fato de que "a filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos" (OQP, p. 21, grifo no original)
[107] DP, p. 114, acréscimo nosso.
[108] VE, p. 111, grifo no original; LM, p. 92.

tomam parte no espetáculo e o realizam"[109]. O autor/pensador, é por sua vez, alguém ligado às vicissitudes e experiências de seu próprio tempo[110]. Nas palavras de Arendt "os autores são *auctores*, ou seja, aumentam o mundo. Nós nos movemos em um mundo que é ampliado pelos autores. Não podemos passar sem eles, eles pertencem de maneira totalmente diferente daquela dos comentadores"[111].

Essa distinção mencionada acima é mais um empreendimento de Arendt a fim de redobrar o entendimento de que "os espectadores [sujeitos do pensar], embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários"[112], ou seja, se os filósofos, "[...] viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem [...]"[113], como fazem os pensadores que recusam-se a abandonar a esfera dos assuntos humanos ou submetê-los ao domínio das ideias eternas e imutáveis derivadas das verdades filosóficas.

Como é sabido pelos leitores de Arendt, para a autora, na era moderna o fio da tradição rompeu-se e tal ruptura poderia dar a entender que essa estrutura hierarquicamente definida entre vida ativa e vida contemplativa fora completamente abandonada, ou pelo menos inviabilizada. No entanto, não é isto que Arendt constata ao lidar com o problema dessa hierarquia das atividades na era moderna. Ter esfacelado a tradição não significou que a política e a vida ativa foram vistas agora a partir do seu próprio ponto focal, e que a distinção interna entre as atividades da vida ativa fora novamente restabelecida.

Na gênese da era moderna estão três experiências fundamentais: (i) a descoberta das américas; (ii) a Reforma Protestante e; (iii) a invenção do telescópio. Nas palavras de Arendt "talvez a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não podia ser evitada, [...] tenha sido a inversão [*reversal*] da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*"[114]. Essas experiências manifestam o desejo do ser humano de possuir em suas próprias mãos a capacidade de certificar-se da veracidade e da engenhosidade do mundo[115]. Em outros termos, isso significa dizer "não que o

[109] VE, p. 112; LM, p. 93.
[110] Cf. ARENDT, Hannah. **History of Political Theory.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses: University of California, Berkeley, 1955. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, p. 023942, tradução nossa. A partir daqui "HPT".
[111] HPT, p. 023943, tradução nossa.
[112] VE, p. 113, acréscimo nosso; LM, p. 93, acréscimo nosso.
[113] DP, p. 115.
[114] CH, p. 358-359; THC, p. 289.
[115] Cf. CH, p. 359; THC, p. 290.

conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos mediante a 'ação' e não pela contemplação"[116].

É nesse contexto que a pensadora se volta novamente para o episódio da alegoria da caverna de Platão[117] a fim de enfatizar uma vez mais a sua compreensão de que na raiz da filosofia política encontra-se uma atitude do filósofo para com a política. Essa inversão hierárquica da modernidade, é de alguma maneira expressa pela noção de *periagoge*, as três reviravoltas do filósofo no interior da alegoria da caverna, narradas por Platão[118], que visava estabelecer uma ordem filosófica do mundo.

Tal alegoria é para Arendt, como veremos a seguir, a síntese cabal da relação estabelecida pela tradição entre filosofia e política. Ela manifesta a distinção entre a contemplação isolada da verdade e a ocupação comunitária dos assuntos humanos. Nela, justifica-se a estrutura hierarquizada que define os modos de vida de Platão a Marx. Como sintetiza André Duarte, essa alegoria fundamenta duas consequências básicas da filosofia política de Platão "o pensamento passou a dominar a ação, prescrevendo-lhe princípios e regras da ação derivados das experiências do pensamento, e o próprio princípio de governo se enraizou definitivamente nas relações políticas"[119].

Esse último aspecto salientado por André Duarte nos é importante visto que possui ligação direta com o problema da institucionalidade e como ela fora vista como limitação para os assuntos humanos. A ideia de governo, como modo organizador da vida ativa, fora derivada da contemplação. É isto que Arendt salienta quando em seus *Diários*, ela comenta que em Platão a preocupação com a constituição fundamental da alma precede aquela para com as formas de governo[120], de modo que o pensador da tradição pode postular que "aquele que realmente governa enquanto governante de si mesmo, ajuda *todos* os outros a governarem-se a *si mesmos*."[121]

Assim sendo, para nossa pensadora, há uma clara conexão entre as formas de organização do corpo político e a vida contemplativa responsável pelos assuntos próprios da alma. A relação de subjugação do primeiro pelo segundo permanece influente, apesar do esfacelamento dessa tradição na modernidade. No tópico a seguir, abordaremos como ela

---

[116] CH, p. 359; THC, p. 290.
[117] Cf. PLATÃO. **A República (ou Da justiça).** Trad. e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 289, § 514a ss.
[118] Cf. CH, p. 362; THC, p. 291-292.
[119] DUARTE, op. cit., 2000, p. 200.
[120] Cf. JP, Cahier X, n. 8, p. 258, tradução nossa.
[121] JP, Cahier X, n. 9, p. 262, grifos no original, tradução nossa.

surgiu, a relação de subordinação da ação pelo pensamento, e quais seus efeitos na compreensão da tradição ocidental da política, segundo Hannah Arendt.

1.3 Pensamento x ação

Diz Arendt no seminário *Political Philosophy or Philosophy and Politics* ministrado por ela na Universidade de Columbia em 1960 que, "no início da filosofia política há um conflito entre o filósofo e a *polis*, entre filosofia e política, e quiçá entre pensamento e ação"[122]. Neste tópico nos debruçaremos especificamente sobre esse último elemento: a relação tornada conflituosa entre pensamento e ação. Conforme o que já foi exposto até aqui, neste tópico trabalharemos não no intento de lançar luz sobre a origem traumática da compreensão de uma subordinação da ação ao pensamento, mas a partir dos esforços arendtianos em vista de uma superação do fosso entre pensamento e ação.

É importante compreender esse modo subordinacionista da tradição relacionar ação e pensamento, não apenas por si mesmo, mas também porque, segundo Arendt, é aqui que se fundamenta a inserção da ideia de governo como dominação, no campo dos assuntos humanos[123]. Na origem dessa celeuma entre pensamento e ação, filosofia e política, se encontra o episódio do julgamento de Sócrates, e mais precisamente, a reação de Platão a essa experiência fundamental, como aludimos anteriormente.

Segundo Arendt, o fato de Sócrates ter se mostrado incapaz de opinar de maneira convincente com seus juízes, "[...] fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos"[124]. Esses padrões aos quais Platão apela servem para julgar os atos humanos e conferir "credibilidade filosófica" para o terreno da política. Arendt entende esse movimento como uma primeira tentativa histórica de inserir e usar as ideias eternas e imutáveis que são objetos da contemplação do filósofo, na esfera dos assuntos humanos[125].

A consequência dessa colonização da ação pelos padrões absolutos das ideias fora o esvaziamento de sentido tanto da faculdade do pensar quanto do agir. Nas palavras de Arendt, a partir daí:

> Toda atividade do pensamento que não seja simples cálculo de meios para a obtenção de um fim desejado, e se preocupa com o significado em seu sentido mais geral, passou a desempenhar o papel de um 'pensamento *a posteriori*', ou seja, depois que a ação decidisse e determinasse a realidade. A ação, por outro lado, tornou-se sem

---

[122] ARENDT, Hannah. **Political Philosophy or Philosophy and Politics.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses: Columbia University, New York. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, 1960, p. 024807. A partir daqui "PPOPP".
[123] Cf. EPF, p. 187; BPF, p. 115.
[124] DP, p. 92.
[125] DP, p. 92.

> sentido, o reino do acidental e do aleatório sobre o qual grandes feitos já não lançavam sua luz imortal.[126]

Arendt aponta para uma redução do pensamento à sua função apenas estratégica, seguida de um abandono da ação como lugar da imortalização[127] de grandes feitos e palavras e, portanto, possuidora de uma grandeza própria. Para Geraldo Pereira, esse movimento do filósofo manifesta "[...] a sua face de *hybris*, seu tom excessivo, quando se impõe como medida absoluta a comprimir a potencialidade arriscada da persuasão – *peithein* – como arte política por excelência"[128]. Parece-nos que quando Arendt por vezes recusa o título de filósofa[129], é justamente dessa desmesura expansionista da concepção tradicional de filosofia que a pensadora deseja afastar-se.

Obviamente que esse avanço da filosofia sobre a política não se deu sem que a própria filosofia de Platão sofresse mudanças. Como bem destaca Hannah Arendt, em determinado momento da obra do filósofo, ele opta pela noção de bem em vez de belo, como a ideia superior a todas as demais. Segundo Arendt, "a diferença entre o bem e o belo, não só para nós, como, mais ainda, para os gregos, é que o bem pode ser posto em prática, contendo em si mesmo um elemento de uso"[130]. Assim, essa opção conceitual de Platão pode ser vista como uma expressão do desejo de intervir no caótico mundo da política.

O movimento platônico de optar pela noção de bem a fim de viabilizar sua ideocracia, é lido por Arendt como pertencente a essa tendência de desmesura do espírito filosófico que, ao buscar a segurança física para o modo de vida do filósofo, acaba por eliminar não só a pluralidade do mundo, mas também aquela que anteriormente estava presente inclusive no pensar. Segundo Arendt, "[...] enquanto travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade"[131].

A pluralidade, típica do mundo, possui sua marca distintiva também na vida espiritual[132], a qual Arendt chama de consciência. De acordo com a nossa pensadora, "só podemos dizer que o espírito tem sua vida própria à medida que ele efetiva esse relacionamento

---

[126] PSC, p. 57; TWB, p. 25.
[127] Sobre a compreensão de Arendt em relação à imortalidade, conferir: BIGNOTTO, Newton. Imortalidade e história. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 9, n. 17, Teresina: 2018, pp. 64-74.
[128] PEREIRA, op. cit., 2019, p. 33.
[129] Por exemplo, na entrevista de 1964 a Günter Gaus, transcrita sob o título de "Só resta a língua materna" (Cf. DP, p. 123-124).
[130] DP, p. 94.
[131] DP, p. 103.
[132] Sobre esse aspecto, diz Arendt, "existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia" (VE, p. 207; LM, p. 185).

no qual, existencialmente falando, a pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra 'consciência' ou *syneidenai* – conhecer comigo mesmo"[133]. O pensar e as demais atividades espirituais são lidas por Arendt, à revelia da tradição, como também marcados dessa possibilidade de estar cônscio de mim mesmo. E é por isso que a tal vida espiritual é, para Arendt, sem som, mas nunca silenciosa, jamais ausente de diálogo[134].

Conforme aponta Catherine Vallée, o projeto arendtiano de reconciliar o filósofo com a cidade, e o pensamento com a ação, possui na figura de Sócrates um momento crucial[135]. Assim sendo, acompanhar o modo como Arendt descreve e concebe a figura de Sócrates nos parece essencial devido a eleição deste como a figura antagônica às concepções políticas de Platão. Focalizar outra concepção da relação entre pensamento e ação, capaz de minar o projeto do rei filósofo de se sobrepor às opiniões públicas[136], ajuda-nos a compreender que tipo de filosofia política Arendt preconiza.

Entretanto, a eleição de um personagem como tipo ideal, acarreta algumas preocupações e evidentemente algumas limitações. Em sua última e inacabada obra, *The life of the mind*, Arendt esclarece a sua preferência por Sócrates para o posto de ideal-tipo do pensador e as implicações teóricas disto. Em seus próprios termos, seu objetivo é:

> [...] procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. [...] em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar.[137]

Ao dizer o que busca, Arendt nos fornece também os elementos essenciais que compõem outro tipo de relacionamento entre pensamento e ação, uma alternativa ao tipo privilegiado da tradição. O personagem emoldurado por Arendt deve ser capaz de tratar o pensamento e a ação não de maneira hierarquizada, mas de modo harmônico e dinâmico, sem que o pensar dite regras

---

[133] VE, p. 92; LM, p. 74.
[134] Cf. VE, p. 93; LM, p. 75.
[135] Cf. VALLÉE, op. cit., p. 43.
[136] Cf. CANOVAN, op. cit., 1995, p. 268.
[137] VE, p. 189; LM, p. 167.

pretensamente universais e imutáveis ao agir, como pretendia Platão. A figura capaz disto é, para Arendt, Sócrates[138].

Arendt afirma que em Sócrates o caráter distintivo do ser humano é o pensar manifesto na fala e não a racionalidade. Nesse acento dado à comunicabilidade está alicerçada a contribuição socrática para o entendimento do pensar, tendo como condição primeira o diálogo[139]. É nesse diálogo do eu consigo mesmo que os conceitos ganham uma conotação diferente daquela da filosofia platônica.

É Sócrates que primeiro se dá conta de que no uso de um substantivo da linguagem cotidiana dos assuntos humanos, se uma ideia conceitual. Para exemplificar esse elo que o conceito estabelece entre mundo e pensamento, Arendt fornece o seguinte exemplo: "A palavra casa, *é como um pensamento congelado que o ato de pensar tem que degelar* sempre que pretende encontrar seu significado original"[140]. Desse modo, a comunicabilidade do eu consigo mesmo, em Sócrates está sempre presente no mundo de onde advém a inspiração para os conceitos, mesmo que de maneira dessensorializada e desespacializada.

Outro aspecto da caracterização arendtiana de Sócrates é o apelo às metáforas para explicar a singularidade do pensador. Arendt recorda que Sócrates é descrito a partir de três imagens, a saber: 1) como um moscardo, aquele que "[...] sabe como ferroar os cidadãos que, sem ele, vão 'continuar a dormir pelo resto de suas vidas', a menos que alguém venha despertá-los"[141]; 2) como uma parteira que "[...] sabe trazer à luz os pensamentos alheios porque ele mesmo é estéril"[142]; 3) e como arraia-elétrica que "permanece paralisado e paralisa os que com ele entram em contato"[143]. Tais imagens tentam captar a opção inegociável de Sócrates em ser um pensador que não abandona a praça pública.

Catherine Vallée entende que essa caracterização de Sócrates manifesta três lições básicas para uma nova filosofia política. A primeira é que "a virtude por excelência do homem político é ver o mundo do ponto de vista dos outros; [...]"[144], ou seja, ser capaz de ter presente

---

[138] A fonte dessa imagem arendtiana de Sócrates é sem dúvidas os diálogos socráticos de Platão, marcados pelo caráter aporético. De modo específico, predominam as citações ao *Górgias* e *Sofista* de Platão, como podemos observar nos seus *Diários de pensamento* (Cf. JP, Cahier XXI, n. 1, p. 705-708) e no curso *Philosophy and Politics: What is political philosophy* de 1969 (Cf. WPP, p. 02441ss) onde ela detidamente se debruça sobre esses textos. O fato da fonte de Arendt para se contrapor a Platão ser obras do próprio Platão é uma questão minunciosamente investigada por Marie-Josée Lavallée (Cf. LAVALLÉE, op. cit.), a quem indicamos para um aprofundamento na questão.

[139] Cf. DP, p. 104.

[140] VE, p. 193, grifos no original; LM, p. 171, grifos no original.

[141] VE, p. 194; LM, p. 172.

[142] VE, p. 194; LM, p. 172

[143] VE, p. 195; LM, p. 173.

[144] VALLÉE, op. cit., p. 49.

as opiniões de seus pares durante o processo do pensar. Depois, que a política é essencialmente concebida como um espaço de liberdade, no qual os cidadãos podem exprimir o que vêem do mundo a partir de seu ponto de vista[145]. E terceiro, que "pelo diálogo se realiza a amizade que é o fim último de uma sociedade política"[146], e por amizade entende-se a possibilidade de falar com outrem sobre um mundo comum de coisas[147].

De outro lado, a filosofia política forjada na tradição do pensamento político ocidental partiu das lições de Sócrates para erigir um edifício conceitual diametralmente oposto a elas. Segundo Arendt, "o filósofo, por demais cônscio, pelo julgamento de Sócrates, da incompatibilidade inerente das experiências filosóficas fundamentais com as experiências políticas fundamentais, generalizou o choque inicial e iniciador de *thaumadzein*"[148]. O *thaumadzein*, esse espanto admirativo daquilo que é como é[149], Platão descreve como um *pathos*, ou seja, algo de que se padece. Para Arendt, desse espanto nasce a atividade espiritual do pensar[150] – mas da generalização do mesmo, transformando-o como modo de vida, conforme demonstramos no tópico anterior – nasce o modo da tradição fazer filosofia política.

De acordo com Arendt, o espanto se dá pela percepção "[...] de algo familiar, e ainda assim normalmente invisível, que eles são forçados a *admirar*. Aquele espanto que é o ponto de partida do pensamento não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade; é um espanto de *admiração*"[151]. Até este ponto, Arendt trabalha em vista de reabilitar a pluralidade como objeto do espanto admirativo do pensar[152]. Isso porque o problema da relação entre pensamento e ação se constituiu quando o filósofo reivindicou o governo dos assuntos humanos sob a alegação de que por conhecer as ideias perfeitas e imutáveis, seria o mais apto a dirigir a contingencialidade típica do mundo. Nas palavras de Geraldo Pereira, "a *hybris* do filósofo talvez esteja aí, ao impor uma medida solitária no espaço da pluralidade, ou tentar tornar o momento fugaz do seu *Thaumadzein*, um eterno agora a impor-se na temporalidade dos negócios humanos"[153].

---

[145] Cf. Ibid., p. 50.
[146] Ibidem.
[147] Cf. DP, p. 98ss. Arendt define em *A Promessa da Política* que "a amizade consiste, de fato, em larga medida, naquele gênero de conversa sobre alguma coisa que os amigos têm em comum. Conversar sobre o que está entre eles torna a coisa ainda mais comum a eles" (PdP, p. 57; PP, p. 16).
[148] DP, p. 113.
[149] Cf. DP, p. 111.
[150] Cf. VE, p. 162; LM, p. 141.
[151] VE, p. 163, grifos no original; LM, p. 143.
[152] Miguel Abensour afirma: "Acusando a forma de retirada que em sua *hubris* resulta na negação da pluralidade, Arendt não denuncia o *thaumazein* nem se propõe renunciar a ele, pois isso seria para suprimir o questionamento do ser humano" (ABENSOUR, op. cit., 2006, p. 57, tradução nossa).
[153] PEREIRA, op. cit., 2019, p. 57.

A essa tentativa de extrair do pensamento medidas eternas e imutáveis, Arendt contrapõe outro, concepção do pensar. Para sustentar essa outra compreensão sobre a faculdade do pensamento, Arendt afirma que esta "[...] é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior"[154]. Sendo assim, toda ideia pretensamente imutável e eterna que possa ter sido produzida no pensar deve ser examinada sempre uma vez mais. Para Arendt, as principais características do pensamento são: "sua retirada do mundo das aparências, do mundo do senso comum; sua tendência autodestrutiva em relação a seus próprios resultados; sua reflexividade e a consciência da pura atividade que o acompanha"[155].

Com essa classificação, Arendt rejeita concepções de pensamento cujo critério de validade seja a verdade, "esteja ela sob a forma da Intuição que compele com a força da evidência sensorial, ou sob a forma das conclusões necessárias de um cálculo de consequências, cuja força de coerção repousa sobre a estrutura do nosso cérebro com seu poder natural"[156]. Conforme esclarece Vallée, "o que caracteriza uma tal verdade é que ela constrange o espírito mais do que o persuade, não lhe deixa a liberdade da recusa"[157]. E, sendo assim, a pretensão de aplicar nos assuntos humanos essa tal verdade desvelada no pensamento implica sempre num emudecimento do espaço propício ao diálogo e a persuasão.

O parâmetro desse outro modo de compreender a relação entre ação e pensamento está assentado na comunicabilidade, ou na possibilidade de concórdia entre os pares. Diz Arendt que, "para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significava apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que sejam amigos"[158], e por isso "o único critério do pensamento socrático é a conformidade, o ser consciente consigo mesmo, *homologein autos heauto*"[159]. Respeitando as diferenças entre a atividade do pensamento e atividade da ação, e tentando compreendê-las à revelia da tradição, Arendt postula que estas duas atividades não se relacionam como se fossem subordinadas uma à outra, mas de maneira independente, e em um constante tensionamento, visto que para que o pensar ocorra deve-se cessar a ação política e, por sua vez, quando cessa o pensar, não necessariamente encontra-se o cidadão mais qualificado para os assuntos humanos.

Se é verdade que o autêntico pensar só ocorre da perspectiva plural das pessoas, então Margaret Canovan tem razão ao afirmar: "se, como isto parece implicar, o tipo de conhecimento

---

[154] VE, p. 107; LM, p. 88.
[155] VE, p. 107; LM, p. 88.
[156] VE, p. 208; LM, p. 185-186.
[157] VALLÉE, op. cit., p. 56.
[158] VE, p. 210; LM, p. 187-188.
[159] VE, p. 208; LM, p. 185-186.

ao qual a filosofia tem tradicionalmente, mas erroneamente, visado se encontra de fato no próprio local em que a ação política ocorre, pode parecer que a longa fenda entre filosofia e política poderia, em princípio, ser curada"[160]. É na esteira dessa possibilidade que precisamos compreender o tratamento que Arendt dá ao antagonismo tradicionalmente estabelecido entre a verdade, objeto desse pensamento que tende a se impor padrões absolutos sobre os assuntos humanos, e a opinião, característica marcante do espaço da política.

1.4 Verdade x opinião

O antagonismo entre verdade e opinião talvez seja um dos que mais marcou toda a tradição do pensamento político ocidental. Arendt reforça essa nossa percepção quando afirma que tal oposição foi, sem dúvidas, a conclusão mais antessocrática que Platão tirara da experiência do julgamento de Sócrates[161]. Esse elemento é tão característico na tradição que "jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade"[162]. É em face dessas constatações que Arendt afirma que "a dicotomia entre o ver a verdade em solidão e isolamento e ser capturado nas conexões e relativismos dos assuntos humanos, tornou-se imperativa para a tradição do pensamento político"[163].

Buscando as raízes para o surgimento desse imperativo, Arendt recorre novamente a Platão, especialmente às transformações que teriam ocorrido em seu quadro conceitual, a fim de dar à sua teoria das ideias uma utilidade política. Em se tratando do tema da verdade, Arendt, na esteira de Heidegger, argumenta sobre uma suposta transformação da noção de *alétheia* em *orthotes.* Conforme a pensadora, em uma nota do texto "Que é autoridade?":

> Heidegger demonstra como Platão transformou o conceito de verdade (*alétheia*), a ponto de torná-lo idêntico ao de proposições corretas (*orthótes*). Com efeito, a correção e não a verdade, seria necessária caso o conhecimento do filósofo fosse a capacidade de medir. Embora mencione explicitamente os riscos que corre o filósofo ao ser forçado a retornar à caverna, Heidegger não é cônscio do contexto político em que a parábola aparece.[164]

O contexto político que não é percebido por Heidegger é o já mencionado estado de desconfiança de Platão para com à *polis* em relação à segurança do filósofo após a morte de Sócrates. Comentando especialmente essa "descoberta" heideggeriana, em uma passagem de seus *Diários* datada de 1955, Arendt esclarece que o intento político de uma verdade do tipo

---

[160] CANOVAN, op. cit., 1995, p. 268, tradução nossa.
[161] DP, p. 92.
[162] EPF, p. 322; BPF, p. 227
[163] EPF, p. 186; BPF, p. 115.
[164] EPF, p. 182; BPF, p. 110.

orthotes é se contrapor à ideia de que "a 'excelência' da *pólis* depende da adequação de 'expressar' minha *doxa,* ou da retidão com que eu traduzo a aparência visual em *logos*: *phronesis*."[165].

Como ocorrera no processo de substituição do belo pelo bem, neste caso Platão também é acusado por Arendt de edificar um sistema de ingerências da filosofia na política. Essa ideia de verdade ligada à correção, é mais próxima ao intento platônico de submissão da ação pelo pensamento e da política pela filosofia, visto que a verdade passa a ser compreendida então não como revelação daquilo que me parece sobre o mundo, como em Sócrates, mas como adequação do mundo aos padrões eternos e imutáveis desvelados na contemplação.

A verdade, seja ela do tipo filosófica ou factual, como veremos a seguir, possui sempre uma força coercitiva, e neste caso específico, o que a alteração de *aletheia* para *orthotes* elucida é uma tentativa de amplificar esse elemento de coerção que compõe a ideia da verdade. Arendt, inclusive, afirma que "aquilo que a alegoria da caverna é, no meio de *A República*, para os eleitos ou para o filósofo, é no final o mito do inferno, para a maioria que não está à altura da verdade filosófica"[166].

Para compreender essa comparação, é preciso dar-se conta da proeminência da alegoria da caverna para Arendt. Segundo Helton Adverse, a interpretação da pensadora sobre a alegoria da caverna, por exemplo, toca em um ponto essencial da filosofia política, a saber, "[...] a tentativa do filósofo de compreender a realidade em geral – e a vida política em particular – por meio de noções que servem de medida para a captura da diversidade do mundo"[167]. O mito de Er[168] é, para Arendt, assim como os demais mitos platônicos sobre o fim da vida, uma investida para aqueles que mesmo após a argumentação filosófica, se rejeitam a assumir a nova ordem que advém da contemplação das ideias eternas e imutáveis.

Esse modo de compreender a realidade, a aparência e a verdade, se relaciona diretamente com o sentido grego que se atribuiu à *doxa*. Diz Arendt, em *Verdade e política*, que "nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é"[169], ou seja, a durabilidade do mundo conforme nos aparece depende da disposição dos cidadãos de falarem uns com os outros e uns contra os outros sobre suas percepções do mesmo. Este expediente põe

---

[165] JP, C. XXI, n. 45, mai 1955, p. 725, tradução nossa.
[166] EPF, p. 177; BPF, p. 108.
[167] ADVERSE, Helton. A fenomenalidade e a política: o problema da aparência. **Sapere Aude.** v. 6, n. 12, Belo Horizonte: jul-dez. 2015, p. 561.
[168] PLATÃO, op. cit., p. 422, 613a ss.
[169] EPF, p. 324; BPF, p. 229.

luz no fato de que toda *doxa* sobre o que aparece é sempre um relato de uma visada particular e, portanto, para a compreensão da totalidade é preciso que haja a comunicação entre os vários pontos de vista gestados na pluralidade do mundo.

Helton Adverse vê nessa compreensão do elo entre a pluralidade de opiniões e a aparência do mundo uma espécie de antídoto frente a uma dominação política[170] pela visão uníssona de uma pretensa verdade. Conforme este intérprete, para Arendt, "a linguagem na política é, sobretudo, a expressão de um ponto de vista, a participação de uma perspectiva, de uma apreensão, sempre parcial, do mundo. O que o discurso veicula é o mundo 'tal qual ele aparece' para alguém [...]"[171]. Assim sendo, podemos destacar um primeiro papel da opinião segundo a obra de Arendt: aquele de resguardar a realidade plural do mundo da *hubrys* da verdade filosófica que emudece o discurso.

Outra função da opinião que é enunciada por Arendt diz respeito ao reconhecimento da novidade. De acordo com a pensadora, "a escolha da nova palavra indica que todo mundo sabe que algo novo e decisivo aconteceu, [...]. A linguagem popular, ao expressar uma compreensão preliminar, inicia assim o processo da verdadeira compreensão"[172]. A possibilidade de falar uns com os outros e uns contra os outros sobre o mundo ganha assim uma incumbência de significação da realidade, ou seja, está atrelada à busca por compreensão e sentido. A realidade percebida é significada na medida em que o espaço público está aberto para que o discurso enuncie a novidade fruto da ação política.

Essas funções desempenhadas pela fala, discurso e opinião estão intimamente ligadas a um problema filosófico de maior complexidade: o problema da relação entre o fundamento da aparência e a verdade. Arendt põe esse dilema nos seguintes termos:

> A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual tem sempre que voltar em seus laboratórios e em seus estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram. [...] Contra essa inabalável convicção do senso comum há a antiga supremacia teorética do Ser e da Verdade sobre a mera aparência, ou seja, a supremacia do *fundamento* que não aparece sob a superfície que aparece.[173]

Essa busca pelo fundamento é transformada em nossa tradição, e absorvida para posteridade pelo senso comum, na busca pela causa metafísica que produz algo. Adverse, esclarecendo esse aspecto, afirma que para nossa pensadora em questão, "[...] não é a mera

---

[170] Cf. ADVERSE, op. cit., 2015, p. 564.
[171] ADVERSE, Helton. Prefácio. In: PEREIRA, Geraldo A. E. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt.** 1. ed. Curitiba: Appris, 2019, p. 10.
[172] DP, p. 43.
[173] VE, p. 41; LM, p. 24-25.

desconfiança frente à aparência que está na origem do preconceito metafísico contra o aparecer, mas a convicção de que a dimensão da aparência exige a pressuposição de um princípio explicativo que possa conferir-lhe plena inteligibilidade"[174]. Desse modo, Arendt visa o fundamento da necessidade de submissão da realidade àquilo que ela definiu como sendo a "primeira catástrofe da filosofia ocidental"[175]: a exigência de uma unidade que transcenda à mera aparência.

Ainda segundo Helton Adverse, com essa investida da autora ao fundamento do antagonismo entre verdade e aparência, "é o coração da metafísica que fica exposto nas análises de Arendt. A noção de causalidade é a forma lógica do desejo de subordinação da realidade fenomênica a um princípio ordenador"[176]. A busca por esse fundamento está em perfeita sintonia com o entendimento da tradição do pensamento político ocidental da existência de uma hierarquia entre a vida ativa e a vida contemplativa, visto que, se é verdade que o domínio da aparência é incapaz de explicar-se por si mesmo, então sua remissão só poderá vir do domínio da contemplação.

Do movimento que Arendt faz de resgate dessa outra compreensão da relação entre opinião e aparência, Adverse retém duas lições básicas sobre a pluralidade. A primeira é a de que o aparecer "[...] na medida em que requer a presença de um outro sujeito (o qual é também objeto), sempre se perfaz na 'pluralidade', quer dizer, pressupõe a existência dos outros"[177]. Em outras palavras, em se tratando da compreensão do mundo, não há espaços para absolutismos. A segunda lição, por sua vez, postula que "[...] a referência à 'pluralidade', em que se realiza a fenomenalidade, desarticula a crença em uma subjetividade ou objetividade absolutas, permitindo a Arendt destacar a dimensão relacional da aparência e, por conseguinte, do próprio mundo"[178].

Dessa afirmação de Arendt em *A vida do espírito* que estamos explorando, outro aspecto ímpar é a sua conhecida tentativa de equiparar aparência e existência. Bethânia Assy acredita que nesse "recurso à fenomenalidade", como definiu Helton Adverse no texto já aqui referido, há uma investida da autora contra a teoria dos dois mundos[179]. Esse movimento, segundo Assy, "[...] ressignifica ontologicamente a aparência, restaurando seu matiz genético por meio da

---

[174] ADVERSE, op. cit., 2015, p. 560.
[175] PdP, p. 43; PP, p. 3.
[176] ADVERSE, op. cit., 2015, p. 561.
[177] Ibid., p. 559.
[178] Ibidem.
[179] ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** 1. ed. São Paulo: Perspectiva e Instituto Norberto Bobbio, 2015, p. 29.

dimensão da pluralidade dos seres humanos"[180], pluralidade esta que é negada pela depreciação da opinião na obra platônica.

No antagonismo entre opinião e verdade, subsiste o conflito entre cidadão e filósofo. Diz Arendt que "às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua própria natureza sempiternas [...]"[181]. A opinião degradou-se na medida em que dela não se podiam retirar os princípios eternos para reger o imprevisível campo dos assuntos humanos. Na empreitada platônica em busca de segurança, a opinião era obstáculo e não solução.

Sendo a opinião pertencente "[...] à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder"[182], se ela é relegada à posição de ilusão e de empecilho na edificação do corpo político ideal, consequentemente, é o próprio poder que entra em cheque. Esse vínculo entre verdade, opinião e poder é explicitado por Arendt quando conclui que "[...] Platão, cuja filosofia política por inteiro, inclusive seus traços expressamente tirânicos, assenta-se sobre a convicção de que a verdade não pode ser obtida nem comunicada entre a massa"[183].

A recusa de Arendt a uma visão da verdade que não pode ser obtida nem comunicada no mundo comum é confirmada por sua opção deliberada em por vezes traduzir *doxa* como julgamento. Esse aspecto é elucidado por Marie-Josée Lavallée nos seguintes termos:

> Consideremos a continuação da proposta do Sofista, citada acima, à qual Arendt se refere em *The Life of the Mind.* Isso postula que o pensamento e o discurso são a mesma coisa. O discurso conhece afirmação e negação (Sofista, 263e): "E quando isto ocorre na alma, em silêncio, por meio do pensamento, você tem algum outro nome que não seja 'julgamento' para designá-lo?" (Sofista, 264a). No texto grego, é utilizado o termo *doxa*: aqui ele é apresentado como "julgamento", mas esta tradução não é aceita por unanimidade: muitas vezes é apresentada como "opinião". Por outro lado, o verbo grego *doxazo*, em certos contextos, pode significar "julgar", "pesar opiniões", "deliberar". Este verbo pode corresponder tão bem à concepção de Arendt do pensamento dialógico, que envolva uma discussão do indivíduo consigo mesmo ou com outros, por meio do pensamento representativo, quanto ao julgamento, como Arendt poderia ter pensado sobre ele em suas aplicações políticas.[184]

Com essa incursão sobre uma peculiaridade das opções léxicas de Arendt, a comentadora nos mostra como a pensadora se empenha para captar o movimento da pluralidade que subsiste nas atividades da vida do espírito. Seja nas implicações políticas do julgar, ou na compreensão do pensamento dialógico, a pluralidade e a verdade estão diretamente relacionadas com a questão da *doxa*. Esse é o modo de Arendt enfrentar a tradição alicerçada

---

[180] Ibid., p. 28.
[181] EPF, p. 329; BPF, p. 233.
[182] EPF, p. 329; BPF, p. 233
[183] EPF, p. 332; BPF, p. 235.
[184] LAVALLÉE, op. cit., p. 315-316, tradução nossa.

na concepção de verdade cunhada por Platão. E dessa noção platônica de verdade, é preciso dizer que "[...] mesmo quando a *doxa* não é mencionada, [esta verdade] sempre é entendida como justamente o oposto da opinião"[185].

Nesse contexto em que surge a oposição platônica, *doxa* era, segundo Arendt, a formulação em termos linguísticos daquilo que me parece, do *dokei moi*[186]. Era a percepção individual de como o mundo se abre para cada sujeito, e sendo assim, "[...] não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta, e válida para todos"[187]. A depender do lugar que ocupamos, o mesmo mundo se abre de maneira diversa para cada sujeito. Essa posição de Arendt visa resguardar ao mesmo tempo a objetividade do mundo e as diferenças fundamentais que sustentam a pluralidade de opiniões sobre esse mundo.

O esforço arendtiano para salvar a *doxa* do ostracismo epistemológico que Platão a colocara, e que fora amalgamado pela tradição, pode levar seus leitores a acreditarem que se trata de afirmar que a *doxa* é sempre verdadeira. Na verdade, para Arendt, trata-se apenas de admitir a possibilidade de verdade na *doxa*, como entende Lavallée[188], ou ainda, de admitir a importância que a opinião ocupa no processo de compreensão do mundo.

Isto posto, é preciso compreender que "a tensão verdade e opinião, presente no texto de Platão, é preservada por Arendt. Contudo, ela o faz em um outro registro, que é diverso da normatividade metafísica que o filósofo da academia articulou"[189]. Esse outro registro é aquele da relação entre a verdade factual e a opinião, amplamente explorado por Geraldo Pereira em sua tese doutoral e que aqui seguiremos de perto.

Para este intérprete, a verdade da *doxa* está relacionada com a veracidade, ou seja, uma espécie de coerência/consistência entre a palavra dita e a opinião do indivíduo[190]. Essa seria uma posição antagônica àquela de Platão que buscava e postulava a busca por uma verdade pretensamente universal e absoluta, uma vez que na retomada arendtiana do *dokei moi* reside uma compreensão de verdade como comunicabilidade por excelência.

Entretanto, para evitar que toda opinião seja tratada como manifestação da comunicabilidade da verdade, é preciso pensar sobre os limites da *doxa*, e, se ela tem um limite, "[...] soa razoável sugerir que este se refere à *factualidade* dos fatos, pois os fatos, acontecidos, não estão em disputa, e sua existência não é uma questão de opinião"[191]. Assim sendo, o limiar

---

[185] DP, p. 92, acréscimo nosso.
[186] Cf. DP, p. 95.
[187] DP, p. 95.
[188] Cf. LAVALLÉE, op. cit., p. 155.
[189] PEREIRA, op. cit., 2019, p. 111.
[190] Cf. Ibid., p. 44.
[191] Ibid., p. 112, grifos do autor.

da opinião, este componente do domínio dos assuntos humanos, é a factualidade do próprio mundo comum dos cidadãos. O ponto de ancoragem desse limite para a opinião é o próprio mundo público que "[...] se manifesta no senso comum como senso de comunidade"[192]. Ou seja, trata-se de um limitador interno ao próprio campo da política.

Esse limitador interno à dinâmica do próprio mundo comum serve para compreendermos que "[...] a *doxa* opõe-se à 'fantasia subjetiva e arbitrária', ou seja: o que é mera tradução verbal de interesses pessoais não é uma opinião, a qual se opõe a todas as formas da mentira e da má fé"[193]. Esta interpretação de Catherine Vallée, apesar de considerarmos que a relação entre opinião e mentira individual não seja um antagonismo, como veremos mais adiante, é essencial para que não se caia no erro de dogmatizar a opinião comum. Como a autora esclarece, o que distingue Arendt de outros pensadores que lidam com o problema da opinião é que ela não é adepta às tentativas de se estabelecer uma única verdade que constitua um povo uno capaz de falar de maneira uníssona e que manifeste uma única e mesma vontade[194].

O elemento individualizador da *doxa* é captado também em outro sentido que o termo adquire na literatura grega, àquele de glória e fama. Como bem assinala Hannah Arendt, "fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros"[195]. É nesse sentido que em Sócrates, o filósofo fazia o papel de parteiro de ideias, não de suas próprias ideias, mas daqueles seus pares, os cidadãos. É em face dessa perspectiva de manifestação da glória através da grandiosidade das palavras que Arendt afirma: "o papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu 'moscardo'; não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros"[196].

Arendt então entende que o exame cotidiano, o debate, a maiêutica, constitui uma ferramenta para pôr à prova as opiniões, a fim de verificar seu nível de coerência com o que de fato pensam os cidadãos. Para Lavallée, Sócrates empresta para Arendt o entendimento de que "se as opiniões estão no centro da política, elas devem ser examinadas, testadas e purificadas sob o olhar do público, a fim de eliminar seu 'conteúdo arbitrário e idiossincrático' [...]"[197].

Entretanto, é a própria Arendt que nos alerta sobre os riscos dessa busca da verdade na *doxa*[198]. Essa empreitada poderá levar à completa destruição da opinião sob o pretexto de que tudo que nos aparece do mundo é mera ilusão, ou, como em Platão, sombras de ideias

---

[192] Ibid., p. 114.
[193] VALLÉE, op. cit., p. 48.
[194] Cf. Ibid., p. 49.
[195] DP, p. 97.
[196] Ibidem.
[197] LAVALLÉE, op. cit., p. 162, tradução nossa.
[198] Cf. DP, p. 105.

verdadeiras e perfeitas inacessíveis aos incapazes de transcender a este mundo. Esse movimento platônico de purificação radical da opinião é, para Arendt, expressão do que a autora definiu como sendo a "tirania da verdade": o regime "[...] segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos"[199].

Sobre essa expressão recorrente nos textos de Arendt, para designar essa instância superior de decisão nos conflitos da política, Geraldo Pereira apresenta quatro aspectos que gravitam em seu entorno:

> a) Platão não nega a pretensão do filósofo pelo eterno, pelo imutável, o que ele nega é que isso torne o filósofo inapto para governar (ARENDT, 1990a, p.76). b) A tensão filosofia e política, vista da perspectiva do filósofo, é a expressão de um conflito interno ao filósofo, pois ele alcança algo não humano (divino), mas permanece um homem (ARENDT, 1990a, p.93). c) A razão pela qual o filósofo - que é aquele que não está preocupado com os negócios humanos - deve governar é para não ser governado por ignorantes (ARENDT, 1990a, p.96-97). d) As metáforas, para descrever a política, numa perspectiva de 'tirania da verdade', são as da obediência, o que sabe comanda, quem não sabe obedece (ARENDT, 1990a, p.93).[200]

Note-se que todos os elementos destacados acima servem para justificar ou fundamentar a teoria do governo do filósofo partindo do paradigma de uma verdade incomunicável que é acessada somente por espíritos nobres, os filósofos. O traço tirânico da verdade filosófica, no caso, consiste na pretensão de eternidade e imutabilidade que oferece parâmetros para que a contingencialidade dos assuntos humanos cesse.

Esse potencial coercitivo exacerbado no caso da verdade filosófica não é, entretanto, uma propriedade apenas desse tipo de verdade[201]. Segundo Hannah Arendt o fato é que "todas as verdades – não somente as várias espécies de verdade racional, mas também a verdade fatual – são opostas à opinião em seu modo de *asseverar a validade*. A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção [...]"[202]. É graças a esses elementos naturais de coerção presentes nos vários tipos de verdade, que Arendt é taxativa ao sentenciar que "sob o ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico"[203].

Em se tratando de Platão e da tradição do pensamento político-filosófico ocidental, é a verdade filosófica, aquela cujo antagonismo em relação à opinião é ainda mais radical, que é alçada ao papel de principal elemento norteador do mundo público. Conforme Arendt, tal

---

[199] Ibid., p. 95.
[200] PEREIRA, op. cit., 2019, p. 48.
[201] Para fundamentar a existência de outros tipos de verdade, Arendt cita Leibniz que distingue as "[...] verdades matemáticas, científicas e filosóficas às espécies comuns de verdade racional, enquanto distintas da verdade fatual" (EPF, p. 326; BPF, p. 231).
[202] EPF, p. 337, grifos no original; BPF, p. 239, grifos no original.
[203] EPF, p. 339; BPF, p. 241.

verdade diz respeito ao ser humano em sua singularidade e, portanto, é naturalmente não política[204]. Conforme Helton Adverse, a verdade filosófica nega a pluralidade de duas maneiras: a) "[...] a própria noção de verdade filosófica se define como superação das opiniões e, logo, conduz à sua desqualificação epistêmica e política"[205]; b) "[...] o conhecimento dessa verdade requer o isolamento do filósofo, ou seja, a solidão e o afastamento da cidade necessários à vida contemplativa"[206].

Se há algum tipo de verdade que se relacione de maneira natural com a política, essa é aquela do tipo factual, admite Arendt. Sua relação com o campo da política consiste no fato de que ela lida diretamente com a tessitura do domínio público, os fatos e eventos resultantes do convívio entre os cidadãos. A verdade factual depende da capacidade dos cidadãos de falarem uns com os outros testemunhando a realidade comum[207]. Por isso mesmo, Hannah Arendt acredita que "a dominação (para falar a linguagem de Hobbes), quando ataca a verdade racional, por assim dizer excede seu domínio, ao passo que combate em seu próprio terreno ao falsificar ou negar fatos mentirosamente"[208].

A consequência desse vínculo entre verdade factual e domínio dos assuntos humanos é que, uma vez que deliberadamente se age de maneira a destruir os fatos, é o próprio mundo comum que é posto em risco. Como esclarece a autora, "fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias [...] produzidos pelo cérebro humano"[209]. Por isso a pensadora conclui que se a verdade absoluta de tipo filosófico tem potencial de destruir a política, a verdade factual, por outro lado, resguarda a existência do mundo comum, pois quando esta é alterada, tudo é destruído[210]. Diz Arendt que "aqui está em jogo essa mesma realidade comum e fatual, e isso é, com efeito, um problema político de primeira categoria"[211].

Nessa linha tênue que Arendt estabelece entre verdade e o domínio da opinião (a política), como bem sintetizou Lavallée, deve-se evitar dois extremos: "[...] o de considerar os fatos como uma inevitabilidade, um desenvolvimento necessário que força as pessoas, e o de negar os fatos, de tentar eliminá-los do mundo, manipulando-os"[212]. Se retomarmos o modo como a tradição lidou com esses extremos, veremos que houve uma tendência de considerar os

---

[204] Cf. EPF, p. 345; BPF, p. 246.
[205] ADVERSE, op. cit., 2015, p. 564.
[206] Ibidem.
[207] Cf. JP, C. XXIV, n. 35, 1963-1964, p. 826, tradução nossa.
[208] EPF, p. 327; BPF, p. 231.
[209] EPF, p. 327; BPF, p. 231.
[210] Cf. JP, C. XXIV, n. 32, 1963-1964, p. 825, tradução nossa.
[211] EPF, p. 334; BPF, p. 237.
[212] LAVALLÉE, op. cit., p. 171, tradução nossa.

fatos irrelevantes ou meras ilusões, vide o pensamento de Platão já amplamente explorado por nós. A exacerbação dessa tendência, como veremos na segunda parte desta tese, se deu quando no totalitarismo se fez uso da mentira organizada, o perfeito par antagônico[213] da mais política das verdades, a verdade factual.

Sobre esse tópico da mentira e sua versão organizada, Arendt estabelece uma espécie de gradação nos modos dela apresentar-se no mundo e sua relação com a política. Para Arendt, "o mentiroso é um sujeito de ação, ao passo que o que conta a verdade, quer ele diga a verdade fatual ou racional, notoriamente não o é"[214]. Isso se dá porque o mentiroso tem claras intenções de criar algo, mudar a realidade, ao passo que o que conta a verdade quer apenas afirmar a realidade do já existente[215].

Entretanto, quando uma comunidade inteira adere ao mentir organizado por princípio, extrapolando o nível das relações particulares, "[...] a veracidade como tal, sem o apoio das forças distorcivas do poderio e do interesse, se torna fator político de primeira ordem"[216] Onde todos mentem acerca de tudo que é importante, aquele que conta a verdade começa a agir, quer o saiba ou não. Esse adendo é importante para que se compreenda que da condenação que Arendt faz de uma exaltação da verdade por Platão, não se segue um louvor desmedido da opinião pela opinião. Para Arendt "mesmo se admitirmos que cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva"[217]. Há um limite para o expediente político da opinião e do debate.

Essa problemática do limite da política é desenvolvida por Geraldo Pereira a partir do conceito de verdade. Como afirma o comentador, "[...] na leitura de Arendt, há um tipo de verdade que politicamente atua como limite e resistência, e que se contrapõe a essa *hybris*, ou seja, nem tudo é possível"[218]. Esse esclarecimento do intérprete é salutar para aguçar a percepção de que mesmo quando a autora enfrenta o problema da desmesura da *hubris* do filósofo, as questões da estabilidade e da permanência do mundo estão presentes[219]. E o esforço de Arendt em apontar uma linha tênue entre verdade e política, explicita sua rejeição às

[213] Cf. EPF, p. 349; BPF, p. 249.
[214] EPF, p. 350; BPF, p. 250.
[215] Cf. JP, C. XXIV, n. 36, 1963-1964, p. 826, tradução nossa.
[216] EPF, p. 352; BPF, p. 251.
[217] EPF, p. 336; BPF, p. 238-239.
[218] PEREIRA, op. cit., 2019, p. 57.
[219] Ibid., p. 144.

tentativas de estabilizar o corpo político a partir do seu exterior[220], impondo institucionalidades mitigadoras da política.

Apesar da grandeza da esfera da política, ela não pode partilhar da *hubris* filosófica de a tudo submeter. Como afirma textualmente Hannah Arendt, a esfera da política é, "[...] limitada por aquelas coisas que os homens não podem modificar à sua vontade"[221]. Esses limites, entretanto, não são os axiomas ou as verdades racionais e filosóficas de caráter eterno e imutável. Arendt certamente quer pensar esses limites em outro registro que não aquele que justifique o governo (dominação) do filósofo. A preservação da esfera onde temos a liberdade de agir e de modificar depende também de outros fatores.

Ao final do texto "Verdade e política" aparecem pistas que nos permitem afirmar que o papel da preservação e da estabilidade dos corpos políticos depende de certo tipo de institucionalidade. Arendt cita o poder judiciário e as instituições de ensino superior como instituições garantidoras do mundo comum. Na medida em que asseguram a verdade dos fatos estas se tornam "refúgios da verdade"[222]. Na existência desses espaços se materializa a possibilidade de que a verdade factual seja descoberta, conservada e preservada, e isso lhe outorga uma importante função política.

Desse modo, o antagonismo que a tradição estabeleceu entre verdade e opinião, é alicerçado na prevalência de um tipo específico de verdade, a saber, a verdade racional ou filosófica. A concatenação entre um modo de vida específico do filósofo e a prevalência do seu tipo de verdade gera e fundamenta um modo de compreensão da organização do corpo político que se perdura na tradição. Como veremos no tópico seguinte, o governo do filósofo profissional concretiza a busca pela eliminação da imprevisibilidade típica do corpo político e que, por consequência, preconiza um tipo de institucionalidade mitigadora da ação política.

---

[220] Arendt aponta para uma diversidade de modos a partir dos quais a verdade pode relacionar-se com a política. Nas palavras da pensadora: "Considerar a política da perspectiva da verdade como fiz aqui, significa situar-se em uma posição exterior ao âmbito político. [...] O ponto de vista exterior ao domínio político – isto é, à comunidade a qual pertencemos e ao convívio de nossos semelhantes – caracteriza-se nitidamente como um dos vários modos de existência solitária. Entre os modos existenciais de dizer a verdade notabilizam-se a solidão do filósofo, o isolamento do cientista e do artista, a imparcialidade do historiador e do juiz e a independência do descobridor de fatos, da testemunha e do relator" (EPF, p. 362; BPF, p. 259). Compreender essa lição sobre verdade e política, favorece-nos na busca por explicitar a leitura que pretendemos fazer nesta pesquisa, a saber, a de que há também muitos modos diversos de pensar a estabilidade dos corpos políticos, e dentre estes, há aquele da institucionalidade republicana que preserva a tênue separação entre a estabilidade e a espontaneidade, ambas caras a Arendt.

[221] EPF, p. 367; BPF, p. 263-264.

[222] EPF, p. 363; BPF, p. 261.

1.5 O filósofo profissional x o cidadão

Este par conceitual é abordado por Arendt como estando estreitamente ligado ao problema da fonte e do exercício da autoridade no corpo político. Retomando Aristóteles, a pensadora explicita que a comunidade política não é feita de sujeitos que são naturalmente iguais. O igualar-se é fruto do nascimento da comunidade[223]. Especialmente em Aristóteles, o tornar-se igual aos seus pares ganha uma conotação de amizade, onde Arendt reconhece uma inclinação política: "o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro"[224].

Essa amizade traduzida em cidadania, que funda uma comunidade na igualdade, manifesta-se primordialmente, como vimos, no diálogo. A fala e a pluralidade humana se correspondem, e a consequência disto é que mesmo quando falo comigo mesmo, tenho presente uma pluralidade de eus. Este é o antídoto arendtiano para a ilusão do filósofo de retirar-se da esfera da pluralidade, visto que "[...] ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, eu viveria na condição de pluralidade"[225].

Em sua obra *Homens em tempos sombrios*[226], Arendt esclarece a importância dessa concepção aristotélica de amizade para a política. De acordo com a autora, "estamos habituados a ver a amizade apenas como um fenômeno da intimidade, onde os amigos abrem mutuamente seus corações sem serem perturbados pelo mundo e suas exigências"[227], porém, Aristóteles põe a amizade entre os cidadãos como um entre os requisitos necessários para o bem-estar da Cidade, e isso não significava apenas uma ausência de perturbação entre os cidadãos. A "politicidade" da amizade residia no fato de que ela se manifestava exclusivamente através do discurso, e somente o intercâmbio de conversas poderia unir os cidadãos numa *polis*.

Diz Arendt que essa conversa, "[...] ainda que talvez permeada pelo prazer com a presença do amigo, refere-se ao mundo comum, que se mantém 'inumano' num sentido literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos"[228]. Podemos afirmar com Arendt que a existência do mundo está intrinsecamente ligada a essa dimensão política da amizade, e, portanto, depende da preservação da comunidade, esse espaço comum onde os cidadãos aparecem uns aos outros através das ações e discursos. Para Arendt, "humanizamos o

---

[223] Cf. DP, p. 99.
[224] Ibidem.
[225] Ibid., p. 101.
[226] ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; ARENDT, Hannah. **Men in dark times.** New York: A Harvest Book Harcourt, 1970. A partir daqui "HTS" e "MDT", respectivamente.
[227] HTS, p. 33; MDT, p. 24.
[228] HTS, p. 33; MDT, p. 24.

que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos"[229]. Fundar e preservar autênticos corpos políticos é, então conservar a possibilidade de humanizar a nós mesmos e o mundo através de uma política da amizade.

Entretanto, ocorre que a tradição do pensamento político não pensou a fundação a partir desse paradigma da pluralidade encontrado por Arendt na ideia aristotélica de amizade. Em espírito de coerência com o projeto lançado por Platão, também a autoridade daquele que governa não poderia advir do próprio reino da pluralidade, visto que era a contingencialidade dos assuntos humanos, um dos efeitos dessa pluralidade, que incomodava o pensador e lhe transmitia a sensação de insegurança.

Ocorre que as experiências políticas que Platão e seus pares conheceram não lhes concediam elementos suficientes para pensar um modelo autoritário de governo conforme pretendiam. É em face dessa realidade que os pensadores "[...] foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar grega, onde o chefe de família governa como um 'déspota' [...]"[230]. A consequência disso foi a inserção da divisão entre governantes e governados no seio da vida política. De acordo com Hannah Arendt:

> A divisão entre governar e ser governado foi experienciada primeiro no campo privado, que separou aqueles que governam daqueles que são sujeitos à necessidade. A vida público-política funda-se nessa divisão como sua condição pré-política, mas o próprio conceito de governo originalmente não desempenhava papel algum nela. Isso se tornou enfaticamente verdadeiro para a cidade-Estado e seu conceito da igualdade entre os cidadãos, para os quais a liberdade é uma condição pré-política e não o conteúdo da política nem um ideal político – mas já é verdadeiro para uma época anterior.[231]

A pensadora chama atenção para o fato de que o movimento de inserção da noção de governo como mando e obediência foi concomitante ao movimento de retirada da igualdade conforme era entendida pela cidade-Estado. Isso se torna evidente para Arendt na medida em que nos damos conta de que a vida privada era definida como uma espécie de vida onde havia a ausência do Estado[232], ausência da igualdade típica do convívio comum dos cidadãos.

A comunidade política no entendimento de Arendt não significava um aniquilamento das diferenças, mas uma espécie de organização das possibilidades de manifestação do *quem* de cada cidadão. A comunidade, o corpo político surge assim que "as pessoas, em um caos absoluto ou a partir de um caos absoluto de diferenças, se organizam politicamente de acordo

---

[229] HTS, p. 34; MDT, p. 25.
[230] EPF, p. 173; BPF, p. 105.
[231] PSC, p. 93; TWB, p. 59.
[232] Cf. JP, C. XVII, n. 30, août 1953, p. 456.

com as comunidades essenciais e determinadas"[233]. O que a inserção da distinção entre governar e ser governado, governantes e súditos fez, foi ter alçado a uma condição de conteúdo da política o que antes era tido apenas como condição para tal[234].

Essa inserção da noção de governo visou dar conta do problema da autoridade no corpo político. Segundo Arendt, "em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na *República* de Platão, onde ele confrontou a realidade da *polis* com um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo"[235]. Nessa obra, a autoridade adquiriu a característica de norma segundo a qual "o caos da relatividade das opiniões"[236] era submetido a um ordenamento tal qual já ocorrera na alma do filósofo.

Essa busca pela noção de autoridade personificada na dominação de uns sobre outros, concretiza o esforço político mencionado anteriormente, de transformação da noção de verdade *aletheia* em *orthotes*[237]. Se forem as ideias verdadeiras, transformadas em normas, que devem governar o caos da pluralidade das opiniões que compõem o corpo político, então, por conseguinte, a figura mais apta a governar é o filósofo[238]. Não obstante, conforme Arendt, o filósofo anuncia sua pretensão ao governo, "[...] mas não tanto por amor à *polis* e à política [...], como por amor à filosofia e à segurança do filósofo"[239].

Essa pretensão de estabelecer o governo do filósofo é metaforicamente expressa por Platão em sua já conhecida alegoria da caverna. Arendt sintetiza da seguinte maneira os movimentos que o filósofo faz na já referida passagem de sua *A República*:

> A alegoria, com que Platão pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo, desdobra-se em três estágios, designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos, a *periagôge holés tés psychés*, aquela reviravolta do ser humano como um todo, que, para Platão é justamente a própria formação do filósofo.[240]

As três reviravoltas do filósofo se resumem no movimento de libertar-se das correntes e olhar para o fogo que origina as sombras projetadas na parede da caverna, depois vira-se até a saída da caverna onde depara-se com a origem perfeita das imagens projetadas e passa pelo desconforto de contemplar a luz do sol, e depois volta-se para o interior da caverna a fim de

---

[233] JP, Cah. I, n. 21, août 1950, p. 29.
[234] Cf. PSC, p. 94; TWB, p. 60.
[235] EPF, p. 175; BPF, p. 107.
[236] JP, Ca. XVI, n. 5, juin 1953, p. 408, tradução nossa.
[237] Cf. JP, C. XX, n. 43, nov. 1954, p. 694-695.
[238] Segundo Sérgio Cardoso, esse regime de governo da norma absoluta desvelada ao filósofo pode ser definido como uma "monarquia do filósofo – um homem régio, sem necessidades de leis para governar, pois nenhuma lei, por serem elas sempre gerais, é mais certa do que sua ciência." (CARDOSO, op. cit., 2018, p. 59).
[239] EPF, p. 176; BFP, p. 107.
[240] DP, p. 108.

libertar os cativos que posteriormente o submeterão ao destino trágico[241]. Esse é o processo de libertação do mundo dos sentidos que outorgava ao filósofo sua superioridade em relação aos demais cidadãos. Nesse processo de libertação, o filósofo "[...] se orienta por esta busca de algo que lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente"[242].

A experiência narrada acima manifesta dois dos desejos básicos do filósofo que se devotou inteiramente aos seus pensamentos[243], figura posteriormente nomeada por Arendt como filósofo profissional. O primeiro diz respeito ao seu anseio de estar sempre livre de todo e qualquer tipo de perturbação, mesmo daquelas físicas. O segundo consiste na pretensão de um dia viver uma vida na qual o acesso às coisas do pensamento (a verdade, a justiça, a beleza etc.) não sejam menos reais do que tudo aquilo que agora nos parece real através dos sentidos. Podemos assim dizer que esses dois desejos condicionaram as mais diversas teorias políticas desenvolvidas ao longo da tradição filosófica iniciada por Platão.

A unidade desses dois sonhos revelou-se, então, como a procura pelo melhor governo para os filósofos, ou seja, a forma de organização do corpo político que permitisse que tais desejos do filósofo fossem realizados. De modo geral, essa foi a atitude que pautou a maneira como tradicionalmente se encarou o problema das formas de governo. Platão, em sua busca por princípios legítimos de coerção, para descrever o governo recorre a inúmeras imagens oriundas da vida privada[244], tais como "[...] a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e o paciente ou entre o senhor e o escravo"[245].

Visando tipificar o resultado desse empreendimento platônico, a pensadora define o que compreende ser um governo autoritário. Para Arendt, o governo autoritário, figura que se aplica ao governo do filósofo, se caracteriza pelo "[...] fato de a fonte de sua autoridade, que legitima o exercício do poder, dever estar além da esfera do poder e, como o direito natural ou os mandamentos de Deus, não ser obra humana [...]"[246].

Dado que no caso do filósofo a fonte de sua autoridade reside no fato dele ser portador dos frutos da contemplação da verdade, no caso as ideias, medidas e padrões absolutos, então seu domínio se expressa na forma da relação entre perito e leigo. De acordo com Arendt, "aqui o conceito de perito entra pela primeira vez na esfera da ação política, e o estadista é tido como

---

[241] Cf. PdP, p. 72-75; PP, p. 29.
[242] VE, p. 40; LM, p. 23.
[243] VE, p. 102; LM, p. 83.
[244] Segundo Arendt, "todos esses exemplos são tomados daquilo que era para os gregos a esfera privada da vida, e ocorrem aqui e acolá em todos os grandes diálogos políticos, *A República*, o *Político* e *As Leis*" (EPF, p. 178; BPF, p. 108).
[245] EPF, p. 177; BPF, p. 108.
[246] EPF, p. 180-181; BPF, p. 111-112.

competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer mobílias ou o médico para curar o doente"[247].

Uma consequência clara dessa nova distinção é assinalada por André Duarte. Conforme este intérprete, a partir de então, "[...] aquele que inicia algo novo no mundo não mais age de fato, mas pode se considerar senhor de seus atos na medida em que comanda todos os outros que apenas obedecem e executam suas ordens"[248]. Indo mais adiante dessa perspectiva de Duarte, defendemos que a partir de então, aquele que institucionaliza um corpo político não mais o funda, mas o fabrica. Como veremos posteriormente, a distinção entre ação e fabricação é cara ao pensamento de Arendt, e ilumina especialmente o nível ou desnível da dignidade atribuída à política.

A durabilidade desse modo de compreender a organização do corpo político constata-se no fato de que "todos os nossos ditados atuais que afirmam que apenas os que sabem como obedecer estão habilitados a comandar, ou que apenas os que sabem governar-se podem legitimamente governar os outros, têm suas raízes na relação entre política e filosofia"[249]. Arendt representa essa compreensão também em outro antagonismo, aquele entre o *sophos* e o *phronimos*[250]: entre o que possui o conhecimento da verdade e aquele sujeito da compreensão. Este último seria hábil apenas para liderar, para iniciar processos, mas não para governar, ou seja, imprimir medidas de coerção visando a retidão conforme as ideias eternas e imutáveis.

Na leitura de Arendt, no que se refere especificamente à institucionalidade e sua relação com o problema do governo, é na obra *As Leis* de Platão que encontraremos a melhor expressão desse modo de fabricar instituições que cerceiam a política e sua contingencialidade. De acordo com Arendt é nesta obra que o filósofo edifica sua ideocracia[251]. Como bem observa Marie-Josée Lavallée, essa opinião de Arendt é carregada de originalidade. Arendt, "[...] opõe-se assim a uma posição generalizada na recepção da obra platônica, segundo a qual as Leis consagrariam um importante ponto de inflexão em relação à República, na medida em que trairiam um abrandamento significativo das ideias políticas de Platão"[252]. Para a pensadora, nessa obra de Platão, as leis incorporam de maneira impessoal o governo da racionalidade filosófica.

---

[247] EPF, p. 181; BPF, p. 112.
[248] DUARTE, op. cit., 2000, p. 197.
[249] DP, p. 107.
[250] Cf. DP, p. 93.
[251] DP, p. 94.
[252] LAVALLÉE, op. cit., p. 223, tradução nossa. Um exemplo dessa compreensão de que em *As Leis* Platão concede uma determinada indulgencia à democracia e mais especificamente ao governo misto podemos encontrar em Sérgio Cardoso (CARDOSO, op. cit., 2018, p. 59).

Conforme Lavallée[253], para Arendt, Platão, ao compreender que as leis são fruto da ação do sábio, submete todos os cidadãos ao seu governo, exceto, o filósofo, visto que é este que possui a capacidade de dizer algo da retidão ou não dessas referidas leis instituídas. Assim sendo, do ponto de vista da institucionalidade, esse aspecto da teoria platônica concretiza o projeto de um corpo político colonizado por uma compreensão mitigadora da política que vê nas instituições um elemento externo ao terreno da contingencialidade dos assuntos humanos. Em outras palavras, Arendt aponta para uma espécie de despotismo do filósofo que acumula em si uma autoridade que o coloca acima do corpo político instituído.

Em síntese, a partir de então, "[...] a política já não é a ação comum, mas a arte do governo, o ator transforma-se em executor demitido da sua responsabilidade, a *eclésia* ou a *ágora* são substituídas pelo palácio do tirano, pelo gabinete do ministro ou do tecnocrata"[254]. A compreensão de institucionalidade da tradição não pode, portanto, fugir desse quadro conceitual sobre o qual a própria tradição do pensamento político se assenta. Ela é fruto desse movimento do filósofo em direção à contingencialidade dos assuntos políticos, é pensada como um instrumento fabricado para limitar a imprevisibilidade e irreversibilidade das ações no campo da política.

Arendt encontra em *Pensamentos* de Pascal uma imagem que define com precisão a atitude dos filósofos para com a política. Essa descrição aparece em várias obras[255] da pensadora e em algumas notas de seu *Diário de pensamento.* Textualmente, a afirmação de Pascal é a seguinte:

> 331 - Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com os seus amigos; e, quando se divertiram em fazer as suas Leis e a sua Política, fizeram-nas brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica consistia em viver simples e tranquilamente. **Se escreveram sobre política foi como para pôr em ordem um hospício; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível.**[256]

Pascal descreve com acuidade a atitude dos filósofos para com a política, segundo Arendt. Quando escreveram seus tratados filosóficos foi na intenção de pôr ordem ao caos da multiplicidade de opiniões que ascendem à arena pública. Vemos isso especialmente nas

---

[253] Cf. Ibid., p. 225.
[254] VALLÉE, op. cit., 1999, p. 59.
[255] Arendt, inclusive, encerra o curso *Political Philosophy or Philosophy and Politics* de 1960 na Columbia University com essa passagem da obra de Pascal (Cf. PPOPP, p. 023572).
[256] PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Trad. Sérgio Milliet. 1. ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

transformações da teoria platônica da verdade como *aletheia* para aquela da verdade como medida (*ortothes*). Abensour comenta que, para Arendt, esse texto, "[...] revela, em seu registro, a intenção constitutiva – o desprezo pelos assuntos humanos, o desprezo pela política – e o caráter preventivo e curativo desta intervenção filosófica"[257].

Arendt certamente não deseja estar ao lado de pensadores que assumem a atitude de médicos das "loucuras" que aparecem no palco da cidade, dado que para ela, a potencialidade do mundo da política reside justamente nessa pluralidade manifesta em atos e palavras. A hierarquização dos modos de vida, a superioridade do pensamento em face da ação, a preeminência da verdade em detrimento da opinião, todos estes aspectos materializados na teoria de Platão, culminam no processo de entendimento da organização do corpo político a partir do prisma do mando e da obediência. Nesse espectro, as formas de governo e as institucionalidades a elas correspondentes são lidas a partir de sua eficácia em oferecer um limite para a ação política, limite este que não visa apenas à estabilidade, mas também a mitigação das potencialidades da ação livre, espontânea e plural. O resultado é, pois, um processo de declínio da dignidade da política.

Como veremos, o esforço de Arendt de resgatar a dignidade da política e superar esses antagonismos amalgamados pela tradição, passa pela sua capacidade de colecionar pérolas perdidas e pelo esforço de juntar-se àqueles que pensam a política a partir de sua própria esfera. É nesse quadro de referência que abordaremos no capítulo seguinte as figuras de Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, eleitos por Arendt como autênticos escritores políticos, ou seja, pensadores que viram a política a partir de suas próprias dinâmicas internas.

[257] ABENSOUR, op. cit., 2006, p. 28, tradução nossa.

2. INSTITUCIONALIZAR E ESTABILIZAR: a *démarche* dos escritores políticos segundo Arendt.

Em face do que fora trabalhado anteriormente (esse modo da tradição filosófica compreender a dimensão institucional do corpo político como limite e coerção da ação política), não nos parece acidental que Arendt tenha encontrado em Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville companhias para um diálogo cujo fruto seja uma contraposição ao modo tradicional de se entender a política, e consequentemente também o tema do institucional. Basta uma rápida visada nos índices remissivos das obras de Arendt para nos darmos conta da frequente presença desses pensadores, principalmente nas obras *On revolution* (1968) e *Betwenn past and future* (1961). Isto, entretanto, não significa dizer que Arendt possa ser considerada uma discípula destes pensadores, ou que ela realiza árduos trabalhos de exegese em suas obras a fim de se estabelecer no campo do comentário sobre esses teóricos. Como veremos, a postura de Arendt para com os escritores políticos, como ela os define, é de um franco diálogo que a conduz a apropriações criativas.

Hannah Arendt, por ocasião da entrevista com Roger Errera em 1973[258], quando perguntada sobre o uso frequente de autores fundamentais ao liberalismo, tais como Montesquieu e Tocqueville, e se isso não a comprometeria com a corrente liberal, além de responder que não se considerava uma pensadora liberal, ela ainda oferece uma clara explicação do modo como se relaciona com os autores da tradição antiga e os escritores políticos. Diz Arendt que "o fato é que '*moi je me sers où je peux*' (sic). Pego o que posso e o que me convém. Penso que uma das grandes vantagens do nosso tempo é o que René Char disse uma vez: '*Notre héritage n'est garanti d'aucun testament*'"[259]. Assim, Arendt esclarece que se relaciona com o pensamento desses autores de maneira livre e criativa. Como preparação para seus cursos, era comum que Arendt submetesse os alunos a exames onde tinham que identificar os autores e os períodos históricos de citações não identificadas, e apesar disso parecer trivial, mostra a liberdade e ao mesmo tempo a familiaridade com que Arendt se portava diante da tradição filosófica ocidental.

A descoberta da singularidade que distingue Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville daquele "espírito colonizador" do espaço público que retratamos anteriormente, é uma das expressões concretas daquilo que Arendt recordava sempre que mencionava a figura do

[258] PSC, p. 545-562; TWB, p. 489-505.
[259] PSC, p. 554; TWB, p. 498.

pescador de pérolas[260], esse personagem que desce ao fundo do mar não para trazer para a superfície o que lá reside, mas para procurar nos fragmentos do passado as pérolas não pensadas pela tradição. É desse diálogo com as experiências impensadas e com os escritores políticos que se alimenta o republicanismo arendtiano.

Sobre a afirmação de que existe em Arendt um republicanismo já há um conhecido debate em curso que visa esclarecer esse vínculo e as contribuições de Arendt para a teoria do republicanismo contemporâneo, e que toca nosso problema da institucionalidade, uma vez que esse tema é caro à tradição do republicanismo. Assim sendo, vale a pena reconstruir de maneira sucinta as recentes contribuições de intérpretes para que consideremos Arendt como uma autora do republicanismo contemporâneo.

Talvez uma das primeiras aparições do debate sobre Arendt e Republicanismo tenha ocorrido na obra *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her political thought* (1992), de Margareth Canovan. Para Canovan, embora as reflexões estimuladas pelo estudo de Arendt sobre o totalitarismo a tenham levado em muitas direções diferentes – relação entre totalitarismo e marxismo, as deficiências do pensamento político tradicional e as tensas relações entre moral e política –, os caminhos do seu pensamento têm no estudo do republicanismo clássico um ponto que lhes une. Nas palavras da comentadora, "o ponto em que todas essas vertentes convergem é a afirmação de Arendt sobre o imenso valor e a necessidade urgente de instituições políticas republicanas [...]"[261]. Esse elo de Arendt com o republicanismo a partir da esteira da preocupação com a estabilidade do corpo político, uma estabilidade que difere daquela da tradição e da teoria liberal da democracia, nos parece uma pista importante para se conceber o papel do institucional no pensamento de Arendt.

Iseult Honohan, em seu *Civic Republicanism*[262], afirma que Arendt, assim como Charles Taylor, compõe o grupo de pensadores contemporâneos que viabilizam o reflorescimento do debate em torno do tema da República. Esta intérprete situa o apelo arendtiano ao republicanismo como resposta tanto à experiência traumática do totalitarismo nas versões

---

[260] "Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas 'sofrem uma transformação marinha' e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como 'fragmentos do pensamento', como algo 'rico e estranho' e talvez mesmo como um perene Urphänomene" (HTS, p. 222; MDT, p. 205-206).

[261] CANOVAN, Margaret. op. cit., 1995, p. 201, tradução nossa.

[262] Cf. HONOHAN, Iseult. **Civic Republicanism**. New York: Routledge, 2002.

nazista e stalinista, quanto à falência das instituições da democracia liberal em seu papel de proteger as liberdades dos cidadãos[263]. Ainda segundo Honohan, a argumentação de Arendt a conduz rumo à valorização da participação política como a mais alta expressão da liberdade humana, visto que a pluralidade humana implica a capacidade de ação e discurso entre iguais, o que só é possível na política. A conclusão da intérprete, entretanto, nos parece problemática, uma vez que para ela "as instituições formais são de importância secundária. Espaços públicos podem surgir de forma independente sempre que as pessoas se reúnem em ação"[264]. O que o diálogo de Arendt com os escritores vai nos mostrar é justamente que as instituições não são de todo irrelevantes, visto que elas podem dar forma e alimentar o espírito público sobre o qual está fundado o Estado, independentemente da forma de governo que ele venha a assumir.

Outra contribuição aparece através de Serge Audier em *Les théories de la république*[265]. Segundo o autor, se Arendt não se designa como uma republicana, sua insistência sobre a vida pública e a participação civil abre perspectivas relevantes para o republicanismo. O autor assinala o vínculo de Arendt com o republicanismo destacando que a pensadora se apoia frequentemente em Aristóteles, mas também em Maquiavel e Harrington, que, segundo ele, ela conhece através do clássico livro de Zera Fink, *The Classical Republicans* (1945)[266]. Essa observação do comentador das ideias republicanas nos parece importante na medida em que fortalece a nossa *démarche* de buscar no diálogo de Arendt com os escritores políticos alguns elementos que nos ajudem a apontar para o espírito com que Arendt se aproxima do tema da institucionalidade.

Há ainda, e mais recente que os demais, o trabalho de Elivanda Silva, intitulado *Hannah Arendt e o Republicanismo: a redescoberta dos tesouros políticos na antiguidade e a primazia da ação política* (2019)[267]. Nesse trabalho, a autora sustenta que se há um viés republicano na obra de Arendt, "[...] esse só pode ser desvelado a partir do diálogo com os autores da tradição republicana"[268], e assim demonstrado a partir da afinidade temática - *vita activa*, liberdade política, participação, isonomia, constituição, lei, fundação e república -, entre Arendt e outros autores ligados ao Republicanismo. Talvez uma das intuições do trabalho de Elivanda Silva mais úteis para a nossa pesquisa seja a compreensão de que "[...] muitas das 'questões

---

[263] Ibid., p. 111, tradução nossa.
[264] Ibid., p. 125, tradução nossa.
[265] AUDIER, Serge. **Les théories de la republique**. Paris: La découverte, 2004.
[266] Cf. Ibid., p. 74, tradução nossa.
[267] SILVA, Elivanda de Oliveira. **Hannah Arendt e o Republicanismo**: a redescoberta dos tesouros políticos na antiguidade e a primazia da ação política. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, 2019.
[268] Ibid., p. 202.

republicanas' não apareceram explicitamente, sendo necessário um esforço hermenêutico para trazê-las à superfície, e um mergulho na obra dos autores com os quais ela dialogou e que fazem parte da tradição republicana"[269]. A questão da institucionalidade é certamente uma dessas problemáticas que requer um esforço para trazê-la à superfície.

É nesse quadro hermenêutico mais amplo que situamos este capítulo que visa demonstrar que através do interesse arendtiano pelos escritores políticos, podemos apreender o espírito republicano com que ela pensa o problema da institucionalidade. Em face da falência da tradição filosófica ocidental para dar conta dos fenômenos modernos e oferecer uma concepção de política que privilegie a pluralidade, Arendt vê nos escritores políticos a possibilidade de outra tradição do pensamento político.

Essa busca arendtiana por outra tradição já parecia clara aos contemporâneos da pensadora. Em "Hannah Arendt sobre Hannah Arendt", a transcrição do debate ocorrido em 1972 pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, Macpherson pergunta à Arendt sobre duas supostas tradições (Hobbes e Rousseau x Montesquieu e os federalistas), as respectivas definições de ser humano em cada uma e como ela se situava entre as duas. A resposta de Arendt confirma essa ideia de que a autora enxerga um grupo de pensadores como pertencentes, ou pelo menos parcialmente vinculados, a uma tradição diversa daquela amalgamada a partir de Platão. A tradição que Arendt assume estar mais próxima, nas palavras dela "[...] poderia muito bem remontar a Maquiavel e a Montaigne, e daí em diante"[270] chegar inclusive à figura de Tocqueville, como veremos.

Feitos esses apontamentos que visam realçar o campo hermenêutico em que inserimos essa busca por elucidar o desejo de Arendt de resgatar outra tradição para pensar as experiências políticas, cabe agora um esclarecimento de cunho metodológico do que virá a seguir. Como dito anteriormente, com exceção de Agostinho, sobre quem Arendt realizou sua tese de doutorado em 1928[271], sob orientação de Karl Jaspers, a nenhum outro pensador Arendt dedicou uma obra completa destinada a comentar e interpretar seu respectivo pensamento. Isto significa que para trazer à superfície os diálogos de Arendt com essa outra tradição, teremos que lançar mão de notas, textos, cursos e menções não publicadas, mas que, ao nosso modo de ver, ecoam e refletem algumas concepções de Arendt que aparecem em suas principais obras.

---

[269] Ibid., p. 9.
[270] PSC, p. 524; TWB, p. 467.
[271] ARENDT, Hannah. **Le concept d'amour chez Augustin.** Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Payot & Rivages, 1999.

Em se tratando de Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, durante sua carreira de professora acadêmica ela dedicou pelo menos dois de seus cursos a apresentar seu modo de interpretação sobre eles: em 1955 na University of California (Berkeley) o curso *History of Political Theory*, e em 1965 na Cornell University (New York) o curso *From Machiavelli to Marx*, reeditado em 69 em forma de seminário na New School for Social Research (New York). Além desses cursos, estes autores aparecem frequentemente como interlocutores de Arendt em seu *Journal de pensée* a partir do imediato momento após a publicação de *Origens do totalitarismo* (1951).

O intuito de examinar essas "notas marginais" é perceber como Arendt constrói uma relação com esses autores no sentido de tê-los como companhia para pensar o seu próprio tempo. Nesses textos Arendt lida com citações, passagens e conceitos impondo-lhes perguntas próprias de seu tempo, realizando torções conceituais e dando-lhes formas exclusivas de sua filosofia. Nosso empenho, como no primeiro capítulo, não consiste em realizar um estudo comparativo entre as interpretações que Arendt faz do pensamento de Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville e a correspondência exata com a recepção mais atual da obra dos três, mas apenas verificar que em seu modo de tomar esses pensadores como companhias de diálogo podemos apreender o tom que ela mesma pretende dar para a sua filosofia política.

Como destaca Pierre Bouretz em *Qu'appelle-t-on philosopher?* (2006)[272], o corolário de citações que compõem os seus diários filosóficos encontra-se no registro da busca por testemunhas compartilhadas de uma outra tradição do pensamento político. Diz este comentador, destacando o papel fundamental para Arendt, tal como para seu amigo Benjamin, da arte de citação, que esse expediente seria "[...] no mínimo como uma forma de civilidade que está de acordo com sua definição de uma pessoa culta: 'Alguém, que sabe escolher seus companheiros entre homens, coisas e pensamentos, no presente e no passado'"[273]. Por isso, os movimentos realizados neste capítulo partem do ateliê de pensamento de Arendt para melhor captar posteriormente elementos até então tidos por alguns como marginais em suas obras principais publicadas pela pensadora.

Isto posto, passemos às especificações da classificação arendtiana desses três pensadores como escritores políticos e não como filósofos. Partindo do curso de 1965, uma versão ligeiramente modificada daquele de 1955, intitulado *From Machiavelli to Marx*[274],

---

[272] BOURETZ, Pierre. **Qu'appelle-t-on philosopher?** L'atelier d'Hannah Arendt. Paris: Gallimard, 2006.
[273] Ibid., p. 19, tradução nossa.
[274] ARENDT, Hannah. **From Machiavelli to Marx.** Hannah Arendt Papers: Subject File, 1949-1975; Courses; Cornell University, Ithaca, N.Y. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, 1965. A partir daqui "FMM".

vemos que Arendt faz um esforço didático de demonstrar que a singularidade desses homens consiste, em suas próprias palavras, no fato de que estes "[...] falam de suas próprias experiências, refletem sobre o que lhes aconteceram, buscando esclarecimento e reflexão"[275]. Com isso, Arendt explicita que seu intuito num curso sobre esses pensadores não era demonstrar o desenvolvimento de uma ideia ou conceito ao longo do fio da história, mas explorar cada um deles a partir da sua própria relação com os torpores de seus tempos.

Arendt classifica os autores[276] selecionados - Maquiavel, Hobbes, Espinosa, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville, Hegel, Marx - em dois grupos: os filósofos da política e os escritores políticos. Para os nossos propósitos, interessa-nos especialmente o grupo de escritores composto por Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, visto que é ao lado deles que Arendt se coloca para pensar a esfera da institucionalidade política. Segundo Arendt, o que singulariza esses autores é o fato deles pensarem a partir de experiências políticas e em prol da política, sem subordiná-la aos absolutos metafísicos. Nas palavras da pensadora:

> Eles nunca questionam: qual é o fim da política, qual é o fim do governo, pois eles pressupõem que a vida política é a melhor vida. Ela não pode ter um "fim", um objetivo que seja mais elevado do que ela mesma. É completamente diferente para os outros [os filósofos]: Eles escrevem de fora e desejam impor padrões não políticos à política. Essa é a tradição desde Platão, ou melhor, desde Parmênides. Você precisa lê-los de forma diferente: não pode interpretar Maquiavel ou Montesquieu como se fossem filósofos que desejam ensinar sabedoria. Não se pode exigir o mesmo nível de consistência, pois isso não é importante para eles. Há uma atmosfera e uma consistência de pensamento, uma abordagem das coisas; existem convicções fundamentais, mas não há sistemas.[277]

Não nos parece absurdo afirmar que as palavras de Arendt acima dizem respeito ao seu próprio modo de fazer filosofia. Ao tratar dos filósofos que desejam impor padrões não políticos à política, Arendt, ao nosso modo de ver, nos fornece elementos para sustentar a hipótese de que o problema para ela não era pensar uma política que contemple o elemento institucional que estabiliza e viabiliza a ação política, mas sim um tipo específico de institucional, a saber, aquele que, aos moldes do que fora demonstrado no primeiro capítulo, limita, cerceia e rebaixa o campo da política.

---

[275] FMM, p. 023453, tradução nossa.

[276] Arendt oferece uma distinção interessante para classificar autores e comentadores. Para ela, "Os autores são aqueles que se preocupam com as mesmas coisas com as quais nos preocupamos em nossa vida diária, e os lemos apenas na medida em que eles tinham coisas a dizer que sobreviveram corretamente ao seu próprio tempo" (FMM, p. 23453, tradução nossa). Enquanto com os comentadores "[...] você deixa o mundo em que vivemos e entra no mundo dos livros - certamente também muito importante. O objeto de um comentador é um livro, o objeto de um autor é o mundo" (FMM, p. 23454, tradução nossa).

[277] FMM, p. 23453, tradução e acréscimo nosso.

Outro elemento essencial desses escritores políticos, mas também dos outros sete pensadores que ela seleciona é o fato de serem autenticamente autores. Para Arendt ao contrário do que se imagina quando se pensa na autoria, por que pensamos a partir do ponto de vista do sujeito, ser autor não significa produtividade. Diz Arendt que "a palavra em si vem de '*augere*', que significa aumentar, e é vista a partir da perspectiva do mundo. O mundo está sendo ampliado"[278], e assim o critério de avaliação da obra desses escritores passa a ser o mundo em que vivemos. Isto é importante, pois nos ajuda a esclarecer que não se trata de nos lançarmos agora numa empreitada hermenêutico-conceitual a fim de esgotarmos com Arendt os mais diversos dilemas das obras desses três escritores, mas sim de buscarmos o ponto no qual a pensadora identifica em cada um deles sua contribuição para a edificação de um mundo comum.

De modo sintético, dizemos que Arendt admira o fato de os escritores políticos terem sido capazes de aumentar o mundo através da própria dinâmica inerente ao terreno dos assuntos humanos. Por causa dos elementos que a tradição assumiu externos à esfera pública, demonstrados no capítulo anterior, Arendt prefere colocar-se ao lado dos escritores políticos para pensar a política. Como bem sintetiza Beatriz Porcel, "a venerável trindade Maquiavel-Montesquieu-Tocqueville intervém de modo particularmente importante em nossa autora (explicita e implicitamente) [...]"[279], e a comentadora diz isso tendo em vista que "[...] para ela é uma questão decisiva e destacada a própria compreensão da modernidade e a relevância de uma nova ciência política, que pode ser opor e contradizer toda filosofia da História"[280].

A nossa exposição da leitura arendtiana sobre os escritores políticos seguirá basicamente o percurso do curso de 1965, sendo intercalada pelas notas do *Journal de pensée* e desembocando no aparecimento explícito ou implícito desses autores nas principais obras publicadas por Arendt. Ao fim dos cursos de 55 e 65 Arendt fornece a ideia de que provavelmente cada autor enriquece o mundo com apenas uma palavra ou ideia, e assim ela condensa aquilo que considera mais importante em cada um dos autores trabalhados: "Maquiavel: Virtú e Fortuna, O estado [*Lo Stato*] – ascender [*To rise*]; [...] Montesquieu: Ação – o princípio de ação nas várias formas de governo; [...] Tocqueville: Liberdade [*Freedom*] e Igualdade"[281]. Estas ideias-chave servirão de bússola em nosso percurso pelo diálogo de Arendt com os escritores políticos.

---

[278] FMM, p. 23454, tradução nossa.
[279] PORCEL, Beatriz. Arendt e o legado político de Cícero e Maquiavel. In: BRANCO, Guilherme Castelo; ADVERSE, Helton. **Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri.** Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 29.
[280] Ibidem.
[281] FMM, p. 23514, tradução e acréscimos nossos.

2.1 Maquiavel e a fundação do Estado

A primeira aparição de Maquiavel no trabalho de Arendt se dá em uma nota de 1950, em meio a uma série de reflexões sobre a *República* de Platão, e é bastante elucidativa sobre a existência de modos distintos de olhar a política. Segundo Arendt, existem duas abordagens sobre a política: a primeira se dá a partir da natureza humana (Aristóteles e o *zoon politikon*) e a segunda é a partir da natureza do poder (Maquiavel)[282]. A primeira é subjetiva por natureza, diz Arendt, e a segunda foi subjetivada pela máxima hobbesiana de que o ser humano é um animal sedento por poder[283]. Essa mesma ideia que opõe Maquiavel à tradição é recapitulada numa nota de 1952, tendo agora Platão como representante desta última, na qual discute as formas de governo e o livro VIII da *República*. Conforme Arendt, "na tradição ocidental, Platão de um lado e Maquiavel de outro, simbolizam frequentemente duas abordagens completamente diferentes da política"[284]. Em ambos os casos, Arendt fornece apenas uma característica de cada uma dessas abordagens: uma estaria centrada na ideia de poder e a outra na ideia de natureza humana.

Esse papel de Maquiavel como arauto da possibilidade de pensar a política em termos diversos daqueles da tradição iniciada em Platão, já foi explorado por alguns dos leitores de Arendt, mesmo que ainda de modo incipiente. Dentre eles destacamos os textos de: (i) Filomena Castaldo[285], primeiro esforço interpretativo dedicado exclusivamente a compreender o papel de Maquiavel na obra de Arendt; (ii) Mary Cisneiros[286], no qual a autora se esforça por explorar uma série de temas que aparecem no bojo das preocupações de ambos os autores; (iii) Faisal Baluch[287] que visa demonstrar a pertinência da tese de que os principais conceitos de Hannah Arendt surgem do diálogo dela com Maquiavel; (iv) Sebastian Torres[288], para quem a figura de Maquiavel é essencial para compreendermos as distâncias de Arendt para com o neoaristotelismo e para começar a delinear o republicanismo arendtiano, e por fim; (v) Helton

---

[282] JP, Cah. I, Set 1950, n. 29, p. 34, tradução nossa.
[283] Uma clara interpretação de Arendt sobre o capítulo XI (Da verdade dos costumes) da primeira parte do Leviatã.
[284] JP, Cah X, Août 1952, n. 8, p. 258, tradução nossa.
[285] CASTALDO, Filomena. **L'Evento, l'inovazione, la pratica virtuosa**. Arendt legge Machiavelli. Florança: Centro Editoriale Toscano, 2008.
[286] CISNEROS, Mary C. Rescate de Maquiavelo desde una mirada arendtiana. **Desafíos**, 25(2), Bogotá: 2013, pp. 69-92.
[287] Cf. BALUCH, Faisal. Arendt's Machiavellian moment. **European Journal of Political Theory.** v. 13, 2014, pp 154-177.
[288] TORRES, Sebastian. ¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 21, n. 3, S/l: 2016, pp. 123-140.

Adverse[289], que explora como ponto de convergência o *status* que ambos os pensadores conferem à categoria da aparência.

Destas leituras retiramos o *status quaestionis* atual da recepção do diálogo de Arendt com Maquiavel. Mary Cisneiros se contenta em apenas resgatar os pontos comuns entre a obra de Maquiavel e Arendt sem se ater à peculiaridade da interpretação e dos usos que a pensadora faz do florentino. Baluch, por sua vez, apega-se às discordâncias de Arendt em relação ao conceito de fundação de Maquiavel a fim de valorizar apenas o que ele chamou de uma "compreensão performativa da política"[290], o que, em nosso modo de ver, ignora o aspecto da estabilidade necessária ao corpo político segundo Maquiavel, e que Arendt constantemente explorará em seus cursos. Sebastián Torres e Helton Adverse oferecem leituras mais alinhadas à nossa pesquisa, uma vez que o primeiro explora a interpretação de Arendt sobre Maquiavel a fim de iluminar as continuidades e rupturas que a pensadora realiza com a tradição republicana que incorporou Maquiavel, e o segundo partindo do critério da aparência em ambos, chega à compreensão da similaridade entre o amor à pátria de Maquiavel e o amor ao mundo de Arendt como formas de valorização da vida política. Torres, assim como outros, desenvolve sua interpretação a partir das obras publicadas de Arendt, especialmente fazendo um paralelo entre *A condição humana* e *Sobre a revolução*[291]. Assim acreditamos que podemos enriquecer esse debate na medida em que trazemos à tona os desenvolvimentos da interpretação de Arendt nos cursos ministrados e seus ecos nas obras publicadas.

Como veremos a seguir, nos cursos em que aborda o pensamento de Maquiavel - Universidade de Berkeley em 1955, Universidade de Wesleyan em 1961[292] e na Universidade de Cornell em 1965 – Arendt desenvolve alguns elementos que compõem esse outro modo de abordar a política. Nesses cursos, Maquiavel é tão crucial para Arendt que determina até mesmo a tônica com que ela encara a própria história do pensamento. No curso de 1965 ao justificar que não se tratava de buscar um encadeamento lógico entre os dez pensadores selecionados, ela recorre a ele para falar de outra concepção de história, não como um movimento retilíneo que vai do passado ao futuro, mas como "[...] um depósito de excelência e miséria"[293], tal como entendiam Maquiavel e seus ecos nas ideias filosóficas nos séculos XVII e XVIII, diz ela. Essa ruptura com uma ideia linear de história marca o pensamento arendtiano de modo fulcral e

---

[289] ADVERSE, Helton. Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. **Síntese**. v. 35, n. 111, Belo Horizonte: 2008, pp. 111-128.
[290] Cf, BALUCH, op. cit., p. 154, 156, 172, 173.
[291] Cf. TORRES, op. cit., 2016, p. 128.
[292] ARENDT, Hannah. **Machiavelli, Niccolò, seminar.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses; Wesleyan University, Middletown, Conn. Retrieved from the Library of Congress, 1961.
[293] FMM, p. 23453, tradução nossa.

podemos já considerá-la como um primeiro elemento que compõe esse outro modo de abordagem das experiências políticas.

Ademais, Arendt explora explicitamente a preocupação do florentino com a possibilidade de fundação de corpos políticos duradouros, republicanos e estáveis através dos temas do Estado, da *virtù* e fortuna e da importância do autor para a tradição do pensamento revolucionário. A seguir, exploraremos cada um desses temas buscando intercalar as observações da autora nos cursos já mencionados e suas reverberações nas suas obras mais conhecidas e onde seu pensamento é desenvolvido com maior sistematicidade.

2.1.1 O Estado

Na abordagem específica sobre o pensamento de Maquiavel, o primeiro tema tratado é "*lo stato*". Segundo Arendt, o primeiro capítulo d'*O príncipe* e a introdução dos *Discursos* trazem como ponto comum a expressão do interesse de Maquiavel por aquilo que é estável nas repúblicas e nos principados. Nas palavras dela, "a distinção entre Disc. e O Príncipe é apenas que a ênfase é diferente"[294], e ainda o fato do destinatário da reflexão: "no 'Príncipe' [...] ele se dirige àqueles no poder, nos 'Discursos' aos que não têm poder, no 'Príncipe' aos que têm fortuna sem virtude, e nos 'Discursos' aos que têm virtude sem fortuna"[295]. Assim parece que Arendt põe a dinâmica das duas principais obras do florentino à serviço do seu objetivo principal que é, segundo ela, a busca por aquilo que é estável: *lo stato*.

Na interpretação de Sebastián Torres[296], isso significa que o Maquiavel de Arendt "[...] não é o florentino amante dos clássicos nem o restaurador da virtude: [...] Sua verdadeira novidade está em ter formulado pela primeira vez a necessidade de inovação [...]"[297]. Esta é certamente uma tese disputável, uma vez que nos parece que os elementos da *virtù* e fortuna, o retorno aos antigos e sua concepção de história, bem como a atenção ao carácter inovador das ações humanas, não são estranhos à ênfase dada pelo florentino ao problema da fundação e da estabilidade. Ainda assim, vemos que o modo de Arendt ler/apresentar o pensamento de Maquiavel parte da ideia de que em *O Príncipe* e em *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* o florentino tem presente a busca pelos elementos que asseguram o terreno onde os agentes podem aparecer uns aos outros.

Vemos essa relação conceitual, por exemplo, quando Arendt fornece a seguinte interpretação da figura dos *condottieres*: são "[...] pessoas que surgem durante a turbulência e

---

[294] FMM, p. 23455, tradução nossa.
[295] FMM, p. 23455, tradução nossa.
[296] TORRES, op. cit., 2016, p. 134, tradução nossa.
[297] Ibid., p. 134, tradução nossa.

se tornam os governantes", e de maneira mais específica, dentre esses personagens, os que interessavam a Maquiavel eram "[...] aqueles que, sendo 'homens de agora', podem ser esperados para fundar um novo sistema, adquirindo isso seja através da 'força das armas' ou por meio da fortuna e virtù"[298]. Para Arendt, no debate sobre o surgimento desse novo sujeito político se presentificam os elementos do Estado enquanto nova organização que Maquiavel desejava apresentar, bem como o debate da diferença entre as formas de governo e os elementos da *virtù* e da fortuna.

Há ainda uma nota no curso de 55, anterior a essa que mencionamos acima, e que parece deixar ainda mais claro para nós o modo como Arendt enxerga a preocupação maquiaveliana com a fundação de um novo Estado. Nas palavras da pensadora:

> Além disso, significa a ascensão do "novo homem" - *condottieri* - que sabe como "se estabelecer bem" (xxvi) e conferir "grandeza" às coisas: à procura de "grandes homens que redimam seus países" (1b). Esse homem será um Fundador de algo novo e, portanto, o conceito de fundação e ele libertará [*liberate*] seu país, portanto, o conceito de Liberdade [*Liberty*]. As ações desses novos homens que fundam uma nova organização, corpo político, devem seguir certos padrões que também são "novos": Nova moralidade, mas não razão de Estado [*state*]: não o Estado, uma instituição, regras, mas homens.[299]

Nessa passagem, Arendt sinaliza o vínculo existente, segundo sua leitura, entre a ideia de fundação de um novo Estado, a liberdade e a ação desse novo ser humano, que, como veremos, é o sujeito capaz de responder à altura dos desafios apresentados pelo seu próprio tempo. A aqui essa menção à liberdade possui uma singularidade, como percebe José Luiz de Oliveira. Para este comentador, Arendt reconhece que a liberdade aparece na obra de Maquiavel não necessariamente associada à ideia de começo tal qual ela via em Agostinho, mas sim na perspectiva de uma capacidade do ser humano, enquanto aquele que age secularmente, de criar realidades políticas[300]. Há ainda um elemento importante que aparece ao final a passagem em questão e sobre o qual Arendt se dedicará ao longo de algumas notas de seu curso, que é a questão da razão de Estado[301].

---

[298] HPT, p. 24015, tradução nossa.
[299] HPT, p. 024014, tradução e acréscimos nossos.
[300] Cf. OLIVEIRA, José Luiz de. **A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, 2007, p. 71.
[301] Segundo Arendt, "o termo 'razão de Estado' surgiu no século XVI, provavelmente em uso comum quando Giovanni Botero, um jesuíta, escreveu 'Della ragion di Stato' em 1589. Para ele, essa razão é o interesse, e assim permaneceu por muito tempo. Os principais representantes foram os políticos franceses - aqueles que desejavam estabelecer uma monarquia absoluta, independente da Igreja -, como Bodin (1567)" (FMM, p. 23458, tradução nossa). Em HPT (1955) ela cita, como exemplo dessa associação, o texto de Rohan (*De l'Intérêt des Princes et Etats de la Chretiente*, 1638) onde o autor afirma que o Príncipe comanda o povo e o interesse comanda o Príncipe.

Arendt esclarece que a comum associação de Maquiavel ao conceito de razão de Estado é devido ao reconhecimento de uma dupla moralidade no pensamento do florentino[302]. Diz ela que este problema só surge porque em Maquiavel a ética ou moralidade não está identificada com o público, como ocorria na concepção de Aristóteles. Entretanto, para Arendt, essa não identificação aconteceu muito antes, através do Cristianismo, na época em que a *res publica* era completamente alheia aos cristãos. Ocorre, porém, que após o declínio do secularismo em uma Europa cristã, surge pela primeira vez o problema da conciliação entre moralidade e o público, tanto que a expressão latina, *necessitas non habet legem* (a necessidade não conhece a lei), segundo a autora, se aplicava até então apenas às emergências, e é quando esse princípio válido na emergência se generaliza que surge a ideia de razão de Estado. No entanto, diz Arendt, "[...] isso está longe de ser verdade para Maquiavel. Para ele, apenas uma coisa importa: o sucesso é o único critério duradouro para tudo o que acontece na esfera pública"[303].

Outro aspecto que retém a atenção de Arendt no conceito de Estado de Maquiavel é seu elo com a estabilidade. Segundo a pensadora, o florentino descreve o Estado sem utilizar nenhuma metáfora de crescimento como acontece, por exemplo, ao historiador alemão Friedrich Meinecke (1862-1954), que ela faz menção na discussão[304]. Essa possibilidade maquiaveliana de pensar o Estado sem o ímpeto expansionista é diametralmente contrária à ideia de Estado-nação descrita pela autora em *Origens do Totalitarismo*. E Arendt retoma essa ideia justamente neste ponto da discussão demonstrando seu ímpeto de ter o florentino como ponto de diálogo na busca pela superação dos torpores de sua própria época. Diz ainda, se tratando de Maquiavel, que "ele acredita que, independentemente do governo que o estado possa assumir, ele pode durar. Ou seja: mesmo que os governos mudem, o estado pode perdurar; ele pode se transformar de uma forma para outra"[305].

Nessa exposição, Arendt destaca um elemento que aponta em direção à discussão das formas de governo em Montesquieu, apesar de ela inicialmente ter alertado que não desejava estabelecer nenhum fio de ligação que conectasse os pensadores. Conforme ela, o Estado, para Maquiavel, é destruído somente quando o país é dividido, ou seja, quando há muitos governos no mesmo país, quando as mesmas pessoas vivem sob diferentes tipos de governo[306]. Arendt

---

[302] Cf. FMM, p. 23458.
[303] FMM, p. 23458, tradução nossa.
[304] Diz Arendt: "Nas primeiras frases da introdução de Meinecke, ouvimos: 'Esta é a lei de movimento do Estado, e o Estado é uma entidade orgânica que, como outros organismos, possui sua própria lei de crescimento. O estadista está lá para cuidar do Estado, para observar e cultivar seu crescimento, saúde e bem-estar'. Isso implica que todo Estado, por natureza, se expande e se torna mais forte" (FFM, p. 23458, grifo no original, tradução nossa).
[305] FFM, p. 23458, tradução nossa.
[306] HPT, p. 24016, tradução nossa.

não desenvolve esse tema da corrupção do Estado, mas aponta que isso será objeto de investigação a partir de Montesquieu "[...] que em muitos aspectos remete a Maquiavel"[307].

Tal discussão ecoa em *Sobre a Revolução,* quando a pensadora assevera que Maquiavel, para usarmos a terminologia que Arendt adotou em seus cursos de 55 e 65, não aumentou o mundo com a palavra revolução, mas sim com a palavra Estado (*lo stato*). Diz Arendt:

> A palavra *stato* vem da expressão latina *status rei publicae*, cujo equivalente é "forma de governo", no sentido que ainda encontramos em Bodin. O elemento característico é que *stato* deixa de significar "forma" ou um dos "estados" possíveis da esfera política, e passa a significar aquela unidade política subjacente de um povo, que pode sobreviver à sucessão dos governos e também das formas de governo. Maquiavel, evidentemente, pensava no Estado nacional, isto é, no fato, que é trivial apenas para nós, de que a Itália, a Rússia, a China e a França, dentro de suas fronteiras históricas, não deixam de coexistir, independentemente de qualquer forma de governo.[308]

Ao falar dessa unidade nacional, Arendt já enseja o passo seguinte da argumentação que consistirá em acompanhar o desenvolvimento dessa ideia através da noção de soberania por Bodin até chegar a Hobbes e o problema do Estado-nação de como um organismo que se expande. Esse debate será abordado no capítulo seguinte, quando explorarmos a crítica de Arendt a instituição Estado-nação, de modo que por ora basta preservarmos esse interesse pela possibilidade de fundação de um corpo institucional estável capaz de sobreviver às mudanças internas e à dinâmica conflitiva e imprevisível típica do campo dos assuntos humanos.

Assim, Arendt encerra a discussão sobre a originalidade dessa ideia de que os cidadãos poderiam fundar algo durável que permaneceria estável diante da complexidade das ações que se desenrolam no interior desse espaço. Visto desta forma, parece que a existência de tal espaço independe da dinâmica que acontece em seu interior; porém, ao encerrar essa discussão do Estado, Arendt já aponta para outros conceitos de Maquiavel que demonstram uma estreita relação entre a dinâmica interna e a preservação do corpo estabelecido: "Isso nos deixa com os seguintes conceitos: *Estado* – ascensão de novos homens capazes de fundar –*Fundação* – *virtù e* fortuna como as principais forças envolvidas. *Grandeza* como o critério último"[309]. Passemos então a acompanhar as interpretações da autora sobre o tema da *virtù* e fortuna.

2.1.2 Virtù e fortuna

O tema da *virtù* e da fortuna em Maquiavel e sua apropriação criativa de Arendt talvez seja um dos temas do florentino que aparecem com maior nitidez nos textos publicados pela autora. Thomas Skorucak diz algo que nos parece relevante para nossos objetivos: "Hannah

[307] HPT, p. 24016, tradução nossa.
[308] SR, p. 356; OR, p. 287.
[309] HPT, p. 24016, tradução nossa, grifos nossos.

Arendt se interessa tanto por Maquiavel, em particular, porque ele buscou problematizar a transmissão da virtude do Príncipe ou do legislador para seus súditos através da instituição de um Estado duradouro com leis justas e virtuosas"[310]. A ideia que pretendemos sustentar aqui é que o que move Arendt pelas trilhas do tema maquiaveliano da *virtù* não é só interesse dela na dimensão performativa da ação, como parece ser a leitura de Porcel[311], mas também, e principalmente, seu elã com a problemática da estabilidade.

Diz Arendt que a ação mostra a fortuna do mundo e ao mesmo tempo a *virtù* do cidadão, de modo que "juntas, elas brilham; Fortuna é a constelação sem a qual a *virtù* permanece privada, obscura, não realizada. A ação, portanto, é muito mais do que mera fabricação - é um jogo com circunstâncias, no qual algo novo está sendo estabelecido"[312]. Esse conjunto de alegorias visuais que Arendt emprega para explicitar o elo entre *virtù,* fortuna e ação conduzem e reforçam a ideia da ação como performance, acontecimento, arte e *etc*. Porém, Arendt adiciona um comentário sobre Maquiavel um tanto quanto curioso. Vejamos:

> Isso é precisamente o que ele rejeita [a interpretação como arte], como vimos. Porque para ele, a arte não era a arte do virtuoso, mas do artista. O artista e o homem político têm isso em comum: ambos estão principalmente preocupados com este mundo - em oposição ao *homo religiosus*, que está preocupado com a alma ou outro mundo, e ao filósofo, que está preocupado com o geral, o Ser. As obras de arte se mostram em seu valor intrínseco, elas não precisam de outros. As ações dos homens sempre precisam de outros, seja para lembrar ou cantar louvores. A futilidade da ação. A ação menos fútil é a fundação. Além disso, o que é fundado assegura que ações futuras não serão fúteis. Se existe a Itália como Estado, os italianos em sua grandeza, mesmo em sua grandeza fútil, serão salvos.[313]

Nessa explicação, Arendt retoma Maquiavel para ligar a ação individual com o mundo comum e dar-lhe uma expressão tangível no corpo político oriundo da fundação. Nesse sentido, o corpo político instituído assegura às ações futuras a sobrevivência diante da possibilidade de futilidade. Assim, não nos parece correto dizer que "o 'público' de Arendt é uma cena de teatro, uma simples superfície de aparição da ação e do agente, independentemente e antes mesmo da instituição formal de um domínio público e de uma forma de governo"[314]. Entendemos que pensar sobre a *virtù* do que se funda é também pensar sobre a relação entre institucionalidade e princípios políticos republicanos, tais como a liberdade.

---

[310] SKORUCAK, Thomas. **Le courage des gouvernés:** Michel Foucault, Hannah Arendt. Paris: CNRS Éditions, 2019, p. 312.

[311] "Para Arendt - como para Maquiavel - a ação política reclama uma virtù particular, capaz de fazer frente ao imprevisível curso da fortuna para - no momento oportuno - propor perspectivas em um presente cheio de possibilidades, mas sem nenhum destino seguro, afrontar sua finitude e permanecer em meio a uma irremediável contingência" (PORCEL, op. cit., p. 36).

[312] HPT, p. 24023, tradução nossa.

[313] HPT, p. 24023, acréscimo e tradução nossa.

[314] SKORUCAK, op. cit., p. 317, tradução nossa.

É justamente em um exercício de pensamento cujo tema é a liberdade, que aparece uma menção chave à noção maquiaveliana de *virtù* e fortuna. No texto "O que é liberdade?", um dos ensaios que compõe *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt afirma que "talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtú*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*"[315]. Se na passagem do curso *History of political theory* que mencionamos acima[316], Arendt aponta para a expressão tangível da *virtù* através do tema da fundação, em "O que é liberdade" Arendt aponta para essa ideia de Maquiavel como sendo "[...] uma excelência que atribuímos às artes performáticas (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final [...]"[317]. Em face dessa aparente ambiguidade entre esses dois momentos distintos em que Arendt aborda o conceito maquiaveliano, e visto que Arendt segue o texto sem desenvolver mais essa sua leitura da ideia de *virtù* em Maquiavel, é importante fazermos uma breve exposição de como e onde esse conceito aparece na obra do florentino.

O tema da *virtù* é um tema caro ao pensamento de Nicolau Maquiavel, especialmente porque manifesta a peculiaridade deste pensador de voltar-se para a política de modo realista. Ao seu modo, Maquiavel assume as categorias de *virtù* e fortuna e lhes dá à consideração que lhe convém à revelia da tradição que havia carregado a *virtù* com um senso moral, mas também do próprio humanismo cívico[318]. Visando jogar luz ao aspecto de habilidade política e menos de código de conduta moralmente apreendido, o autor apresentará um conceito extremamente multifacetado, isto é, que em contextos políticos distintos pode ser compreendido como "[...]

---

[315] EPF, p. 233; BPF, p. 153.
[316] Cf. nota 311.
[317] EPF, p. 233; BPF, p. 153.
[318] Conforme Newton Bignotto (Cf. BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano.** São Paulo: Ed. Loyola, 1991, p. 142-143), o tema da relação entre *fortuna* e *virtù* foi anteriormente abordado preferivelmente da perspectiva da fortuna, especialmente por autores como Aristóteles, Cícero e Boécio. Em Aristóteles, a fortuna existe relacionada com o azar ("*automaton*"), é um caso particular do azar e influencia apenas em pequena medida a vida política. Cícero, por sua vez, confere uma maior autoridade, "ele vê nela uma força capaz de ajudar os homens, mas também de destruí-los" (Ibid., p. 142). Bóecio, contudo, é o responsável pela difusão desse par conceitual no ocidente cristão, cristalizando a definição da *fortuna* como sendo relativa à dimensão da contingência da ação. Outra grande contribuição deste autor foi a assertiva de que "não há exercício da '*virtù*' que não implique confronto com a *fortuna*" (Ibid., p. 143). O percurso acima descrito atinge o humanismo cívico na medida em que os pensadores deste grupo histórico se voltam à Antiguidade e elegem Cícero como um interlocutor privilegiado. Sobre isso, afirma Newton Bignotto: "[...] Cícero foi o pensador que mais influenciou os humanistas, porque para ele o homem pode atingir um alto nível de perfeição exercendo a verdadeira 'virtù'. Para alcançar esta plenitude, no entanto, seria necessário aprender os caminhos da virtude e, para isso, se dedica ao estudo da retórica e da filosofia antiga. Retornamos, assim, à retórica como fonte da vida política, mas dessa vez dentro de um contexto ainda mais complexo, já que não se trata mais de saber se exprimir, mas de aprender a ser um homem verdadeiro, capaz de fazer sua própria história" (Ibid., p. 32).

necessidade de ações diferentes, as quais podem ser sintetizadas como uma espécie de excepcionalidade ou como espírito de civismo"[319].

Em *O príncipe*, a relação entre *virtù* e fortuna aparece em diversos momentos da obra. A primeira aparição do conceito em um papel central na reflexão do florentino se dá no capítulo VI, quando ele fala da importância da ação de *virtù* na conquista de principados novos[320], entendida como a potência de resistência às adversidades que o príncipe de um principado novo deve exercer em suas ações a fim de manter a sua conquista. No Capítulo VII, através do exemplo de Francesco Sforza[321], o florentino destaca a importância da *virtù* na continuidade de um percurso iniciado por terceiros, especificamente quando o príncipe herda um principado novo que foi conquistado por outrem.

Após essa consideração, o tema volta a ocupar um lugar de destaque quando se trata dos principados eclesiásticos. Nesse contexto, o florentino afirma que a manutenção desses principados se dá pelo equilíbrio entre a fortuna e a *virtù*[322]. No capítulo XIV, a *virtù* é apresentada como esse qualificante da ação do príncipe que é capaz de obter a glória para si e para os outros[323]. No capítulo XIX, o tema está ligado à imagem externa do príncipe, como evitar ser desprezado e odiado, e nesse contexto, o exemplo de Marco serve para descrever a *virtú* como um elemento que pode tornar o sujeito venerado, de modo a conseguir evitar o ódio e o desprezo[324]. O capítulo XXV coroa essa relação entre *fortuna* e *virtù*, destacando que a fortuna não é como pensava alguns autores, o fator que detém o leme dos rumos da vida humana[325], visto que a *virtù* ordenada pode se converter em uma forma de resistir às águas impetuosas do "rio da fortuna" [326]. Deste modo, *virtù* passa a denotar precisamente a qualidade do virtuosismo que se requer de um governante, e assim, a abordagem do conceito de *virtù* e sua relação com a *fortuna* a partir da obra *O príncipe* nos ajuda a compreender como se relaciona esse conceito com a individualidade dos sujeitos que aparecem no campo da política.

O caminho de realismo que norteia a abordagem de Maquiavel em relação à política nos põe diante da constatação de que "[...] toda decisão política deve enfrentar a indeterminação do

---

[319] PEREIRA, João A. Gonçalves. **Política e conflitos:** o que Maquiavel nos ensina? Curitiba: Ed. Appris, 2021, p. 113.
[320] Segundo Maquiavel, "[...] nos principados completamente novos, onde há um novo príncipe, existe maior ou menor dificuldade para mantê-lo conforme seja maior ou menor a virtú de quem o conquistou" (MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 23).
[321] Cf. Ibid., p. 28.
[322] Cf. Ibid., p. 53.
[323] Cf. Ibid., p. 69.
[324] Cf. Ibid., p. 92.
[325] Nas palavras de Maquiavel, "[...] julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase" (Ibid., p. 119).
[326] Ibid., p. 120.

mundo histórico e levar em conta a obscuridade do próprio caminho"[327]. Consciente desse confronto com o contingencial inerente à ação política, Maquiavel ressalta a capacidade do agente político de lograr a glória pessoal, na medida em que ele é capaz de responder aos desafios próprios de sua época lhes superando.

Entretanto, essa capacidade de "adaptabilidade", ao contrário do que pensavam alguns humanistas cívicos, não pode ser ensinada e, não é o resultado de uma "educação" para a vida pública. A *virtù*, como destacada por Maquiavel em *O príncipe*, "[...] designa a capacidade de estar presente no mundo, de saber apreender a ocasião, de saber se modificar, de saber agir contra toda tradição"[328], e sendo assim, em certa medida ela efetiva-se somente quando confrontada com a fortuna na tarefa de "criação" do presente.

No que se refere à continuidade da abordagem da *virtù* em *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*[329], vemos um interesse em pensar a ação virtuosa não mais apenas do ponto de vista do indivíduo (o príncipe), mas do corpo político (a República de Roma). Já no primeiro capítulo da segunda parte dos *Discorsi*, Maquiavel aborda o tema da *virtù* como tendo tido um papel superior ao da fortuna no processo de preservação da República Romana, em termos de importância[330]. Essa passagem parece exemplificar o movimento geral que o autor faz com o tema da virtude em seu texto, deslocando o centro de compreensão da política da fortuna para a *virtù*. Este movimento também já manifesta a compreensão de que "[...] em uma república se pode mobilizar mais *virtù* do que em um principado"[331], visto que o florentino já desequilibra a relação de importância e codependência que havia estabelecido anteriormente entre *virtù* e fortuna no âmbito do principado.

O uso da exemplaridade é, inclusive, modificado neste texto. Em *O príncipe,* o autor usa o exemplo de personagens como César Borgia para manifestar a importância da *virtù* individual frente ao elemento contingencial da política: a fortuna. Nos *Discorsi*, muitos dos exemplos adotados pelo autor visam demonstrar o quanto a *virtù* popular, enquanto componente de um corpo político republicano, é útil e necessária para fazer com que as dissensões dos humores convirjam para a estabilidade.

Entre estes exemplos a que recorre Nicolau Maquiavel, há um momento em que ele relata o estabelecimento de um erário público determinado pelo Senado aos romanos. O que o autor quer destacar do episódio é a importância da construção de um corpo político através de

---

[327] BIGNOTTO, op. cit., 1991, p. 149.
[328] Ibid., p. 150.
[329] MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.
[330] Cf. Ibid., p. 193.
[331] PEREIRA, op. cit., 2021, p. 114.

ações de *virtù* que moldam o coletivo a fim de resistir às adversidades oriundas da fortuna. É um caso similar ao destacado no capítulo VIII da primeira parte[332], quando o florentino fala de uma república ordenada pelo espírito de *virtù*, na qual a calúnia não consegue se estabelecer como um mote de ação.

Ainda a fim de manifestar a importância da *virtù* não só do indivíduo, mas também do corpo político, o secretário florentino Nicolau Maquiavel explora o exemplo de Marco Mânlio Capitolino. No capítulo VIII da parte III[333], o autor descreve a tentativa de Mânlio de difamar Fúrio Camilo, movido pela inveja da glória que se estava atribuindo a este último, devido às suas conquistas na defesa da cidade frente à tentativa de invasão dos franceses. Ocorre que a tentativa não ganhou adesão nem por parte da nobreza, nem da plebe e nem mesmo de seus familiares, mostrando que o corpo político fundado por ato de *virtù* é menos suscetível a determinadas tentativas de corrupção. Nesse cenário, o autor afirma que todos os cidadãos se moveram principalmente pelo "amor à pátria [que] prevaleceu sobre todas as outras considerações"[334].

Nos *Discorsi*, na forma de abordar o tema da *virtù* reaparece o elo da ação virtuosa individual e o alcance da glória mediante o reconhecimento por parte de seus pares. Entretanto, mesmo esse tema, que em *O príncipe* é lido na esfera individual, é agora explorado a partir do prisma da vida pública. A glória, na República, está ligada à ação de *virtù* que visa o bem do corpo político. Essa consideração é claramente exposta na comparação entre os generais Mânlio Torquato e Valério Corvino, no Capítulo XXII da parte III[335], famosos por suas igualmente portentosas conquistas militares, mas que divergiam em relação aos tratamentos para com os seus subordinados, sendo um mais carrasco e outro mais persuasivo. Se estes dois personagens agiam de modos antagônicos, mas alcançaram resultados semelhantes, resta então perguntar a quem deve ser outorgada a glória, qual atitude pode ser chancelada como honrosa e digna de louvor[336].

---

[332] Cf. MAQUIAVEL, op. cit., 2007, p. 45-47.
[333] Cf. Ibid., p. 331-333.
[334] Ibid., p. 332, acréscimo nosso.
[335] "Houve em Roma, no mesmo período, dois comandantes excelentes, Mânlio Torquato e Valério Corvino; estes, iguais na coragem, iguais em triunfo militar e glória, viveram em Roma, e ambos, no que se referia ao inimigo, obtiveram-na com o mesmo valor, mas no que se referia aos exércitos e ao tratamento dos soldados, procederam de modos diferentes: porque Mânlio comandava com toda sorte de severidade, sem poupar canseira ou sofrimento a seus soldados, enquanto Valério os tratava de modo totalmente humano, cheio de afabilidade familiar. Contudo, os dois colheram os mesmos frutos de conduta tão desigual – com respeito ao inimigo, à república e a si mesmo" (Ibid., p. 369).
[336] Cf. Ibid., p. 371-372.

Com a eleição desse episódio como exemplar por Maquiavel, se quer destacar que a glória está atrelada à utilidade e ao grau de eficácia da ação naquilo que se refere ao bem público, a estabilidade do corpo político, e não à adequação da ação a padrões morais previamente estabelecidos. Somente tendo isso como pressuposto poderemos compreender o fato de que uma ação aparentemente à revelia da moral vigente serve para fins públicos e pode ser digna de glória. Mânlio Torquato se destaca porque não agia de modo a buscar o benefício próprio e/ou a bajulação por parte de seus subordinados, mas sim o bem da pátria.

Conforme afirma João Aparecido Pereira, o exemplo de Mânlio Torquato esclarece o fato de que, para nosso autor, "[...] a participação na vida pública ou o destaque pelas vias públicas não se dá de forma puramente instrumental, também pode acontecer de forma altruísta, movida antes de tudo, pelo espírito de civismo"[337]. Assim sendo, além de retomar ao tema da busca pela glória que os cidadãos devem esforçar-se para adquirir através de ações de *virtù*, o florentino reforça o caráter comum e coletivo que marca a vida política das repúblicas.

Outro momento em que o tema da *virtù* ganha uma relevância peculiar nos *Discorsi* é naquilo que concerne ao tema da renovação das instituições da República. No primeiro capítulo da parte III, Maquiavel afirma que a regularidade de um Estado ou das religiões depende de sua capacidade de renovar-se, "[...] retomando ao seu princípio"[338]. Segundo o florentino, "as entidades mais bem constituídas, cuja existência perdura mais longamente, são aquelas cujas instituições lhes permitem renovar-se com maior frequência, ou as que, por algum feliz acidente, passam por tal renovação"[339]. Assim, duas são as fontes de renovação: a fortuna e a *virtù* das instituições. Dando ênfase especial ao tema da *virtù* que estivera presente na fundação do corpo político ou religioso de que se trata, Maquiavel destaca a importância de retomar ao princípio de *virtù*, visto que "[...] quando tais entidades não se podem renovar, perecem"[340]. Esse retorno aos princípios "[...] ocorre ou por acidente externo ou por sabedoria intrínseca"[341]. O que o pensador chama de sabedoria intrínseca é na verdade a constatação de que as ações de *virtù* que fundam a entidade religiosa ou política permeiam as ações e as instituições que a compõem.

Essa menção às duas possibilidades de renovação como em par de igualdades, é desequilibrada pelo autor quando ele afirma que "a ordem de uma república depende,

[337] PEREIRA, op. cit., 2021, p. 130.
[338] MAQUIAVEL, op. cit., 2007, p. 301.
[339] Ibidem.
[340] Ibidem.
[341] Ibidem.

consequentemente, ou da sabedoria de um só homem, ou do poder de uma instituição"[342]. Assim, o autor parece esclarecer que, quando se trata de uma República, a busca pela perenidade do corpo político passa necessariamente pelo estabelecimento de boas leis[343], pela exemplaridade de ações de *virtù* e pelo poder das instituições de revitalizar o princípio de *virtù* sobre as quais estão fundadas[344].

Diante do exposto, parece ser possível afirmar que nos *Discursos* o florentino não está interessado apenas na *virtù* dos indivíduos, mas também na ideia de que esse mesmo atributo político possa encontrar-se no conjunto dos cidadãos. Nesse sentido, assim como o Estado está passível de corrupção ele também é capaz de ações de *virtù*, e "disso resulta uma visão mais coletiva da *virtù,* a qual serve para aproximar o significado desse termo, em boa medida, da ideia de 'espírito público'"[345]. Especialmente nessa ideia de *virtù* coletiva e na apropriação exemplar que Arendt faz do conceito que acreditamos residir um forte indício para compreendermos a pertinência de pensarmos a importância das instituições públicas para Arendt como o amanhã da fundação, ou seja, a preservação daquilo que fora iniciado.

Deste percurso pela obra de Maquiavel temos que: se em *O príncipe* a abordagem do autor parece visar esclarecer a compreensão da *virtù* enquanto componente individual – sem com isso confundir a *virtù* como um catálogo das virtudes antigas e modernas tal como são entendidas no senso comum[346], já nos *Discorsi*, o autor potencializa a força e a importância da *virtù* enquanto componentes do corpo político[347]. Sintetizamos essas ideias então nos elementos: (i) da importância da *virtù* para a renovação das instituições do corpo político ou religioso; (ii) a relação entre as ações de *virtù* e a glória pessoal; (iii) a compreensão republicana de *virtù* como "espírito público" e "ação coletiva" e iv) a independência do conceito de *virtù*

---

[342] Ibid., p. 302.

[343] Passa necessariamente e talvez primordialmente, mas não exclusivamente, como nos esclarece Newton Bignotto. Este comentador afirma que "[...] ele [Maquiavel] não deixa de nos lembrar, no vigésimo nono capítulo, que a mudança faz parte da ordem do mundo e, portanto, que é razoável esperarmos que também as coisas humanas estejam submetidas à mesma lei. Com isso ele nos mostra que, se podemos pensar a 'fortuna' como o negativo da 'virtù', isso não quer dizer que possuamos um domínio perfeito do tempo e que possamos escapar de suas garras. [...] Assim, Maquiavel alerta-nos para o fato de que podemos opor alguma resistência à 'fortuna', mas não descartá-la em nome de um saber positivo qualquer [...]" (BIGNOTTO, op. cit., 1991, p. 152, acréscimo nosso).

[344] Cf. MAQUIAVEL, op. cit., 2007, p. 304.

[345] SKINNER, Quentin. **Maquiavel.** Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 65.

[346] Cf. LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política.** Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 149.

[347] Sobre esse ponto, Newton Bignotto faz a comparação da ação militar como uma "pessoa coletiva", no sentido de que nas Repúblicas há atores que agem "[...] em nome de suas instituições e que por isso mesmo pode esperar uma certa continuidade em seus atos [...]" (BIGNOTTO, op. cit., 1991, p. 153). Sobre essa noção de "pessoa coletiva", Bignotto esclarece que o uso do termo significa que é "[...] possível agir na cidade com meios que são fruto da associação dos homens, ou dito de outra forma, que é possível falar de uma 'virtù' coletiva, que acompanha a ação dos atores republicanos [...]" (Ibidem.). Esses elementos e esclarecimentos permitem afirmar que em Maquiavel se pode localizar uma "*virtù* republicana".

frente aos padrões morais vigentes. Nisso, acreditamos que se torna mais claras as implicações institucionais da indicação de Arendt da *virtù* maquiaveliana como sendo a melhor expressão daquilo que ela compreende como a liberdade.

A potencialidade desse elo reaparece com igual singularidade quando a autora se debruça sobre o tema da fundação da liberdade nas revoluções. Arendt afirma que "[...] o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início"[348]. Para nossa pensadora, as revoluções modernas trazem novamente para o palco dos assuntos humanos o fenômeno da liberdade, distinguindo-o de uma expressão interior que esse conceito havia ganhado ao longo da tradição[349]. Essa liberdade, em sentido originário, fora vivenciada através da experiência fulcral da natalidade na modernidade: a instauração de novos começos, uma vez que "apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução"[350].

A liberdade empregada pelos homens da revolução[351] se distingue frontalmente da liberdade pensada pela tradição pós-platônica e, de modo específico, daquela pensada pelo filósofo cristão Agostinho, e aproxima-se abundantemente do conceito de *virtù* descrito nas obras de Maquiavel. Essa diferença de percepções era expressa também pelos revolucionários, por exemplo, no termo "liberdade pública"[352], que queria realçar ainda mais a concepção de liberdade não como a capacidade interior da pessoa para escolher isto ou aquilo, mas como a possibilidade de agir no espaço público. A expressão liberdade pública poderia ser classificada na língua portuguesa como uma hipérbole, isto é, uma expressão utilizada para realçar mais

---

[348] SR, p. 57; OR, p. 29.

[349] "[...] o conceito de liberdade, que por muito tempo desapareceu de alguma forma das discussões políticas – quando se disse que a finalidade do governo não é a liberdade, mas o bem-estar do povo, a felicidade do maior número –, retornou ao centro da política, ainda que de uma maneira bastante oblíqua [...]. A *raison d'etre* da política é a liberdade, e sem ela a vida política não teria sentido" (ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade.** Org. Heloisa Starling; Trad. Virgínia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018c, p. 167. A partir daqui "ABF").

[350] SR, p. 63; OR, p. 34.

[351] Arendt, tal como a historiografia hegemônica de sua época, não faz o movimento de reconhecimento do papel das mulheres da revolução. Hoje já se reconhece a importância do papel desempenhado por mulheres no curso das revoluções, especialmente da revolução francesa. Nesse sentido, para saber mais sobre esse assunto, conferir: LANDES, Joan. **Women and the public sphere in the age of the French revolution.** New York: Cornell University Press, 1988.

[352] [...] terem utilizado o termo 'liberdade' com uma ênfase nova e quase desconhecida sobre a liberdade *pública*, sinal de que entendiam a liberdade como algo muito diferente do livre-arbítrio ou do livre-pensamento que os filósofos conheciam e discutiam desde Agostinho. Essa liberdade pública não era uma esfera interior na qual os homens podiam se refugiar à vontade, escapando às pressões do mundo, nem o *liberum arbitrium* que leva à vontade a escolher entre alternativas. A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos (SR, p. 169, grifo no original; OR, p. 124).

ainda o sentido da realidade pública que já era presente na autêntica noção de liberdade. É intrínseca à escolha desta concepção de liberdade a necessidade de instauração de uma nova configuração do espaço da relação entre os cidadãos e cidadãs.

Para Arendt, a relação entre a felicidade e a instituição de um novo corpo político é fundamental. Conforme a autora apresenta, a questão era se o novo corpo político, fruto da revolução "[...] constituiria uma esfera própria para a 'felicidade pública' de seus cidadãos, ou se ele teria sido concebido apenas para servir e assegurar a busca da felicidade privada de forma mais eficiente do que o regime anterior"[353]. Em vista disso, um dos desafios da Revolução Americana e Francesa pode ser descrito exatamente sobre o testamento institucional que ambas puderam dar, ou seja, a capacidade que tiveram ou não de preservarem os espaços para a ação.

Ao que nos parece, Hannah Arendt estava consciente dos elementos que compõem a reflexão de Maquiavel sobre a *virtù* quando fez a afirmação a que nos referimos anteriormente, de modo que a exposição sobre o tema da liberdade em seu pensamento serve para notar como a autora se apropria do pensamento de Maquiavel e o constitui como uma companhia para pensar as experiências do presente.

O primeiro elemento (a glória) reaparece em Arendt quando a autora vai ao poeta Homero[354] para explicitar os elementos que compõem a dignidade do agir político. Esse agir alcança dignidade e garante a imortalidade (na linguagem de Arendt), e a glória (nos termos de Maquiavel), somente na medida em que ele é testemunhado pelos demais cidadãos. É a própria Arendt que interpreta o conceito de glória como unido ao do aparecimento e imortalidade. Segundo ela, "a glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros vêem e onde eu sou visto"[355]. Arendt, ao se apropriar desse elemento da *virtù* de Maquiavel, é como se afirmasse que "[...] a *virtù* é um modo peculiar de aparecer no espaço público e como tal *requer testemunho*, não pode dispensar um expectador"[356].

O segundo elemento (a *virtù* como "ação coletiva") é reapropriado por Arendt mais explicitamente quando aparece o tema da revolução, da ação em conjunto e da felicidade pública. O tema da revolução e sua relação com a fundação do novo e a experiência da liberdade e felicidade pública aproximam de maneira ímpar Arendt e o pensador florentino. Nesse escopo, Arendt chama atenção para o fato de que Maquiavel "[...] foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro [...]"[357]. O empreendimento da

---

[353] ABF, p. 149.
[354] Cf. CH, p. 90; THC, p. 17.
[355] HPT, p. 24018
[356] ADVERSE, op. cit., 2008, p. 121, grifos do autor.
[357] SR, p. 65; OR, p. 36.

fundação, conforme vimos, é marcado pelo esforço coletivo de agir em concerto em vista da preservação da liberdade. O gosto pela felicidade pública que Arendt viu nos pais fundadores norte-americanos é similar àquele que Maquiavel viu na república romana.

A relação de Arendt com o tema da *virtù* e fortuna, por fim, também se dá na medida em que "[...] Arendt também se apoia em Maquiavel ao afirmar que a fundação envolve tanto a permanência como a mudança"[358]. Este é o terceiro elemento do conceito de *virtù* que nos parece importante para Arendt: a importância da *virtù* para a renovação das instituições. A ideia de Maquiavel de que a fundação envolve tanto a permanência como a mudança descreve bem aquilo que Arendt pensava sobre a fundação de um corpo político estável e duradouro que tivesse em seu seio espaços para preservação do próprio princípio que o gerou, e que não fora realizado ainda por nenhuma revolução. Nas palavras de Arendt, "no começo está sempre a fonte da liberdade. A tirania da razão não tem poder sobre esse começo, porque o princípio não é dedutível de sua lógica e porque a razão deve sempre pressupor o começo, a fim de fazer o trabalho necessário"[359].

Essa afirmação de Hannah Arendt recorda, inclusive, aquilo que foi explorado quando tratamos de Maquiavel e a renovação das instituições. Nesse cenário, a *virtù* consiste na capacidade de agir de modo a reviver o princípio de liberdade e *virtù*, sob o qual está assentado o corpo político. Em Arendt, a capacidade de instaurar o novo e de conferir-lhe durabilidade também está ligada à capacidade de manter vivo o espírito público. Assim entendemos que Arendt se inscreve em um campo temático inaugurado pelo conceito maquiaveliano de *virtù*, e que isso nos ajuda a demonstrar a importância que a autora dá ao tema da durabilidade do corpo político e suas instituições.

Estes elementos, que vão além do já mencionado nos cursos que estávamos trabalhando até então, servem para acentuar a importância que Arendt confere a Nicolau Maquiavel e como ela se apropria do pensamento do florentino e o reinterpreta a seu modo. Assim, percebemos que a breve menção que Arendt faz ao conceito de *virtù* de Maquiavel na conferência radiofônica de 1958, e que é posteriormente transformada no texto *O que é liberdade?*, contém mais significado do que aparenta inicialmente. O que fizemos aqui foi buscar explorar esse sentido oculto de um tema mencionado de maneira rápida por Arendt tanto nas obras públicas quanto em seus cursos. E esse tema nos liga diretamente aos tópicos seguintes abordados pela

---

[358] RUBIANO, Mariana de Matos. **Revolução em Hannah Arendt**: compreensão e história. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2016, p. 200.
[359] JP, Cah. VII, dec. 1951, n. 4, p. 178, tradução nossa.

filósofa na sua exposição sobre Maquiavel, a saber, a relação entre fundação, legislador e a violência.

2.1.3 Fundação e violência.

O tema da fundação ocupa em Arendt e Maquiavel um lugar de proeminência. Em sua conferência "Autoridade no século XX", de1956, a pensadora é taxativa ao dizer que "o único grande pensador político em cuja obra o conceito de fundação desempenha um papel central e decisivo é Maquiavel"[360]. Elivanda Silva resume bem a originalidade da percepção de Maquiavel em relação a esse tema, realçando que no florentino "a novidade consiste na compreensão de fundação como o primeiro momento que torna possível a instituição do corpo político"[361]. Isso significa que a instituição do novo corpo político não é precedida de um saber específico do legislador, mas que ela se realiza no ato fundante, isto é, a potencialidade para fundar um espaço estável e imorredouro está contida na própria ação de fundação, e não numa sabedoria que se localiza acima do terreno da vida ativa, como o era para a figura do legislador platônico.

Sobre a maneira como a ação dessa figura importante para o pensamento de Maquiavel se efetiva, Helton Adverse[362] entende que ela é pontual: "[...] ele funda ou refunda. Ela recorta a linha da história da república, mas com um objetivo determinado: colocá-la (ou trazê-la de volta) nos eixos. A *virtù* do legislador deve abrir caminho, então, para a *virtù* do povo"[363]. Se em Maquiavel, a fundação pode ser um empreendimento de um único indivíduo[364] (o legislador), a conservação e a durabilidade do corpo político fundado dependem de um empreendimento comum[365], da *virtù* do povo.

Nos cursos de 55 e 65, Arendt aborda esse tema tecendo um paralelo entre as duas principais obras de Maquiavel, buscando ver elementos comuns do papel da ascensão em *O príncipe* e da fundação em *Discursos*. Diz ela que:

> Ascensão e fundação têm em comum: o começo, o início de uma carreira, o início de um novo corpo político. [...] Ascender (*Condottieri*) e fundar têm em comum: a) tudo é permitido, e b) ambos indicam um começo. O "Príncipe" ensina como acender,

[360] PSC, p. 125; TWB, p. 89.
[361] SILVA, op. cit., p. 154.
[362] ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 51-125.
[363] Ibid., p. 106.
[364] "É por assim dizer uma regra geral a de que as repúblicas e os reinos que não receberam as suas leis de um único legislador, ao serem fundados ou durante alguma reforma fundamental que se tenha feito, não possam ser bem organizadas" (MAQUIAVEL, op. cit., 2007, p. 49).
[365] "Mas, como a vida de um príncipe não é duradoura, o Estado inevitavelmente se arruinará logo que lhe falte o apoio das suas virtudes. De onde se vê que os governos cuja sorte depende da sabedoria de um só homem têm curta duração, por que sua virtude se extingue com a vida do príncipe" (Ibid., p. 59).

> como fundar; os "Discursos" lidam não tanto com repúblicas em oposição a principados (ambas as obras realmente tratam de ambos), mas com a vida que continua após a ascensão e a fundação.[366]

A espontaneidade e a novidade do iniciar novos começos são, segundo Arendt, elementos comuns tanto à fundação quanto à ascensão no pensamento de Maquiavel, segundo Arendt. Entretanto, longe de significar uma concessão de Arendt a uma leitura puramente performática da fundação, a passagem acima é coroada pela sua compreensão de que em *Discursos* há uma preocupação com o dia seguinte à fundação, sobre como se pode prolongar aquilo que se inicia, ou seja, com a estabilidade da dimensão institucional fundada. É assim que o tema da aparência se liga ao da fundação, pois aparecer requer a preservação de um mundo público, um espaço compartilhado de maneira duradoura onde os cidadãos possam ver e ouvir uns aos outros.

Pensar sobre o espaço do aparecer é importante na medida em que se compreende a lição do florentino referente à questão de os sujeitos serem bons ou maus e qual o espaço na política para esse tema. Diz Arendt que para Maquiavel, "as pessoas (Disc. I, 58) geralmente são boas na privacidade, mas não podem mais se dar ao luxo disso ao ascender"[367]. Mais à frente ela retorna a esse tema para afirmar que "ser e aparência parecem ser a mesma coisa para todos os fins práticos. Apenas o que aparece é: O que não aparece, eu não sei. Por exemplo, e principalmente, intenções; não é necessário ter qualidades, mas parecer tê-las (Príncipe, capítulo 18)"[368], sempre destacando que isso é, obviamente, um critério puramente político para pensar terreno dos assuntos humanos.

Essa discussão está inteiramente conectada com a anterior, uma vez que, para Arendt, "os conceitos principais da ação política, aquilo que *virtù* e fortuna juntas alcançam, é a Glória, glória para um povo ou para o príncipe ou para quem estiver envolvido nos negócios do mundo"[369]. Arendt esclarece que em se tratando dessa *doxa* (glória), motivo pelo qual os cidadãos realizam grandes empreendimentos, ela "[...] brilha a partir de cada grande ação, empreendimento, por si mesma. Brilha intensamente. O homem aparece e se mostra"[370]. Isso reforça o princípio político básico de que em política devemos aparecer, ver e ser visto, ouvir e ser ouvido, uma vez que "a Glória é o auge da aparência e só é possível onde os outros veem e eu sou visto"[371].

---

[366] FMM, p. 23455-56, tradução nossa.
[367] FMM, p. 23456, tradução nossa.
[368] FMM, p. 23457, tradução nossa.
[369] HPT, p. 24018, tradução nossa.
[370] HPT, p. 24018, tradução nossa.
[371] HPT, p. 24018, tradução nossa.

Elivanda Silva oferece a leitura de que o conceito de glória que Arendt redescobre em Maquiavel torna-se "[...] um recurso utilizado por ambos para confirmar que a esfera dos assuntos públicos tem a ver com o extraordinário que acompanha cada ação e gesto humano ao longo do processo de fundação e instituição do novo"[372]. Acrescentamos ainda que assim como há um interesse de Arendt pela *virtù* do corpo político, há também o interesse de pensar a glória, esse aparecimento esplendoroso, também a partir do ponto de vista da ação coletiva extraordinária de fundar o novo, e não apenas do ponto de vista do indivíduo e da glória pessoal. Uma vez que "o conceito de glória está estreitamente associado ao de liberdade", pois ela "é proporcional ao grau de liberdade que resulta da ação"[373], e a liberdade fora descoberta pelos revolucionários como liberdade pública, também seria possível pensar numa glória coletiva, ou do coletivo a partir desse diálogo entre Maquiavel e Arendt? A nosso ver, isso ficará mais claro na medida em que avançarmos nessa exposição da interpretação de Arendt.

A essa altura do desenvolvimento dos cursos, Arendt retoma um debate que aparece primeiramente em *Journal de pensée* e posteriormente em *Sobre a Revolução.* Nos diários de Arendt encontramos uma nota inusitada que aproxima Maquiavel e Sócrates a partir do tema da aparência. Nessa nota[374], a pensadora consigna que para Sócrates o conselho é ser tal qual você gostaria de aparecer, enquanto para Maquiavel já não importa quem ou como tu és, pois o essencial é aparecer tal qual você deseja ser. Sem explicações, como são a maioria das notas dos diários, Arendt parece sugerir uma evolução na perspectiva do conceito do aparecer.

Essa ideia ressurge mais elaborada em *Sobre a revolução* quando discute as opiniões de Robespierre sobre a hipocrisia, esse vício do caráter moral que serviria para ocultar da luz pública os demais vícios dos indivíduos. Arendt põe a questão do porquê de tal vício ter se tornado o grande inimigo do "terror da virtude" do líder francês. Segundo ela, a resposta para esse dilema encontra-se, em última análise, "[...] no campo de um dos problemas metafísicos mais antigos de nossa tradição, o problema da relação entre ser e aparência, cujas implicações e perplexidades no que se refere à esfera política foram expostas e pensadas pelo menos desde Sócrates até Maquiavel"[375]. Arendt aborda esse problema do ser e aparência a partir de duas posições diametralmente opostas associadas a esses dois pensadores. Sócrates parte da crença incontestável na verdade da aparência ("Seja como deseja aparecer aos outros") e Maquiavel partiu do pressuposto da existência de um Ser transcendente ("Apareça como deseja ser").

---

[372] SILVA, op. cit., p. 97.
[373] ADVERSE, Helton. **Maquiavel – Política e Retórica**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009, p. 238-237.
[374] Cf. JP, Cah. XXI, mars 1955, n. 18, p. 713, tradução nossa.
[375] SR, p. 142; OR, p. 101.

Independente das diferenças entre ambos[376], o que ela deseja reter é que eles "[...] se incomodavam não com a mentira, e sim com o problema do crime oculto, isto é, com a possibilidade de uma ação criminosa que não tivesse sido testemunhada por ninguém [...]"[377], ou seja, com a capacidade de criação de um espaço testemunhal.

O modo como se realiza a fundação desse espaço também interessa a Arendt, e é por isso que ela se dedica a pensar o papel da violência na arbitrariedade que todo início comporta. Nas palavras da pensadora: "Maquiavel diz: Nada mais difícil de alcançar e mais incerto de sucesso. A violência corresponde a essa arbitrariedade, que está fora da razão e fora da persuasão"[378]. A expressão conceitual dessa arbitrariedade do iniciar novos começos está manifestada no dilema da relação entre meios e fins, essa antiga discussão que remete à questão de saber se seria a política apenas um meio para alcançar um fim não político: a boa vida.

O tema dos meios e fins aparece pela primeira vez na anotação 13 do Caderno I[379] em uma referência a um diálogo dela com seu esposo Henrich Blücher, e em seguida na anotação 23, na qual pensadora estabelece que "o mundo das coisas é um mundo de meios cujo fim é o homem, e em cada uma de suas partes, a categoria meio-fim, à qual toda produção está submetida, reina como resultado"[380], e a ação, ao contrário, não se deixa apreender na categoria por que não pode ter um fim determinado, pois "[...] no mundo da ação, tudo acontece instantaneamente, e o que é decisivo é apenas o que estou fazendo agora, imediatamente, e que modifica tudo a ponto de torná-lo irreconhecível"[381].

A nota seguinte, um tanto quanto ambígua, estabelece que é em face dessa compreensão de que a partir de Maquiavel tudo em política fora permitido para que se alcance a boa vida que passou-se a afirmar que "a política sempre foi o pressuposto da possibilidade do não político"[382]. Aqui será certamente o ponto onde Arendt mais se distanciará do florentino, pois, para ela, ele ainda preservava em seu pensamento rastros de algumas dessas ideias. Segundo Arendt, para sair dessa relação que Maquiavel não conseguiu sair, seria interessante "distinguir entre eu faço algo a fim de ..., e eu faço algo pelo bem de ..."[383]. Ela oferece como exemplo o

---

[376] E Arendt a sintetiza nos seguintes termos: "Para Maquiavel, o quem-é e o quem-aparece se mantêm separados, embora não no sentido socrático do dois-em-um da consciência moral e da consciência racional, e sim no sentido de que o quem-é pode aparecer em seu verdadeiro ser apenas diante de Deus; se o quem-é tenta aparecer diante dos homens na esfera das aparências terrenas, já corrompeu seu ser" (SR, p. 145; OR, p. 104).
[377] SR, p. 143; OR, p. 102.
[378] FMM, p. 23456, tradução nossa.
[379] JP, Cah. I, Juillet 1950, n. 13, p. 26, tradução nossa.
[380] JP, Cah. II, Dec. 1950, n. 23, p. 61, tradução nossa.
[381] JP, Cah. II, Dec. 1950, n. 23, p. 62, tradução nossa.
[382] JP, Cah. II, Dec. 1950, n. 23, p. 63, tradução nossa.
[383] HPT, p. 24022, tradução nossa.

sacrifício de uma árvore para a construção de uma mesa: "eu mato a árvore para fazer uma mesa, a mesa justifica a morte da árvore e organiza todos os meios para o fim da mesa. Mas eu faço a mesa e organizo esses meios pelo bem de viver mais confortavelmente, seja usando a mesa ou vendendo-a"[384].

Vale a pena citarmos integralmente a sequência argumentativa que Arendt desenvolve para relacionar essas ideias e exemplos com o problema de sabermos se a política tem um fim ou um sentido:

> Se eu digo: Qual é o fim da política [What is the end of politics], quero dizer para que temos política [of what do we have politic]? Nesse: Pelo bem de ... estava o significado da política. Se dizemos: a vida ou o mundo se tornaram sem sentido, dizemos: não sabemos pelo bem de que ... [we don't know for the sake of what], mesmo assim podemos muito bem saber: eu faço isso a fim de ... Maquiavel diz: O sucesso é o fim de toda ação, "do qual não há apelação" (não há último julgamento, tudo está sendo julgado aqui): mas o sucesso tem um "pelo bem de ..." e esse é o seu significado: esse significado é a Itália ou o Estado ou o reino do Secular ou o Mundo. O significado vem do mesmo mundo em que a política é conduzida. [...] O Significado ou Critério em Maquiavel é o Estado como lar da grandeza. O que é grandeza? Há alguma grandeza nas "ações e maneiras dos homens"? O problema com estas é que "ao contrário" daqueles que se destacam por seus méritos intrínsecos, que o tempo não pode acrescentar nem diminuir, os pensamentos que se referem às ações e maneiras dos homens ... (são tais que) não possuímos uma evidência manifesta. (Este é um trecho crucial.) A opinião de Platão é que essas não possuem mérito intrínseco, que, portanto, não se deve levá-las muito a sério; elas sempre precisam de algo pelo bem de ..., o que é o oposto do mérito intrínseco.[385]

O que Arendt realiza neste jogo de palavras é explorar a distinção que o próprio Maquiavel lhe oferece ("pelo bem de" x "a fim de") para sair do registro da tradição de desvalorização da vida política, a menção a Platão no final. Arendt tenta mostrar que a política é uma dessas realidades que está para além do par conceitual dos meios e fins. As ações realizadas nesse terreno, são julgadas pelo critério da grandeza, que em Maquiavel, consiste na capacidade de agregar "valor" à glória do Estado. Arendt assim opera conceitualmente elementos do próprio pensamento do florentino para apontar saídas que ela mesma desenvolverá posteriormente.

Mas a pensadora faz notar igualmente que, apesar desses elementos que potencialmente podem conduzir a uma saída para essa tendência de ver a política sob o prisma dos meios e fins, Maquiavel tem seu pensamento fortemente marcado pela violência[386]. A presença desse elemento era fruto do que Arendt definiu como o encontro do florentino com a perplexidade,

---

[384] HPT, p. 24022, tradução nossa.
[385] HPT, p. 24021, acréscimos e tradução nossa.
[386] Sobre o tema da violência em Arendt e Maquiavel, conferir: PANCERA, Carlo Gabriel K. Arendt e Maquiavel: fundação, violência e poder no pensamento republicano. **Argumentos – Revista de filosofia**. Ano 5, v. 9, Fortaleza: jan/jun 2013, pp. 140-153.

que consistia na tarefa da fundação, "[...] no estabelecimento de um novo início, que, enquanto tal, parecia exigir violência e violação, repetição, por assim dizer, do velho crime lendário (Rômulo matou Remo, Caim matou Abel) no início de toda história"[387].

A essa perplexidade típica do iniciar o novo, soma-se aquela oriunda da necessidade de legislar, ou seja, da tarefa de criar e constituir aos cidadãos em uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que conseguisse ocupar o lugar da velha autoridade absoluta conferida por Deus. É em face dessas perplexidades da descoberta da necessidade de empenhar-se em feitos tão grandiosos que até então estavam ligados diretamente às divindades que a violência se torna atrativa enquanto possível solução. À tarefa de legislar, Maquiavel recorreu para o que Locke definiu como o "apelo ao alto Céu" e diante da tarefa do novo início ele usou a violência para satisfazer sua "[...] vã esperança de conseguir encontrar alguma qualidade em certos homens capazes de se equiparar às qualidades que associamos ao divino"[388]. Para confirmar essa ideia, Arendt remonta a Cícero, para quem a fundação e conservação das cidades é onde os humanos mais se aproximam dos caminhos dos deuses[389], e sua influência em Maquiavel.

Essa grandeza típica do ato de fundar, a qual o florentino, segundo Arendt, utiliza como critério para compreender toda ação política, se manifesta oportunamente em duas ocasiões, a saber, num começo totalmente novo ou diante de um povo corrupto que por si só caminha para a sua ruína. "Em ambos os casos, você precisa de um Fundador. Um fundador só pode ser um homem: seja como Moisés ou Rômulo que matou Remo ou Caim que matou Abel, ou um ditador"[390]. Essa menção ao ditador, enquanto personificação dessa violência que Maquiavel admite estar ligada à fundação, faz eco a uma nota de 1951 dos *Diários* na qual ela afirma que o poder em Maquiavel se expressa pela convicção de que "para fundar alguma coisa, necessita-se da ditadura"[391], interpretando o livro I, capítulo 9 dos *Discursos*.

Assim, ao mesmo tempo em que explora as potencialidades e as originalidades do pensamento do florentino, Arendt também demarca um distanciamento que lhe dará a margem necessária para desenvolver ainda mais seu próprio pensamento, uma vez que isso já está sendo feito na medida em que ela o interpreta sem as pretensões de um comentador. Veremos isso ainda mais nítido no último elemento destacado em seus cursos, a saber, a questão de a novidade

---

[387] SR, p. 68; OR, p. 38.
[388] SR, p. 69. OR, p. 39.
[389] Cf. CÍCERO, Marco Túlio. **Da República.** Tradução de Amador Cisneiros. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2011, Livro I, n. VII, p. 15.
[390] HPT, p. 24022, tradução nossa.
[391] JP, Cah V, Août 1951, n. 25, p. 141, tradução nossa.

revolucionária ecoar algo da filosofia do florentino, que é também marcado pela ambiguidade de seu modo livre de dialogar com o escritor político Maquiavel.

2.1.4 A paternidade das revoluções

Arendt repete inúmeras vezes em textos sobre a revolução que Maquiavel pode ser considerado como "pai espiritual" da revolução. Tal alcunha se justifica pelo fato de encontrarmos no florentino tanto "[...] esse esforço consciente e apaixonado de reviver o espírito e as instituições da Antiguidade romana, que se tornou tão característico do pensamento político setecentista, como ainda mais importante nesse contexto é sua famosa insistência sobre o papel da violência no âmbito da política"[392]. Não iremos explorar aqui a história das revoluções conforme apresentadas por Arendt, mas registrar o esforço teórico que ela faz a fim de destacar a importância do pensamento de Maquiavel na compreensão dos fenômenos tipicamente modernos.

Maquiavel não utiliza o termo revolução, porém, Robespierre afirma, e Arendt concorda[393], que o plano da Revolução Francesa foi totalmente escrito nos livros de Maquiavel, especialmente naquilo que se refere à ideia fundamental de revolução que resultou dos acontecimentos, a saber, revolução como uma mudança radical. Sobre esse aspecto, Arendt faz uma observação hermenêutica interessante para nossos fins, pois faz notar que o florentino usa a ideia ciceroniana de *mutatio rerum* sob a pecha de uma *mutazioni del stato*. Vale notar, porém, que esse interesse principal de Maquiavel pelas incontáveis *mutazioni*, *variazioni* e *alterazioni*, que permeiam sua obra, pode levar os seus intérpretes a entenderem seu pensamento "como uma 'teoria da mudança política'"[394], quando na verdade o que interessava era exatamente o imutável, o invariável e o inalterável, em suma, o permanente e o duradouro. Segundo a pensadora, "o que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro"[395].

É curioso que em face da compreensão de que um momento que tende a ser visto primordialmente a partir do prisma dos fortes conflitos, Arendt estenda seu olhar para o aspecto da estabilidade, e encontra em Maquiavel, o pensador do conflito, uma companhia para tal empreendimento. Existem modos diferentes de explicar a maneira como o florentino absorve o conflito no projeto de estabilidade, e observá-los parece nos ajudar a compreender a afirmação

---

[392] SR, 66-67; OR, p. 37-38.
[393] SR, p. 66; OR, p. 37.
[394] SR, p. 65; OR, p. 36.
[395] SR, p. 65; OR, p. 36.

de Arendt que nos referimos acima. Ana Zagari, por exemplo, afirma que uma das novidades de Maquiavel é propor "[...] gerir o conflito, a divisão, a partir de uma figura claramente humana: o príncipe, em outras palavras, o Estado, um Estado que dure e possa, então, ser o que concentra a força militar e faz a lei"[396]. Esta intérprete da obra do florentino entende a lei como um afazer do Estado que se expressa na figura do legislador, o que, como veremos, Arendt parece não estar plenamente de acordo, pois tece algumas observações críticas em relação a essa percepção do papel do legislador.

Outra ideia, e esta mais próxima de Arendt, é aquela que abre margem, para conceber a lei e a institucionalidade não como elementos fornecidos pelo Estado para cercear o espaço da tensão e dos conflitos, mas como resultante dele, rejeitando todo tipo de apriorismo no campo político. Essa é, pois, a interpretação que Claude Lefort dá para a relação entre lei e conflitos na história de Roma contada por Maquiavel: "Longe de acreditar que boas leis, desde o início, permitiram a instituição de um Estado harmonioso e poderoso, e que os conflitos civis causaram sua decadência, ele coloca esses conflitos como a base da lei"[397], a grandeza de Roma resultou de suas divisões. A lição que o tema do conflito oferece a Maquiavel é que em um corpo político adequado para tal, uma República, o conflito alimenta o engajamento cívico e preserva a liberdade que possibilita a ação do humor dos grandes e do povo. A consequência disso, segundo Ames, é que "[...] o conflito impossível de ser superado de modo definitivo, pode unicamente ser regulado pelas estruturas institucionais que lhe dão vazão"[398]. Ao que nos parece, Arendt também enxerga com bons olhos essa possibilidade de pensar o institucional como permeável pelo conflito ao mesmo tempo em que lhe dá vazão e estabiliza o espaço da política.

Parece claro, assim como para Beatriz Porcel, que "sem dúvida, a heterotopia da obra maquiaveliana é uma convocatória que a desafia"[399], e esse desafio, como destaca Torres, centra-se não na "[...] dicotomia conflito-consenso (que, claro, não é equiparável àquela entre poder e violência), mas, antes, a tensão problemática – que em algumas ocasiões Arendt considera insolúvel – entre novidade e duração, inerente a toda fundação revolucionária"[400].

---

[396] ZAGARI, Ana. Maquiavel hoje: o conflito e a Lei. Trad. Lucas Morais. In: BRANCO, Guilherme Castelo; ADVERSE, Helton. **Clássicos e contemporâneos da filosofia política:** de Maquiavel a Antonio Negri**.** Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 12.

[397] LEFORT, Claude. Préface. In: MACHIAVEL, Nicolas. **Discours sur la première décade de Tite-Live**. Paris: Les Belles Lettres, 2022, p. 19.

[398] AMES, José L. Função do conflito sob um governo principesco: poder político e jogo de alianças em Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (Org.). **Filosofia política no Renascimento Italiano**. São Paulo: Annablume, 2013, p. 104.

[399] PROCEL, op. cit., p. 38.

[400] TORRES, op. cit., 2016, p. 136, tradução nossa.

Assim, o mais singular desse diálogo de Arendt com Maquiavel é a presença constante da preocupação com a estabilidade, e o olhar atento às possibilidades de pensar uma institucionalidade republicana do princípio de comunhão entre estabilidade e espontaneidade. Sobre Maquiavel ter colocado o conflito e a luta na origem do poder social, Arendt afirma que com isso "[...] ele não quis dizer que o acordo fosse impossível, ele queria sublinhar a condição para um poder que não seja uma burla, e que é a participação numa situação comum"[401], vale também para pensarmos a institucionalidade não como cerceamento do espaço da política.

2.2 Montesquieu e as formas de governo

O segundo autor classificado como escritor político dentre os dez pensadores que Arendt seleciona para apresentar em seus dois cursos é Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu (1689-1755). Este pensador das formas de governo torna-se importante para o trabalho de Hannah Arendt no imediato pós-publicação da primeira edição de *Origens do totalitarismo* em 1951, a partir da sua busca por tornar ainda mais clara a novidade totalitária enquanto uma nova forma de governo. O diálogo de Arendt com Montesquieu é ainda menos explorado que o diálogo desta com Maquiavel, e a nosso juízo, isso está diretamente ligado à constante negação de uma preocupação arendtiana para com a dimensão institucional da política.

Dentre as interpretações dadas a esse diálogo, destacamos especialmente a de Anne Amiel[402] e Matías Sirczuk[403]. Este último explora especialmente a importância dos conceitos de lei e poder de Montesquieu para Arendt, pois, segundo ele, na originalidade desses conceitos do pensador é que Arendt localiza um modo de pensar a oposição entre regime livre e dominação capaz de transcender aos horizontes clássicos[404], o que, como veremos, se confirma na importância que Arendt atribui a esses conceitos quando apresenta a originalidade de Montesquieu. Além desse aspecto, a exposição de Sirczuk também tem o mérito de demonstrar que Arendt, pelo menos em dois temas, vai além de Montesquieu. O primeiro avanço seria que, para a pensadora, "os princípios de ação - e consequentemente as formas de governo – não podem ser reduzidos a três devido à capacidade humana de fazer surgir o novo"[405], e para dar conta dessa potencial diversidade, Arendt acrescenta a ideia de que "toda forma de organização política se baseia em alguma experiência fundamental do ser humano, experiências que, para

[401] DP, 303.
[402] AMIEL, Anne. Hannah Arendt letrice de Montesquieu. **Revue Montesquieu**. N. 2, s/l: 1998, p. 119-137.
[403] SIRCZUK, Matías. La pergunta por la *diferencia* de regimes en el pensamento arendtiano. **Lectora**. V. 20, s/l: 2014, p. 161-174.
[404] Ibid., p. 164, tradução nossa.
[405] Ibid., p. 167, tradução nossa

Arendt, são limitadas"[406]. O segundo ponto está ligado ao fato de que na época de Arendt o fio da tradição já havia se esfacelado de modo que ela "[...] se depara com modos de organização da vida em comum que dificilmente podem ser identificados com as formas de governo tradicionais"[407] expostas pelo pensador, o que a motiva a pensar outras formas de governo que correspondam às experiências da modernidade.

Anne Amiel, por sua vez, se concentra no fato de Arendt ter elegido Montesquieu como companhia para pensar as novas formas de institucionalidade modernas. Para ela, quando Arendt escolhe Montesquieu como apoio para pensar a novidade do fenômeno totalitário ela na verdade está reforçando seu antagonismo para com a tradição, o que faz da escolha por Montesquieu uma opção também de caráter metodológico, uma vez que "ela faz parte da recusa arendtiana de qualquer filosofia da história e do tipo de questionamento que isso implica"[408]. Nesse intento metodológico, Montesquieu lhe chama atenção pela "[...] capacidade de reler a tradição renovando-a; o que, por sua vez, permite reconectar-se a conceitos genuinamente políticos (particularmente relacionados a uma leitura desprovida de preconceitos da história romana não subordinada à leitura da polis)"[409]. A fim de sustentar tal leitura, Amiel percorre os textos onde Arendt afirma uma recusa à filosofia da história com objetivo de fazer notar a presença do diálogo da autora com Montesquieu nesses textos. Essa ideia de uma presença instrumental de Montesquieu é confirmada e reforçada por Pierre Bouretz em *Qu'appelle-t-on philosopher?*[410].

Seguindo a cronologia da obra de Arendt, vemos que a primeira aparição de Montesquieu se dá no *Journal de pensée* em setembro de 1951[411], logo após a publicação da primeira edição de *Origens do totalitarismo*. A partir dessa ocasião, Arendt usa o pensador como modo de explicar a Jaspers aquilo que Golo Mann havia definido como "uma abordagem exagerada"[412] da pensadora em relação aos fatos que compunham a parte do Imperialismo em seu livro. Em 1953 vem a público o texto "A grande tradição" (1953), onde Arendt já esboça essa sua leitura e a importância de Montesquieu. Nesse texto ela apresenta muitos dos elementos que irão compor seus cursos de 55 e 65[413]. No mesmo ano aparece "Sobre a natureza do

---

[406] Ibidem.
[407] Ibid., p. 168, tradução nossa.
[408] AMIEL, op. cit., 1998, p. 123, tradução nossa.
[409] Ibid., p. 137, tradução nossa.
[410] Cf. BOURETZ, op. cit., 2006, p. 179, tradução nossa.
[411] Cf. JP, Cah. VI, sep. 1951, n. 11, p. 151, tradução nossa.
[412] CAJ, p. 253-256, tradução nossa.
[413] Tais como: a classificação de escritor político e não um filósofo, poder como dissociado da violência, os três ramos do governo como expressão das três principais atividades políticas dos cidadãos (elaborar leis, executar decisões e julgamento que acompanha as duas anteriores), a descoberta de que toda forma de governo possui uma

totalitarismo: uma tentativa de compreensão"[414], onde Arendt reconhece a importância do Montesquieu como ferramenta para compreender a novidade totalitária. Esse diálogo intenso com Montesquieu iniciado nos anos 50 acompanhará Arendt até o fim de sua vida, fazendo dele uma figura constante nas obras da pensadora.

Arendt repete de maneira sintética um elenco de três a quatro elementos nos quais consiste a importância de Montesquieu para pensar a política por si mesma. Em seu *Journal de pensée*, ela lista as contribuições que fazem do Barão de Montesquieu uma figura importante. Segundo essa nota sintética, três são as "grandezas" de Montesquieu: "1) em não definir a virtude como sendo o ato de se comandar a si mesmo, *etc*., e até mesmo sem qualquer relação consigo próprio; em reconhecer que o Plural como algo que é dado originariamente"[415], e aqui há uma clara referência à ideia platônica de que o bom governo da *polis* advém do filósofo porque é ele quem melhor governa sua alma, como exploramos no capítulo anterior; o segundo elemento consiste em "não considerar a política como comando, mas de certa forma como a maneira de estabelecer relações de comércio"[416], um elemento caro para pensarmos o modo como Arendt entende as formas de governo; e o terceiro é "não colocar o interesse como princípio da ação"[417].

No curso de 55 ela introduz Montesquieu falando da originalidade de sua escrita, que mesmo enquanto homem das letras escreve livre de três preconceitos típicos da tradição: "1. suas formas de governo não conhecem a distinção entre os governantes e os governados"[418], um dos principais elementos da tradição conforme descrito por Arendt; 2. Por livrar-se do par antagônico, governantes e governados, "[...] ele não precisa do princípio de autogoverno - governar sobre as paixões ou se comandar, como se fosse uma fera selvagem que precisa ser controlada"[419], e aqui aparece novamente a referência a Platão constante em seus Diários. E o terceiro é que "o princípio de ação não é o Interesse"[420]. Veremos esses elementos, ou virtudes da escrita de Montesquieu na medida em que percorrermos os conteúdos de seu pensamento.

---

natureza, mas também um princípio de ação, a compreensão das leis como fenômeno estabilizador, e a falha de Montesquieu em indicar o fundamento comum para a estrutura da ilegalidade e do medo como princípio das ações em tiranias (Cf. PSC, p. 85-87, 90; TWB, p. 51-53, 56).

[414] Cf. ARENDT, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo 1930-1954. Trad. Denise Bottman; Organização Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 347-380. ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: 1930-1954. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005, pp. 328-360. A partir daqui: "CmP" e "EU", respectivamente.

[415] JP, CAH XIV, mars 1953, n. 11, p. 356, tradução nossa.

[416] JP, CAH XIV, mars 1953, n. 11, p. 356, tradução nossa.

[417] JP, CAH XIV, mars 1953, n. 11, p. 356, tradução nossa.

[418] HPT, p. 24188, tradução nossa.

[419] HPT, p. 24188, tradução nossa.

[420] HPT, p. 24188, tradução nossa.

Em *From Machiavelli to Marx* (1965), Arendt acrescenta outros elementos a essa descrição da originalidade de Montesquieu. Se comparado aos seus contemporâneos, Montesquieu se destaca pelo fato de que em sua obra "não ouvimos mais falar de contrato social, lei natural, fim do governo e coisas do tipo. O poder é central, mas não como algo que se possui e, portanto, pode ser renunciado [...]"[421]. A consequência dessa mudança de registro que Montesquieu opera é que as formas de governo passam a ser entendidas como formas diversas de organização desse poder que se manifesta apenas quando os cidadãos vivem juntos. Nessa mesma página Arendt afirma que a obra mais importante deste escritor foi *Considerações sobre a Grandeza e a Decadência dos Romanos* (1734), onde se presentifica esses elementos do estilo de Montesquieu falar dos assuntos humanos.

Esse esforço de Arendt por reconhecer uma originalidade em Montesquieu deve ser visto à luz da afirmação segundo a qual em Montesquieu "[...] encontramos os primeiros presságios da catástrofe iminente não no sentido físico ou estritamente político, mas como ruptura iminente da continuidade da tradição"[422]. Em outras palavras, o esforço conceitual de inovação que o autor faz visando dar conta das experiências de seu próprio tempo que já escapam ao quadro conceitual da tradição, pressagiam, segundo Arendt, o fim da capacidade da tradição de nos conduzir através das experiências do mundo moderno. Esta ideia certamente confirma as leituras que viam em Montesquieu uma inspiração para Arendt pensar a novidade de seu próprio tempo.

Essa percepção é reforçada quando vemos que o primeiro elemento conceitual que Arendt explora na exposição do pensamento de Montesquieu é aquilo que ela classifica como a descoberta da sociedade como uma esfera distinta do público e do privado. A originalidade aqui consiste em compreender o surgimento dessa nova esfera de caráter semipúblico. Nas palavras de Arendt, "Montesquieu distingue claramente entre o público, onde os homens são cidadãos ou súditos e que é (ou deveria ser) dominado pelas leis; o âmbito privado, a família e o lar, que é dominado pelos costumes [*Customs*]; e o âmbito social, a esfera dos modos e maneiras [*manners]*"[423], e a posição que o pensador assume diante dessa nova esfera, é de crítica, segundo Arendt. Citando o capítulo VIII do livro VIII do *Espírito das leis*, onde o autor fala da corrupção das formas moderadas de governo (monarquia, aristocracia e república), em despotismo e como os costumes sozinhos são incapazes de evitar essa degeneração[424], Arendt

[421] FMM, p. 23481, tradução nossa.
[422] PdP, p. 85; PP, p. 40.
[423] FMM, p. 23482, tradução nossa.
[424] Cf. MONTESQUIEU. **Oeuvres complètes – tome II.** Paris: Gallimard, 1951.

consigna que, para Montesquieu, "a sociedade é capaz de minar tanto os costumes quanto às leis, e o resultado seria o despotismo"[425].

Cada uma dessas esferas diz respeito a um modo de entender o ser humano. Na esfera privada, Montesquieu concebe que o ser humano rege, enquanto nobre criatura, suas relações com base nos costumes e tradições. Enquanto na vida pública o ser humano se apresenta enquanto cidadão, "como um Ser político que deseja agir, atuando em conjunto, e para esse agir em conjunto os costumes não são suficientes. Ele precisa de outro guia"[426], e esse outro parâmetro será a lei em sua acepção relacional, como veremos a seguir. Sobre a nova esfera, a do social – e aqui Arendt usa social e sociedade como sinônimos[427] - o ser humano rege suas relações apenas pelas convenções sociais, os modos e maneiras convencionalmente pautados no interesse e na vaidade.

Arendt aponta que Montesquieu desenvolveu seu pensamento preocupando-se especialmente com as relações inerentes à esfera pública, e com isso não há como não notar aqui uma inspiração teórica para as críticas à vitória do *animal laborans* que aparecerão posteriormente em *A condição humana*. A preocupação de Montesquieu com a possível perda de validade das leis e dos costumes para gerir as relações entre os indivíduos fez com que ele se dedicasse a pensar a lei e as formas de organização do poder (princípios das formas de governos) a partir de outros paradigmas. É nesse sentido que o autor aparece para Arendt como aquele que mais de quarenta anos antes da Revolução "sabia muito bem que as bases em que se sustentavam a estruturas políticas no Ocidente estavam se corroendo lentamente"[428], e com isso Montesquieu temia o retorno do despotismo, receando que "[...] a liberdade morresse no único bastião que encontrara, pois acreditava convictamente que os usos, costumes e maneiras - em suma, *os mores* e a moralidade, tão importantes para a vida da sociedade e tão pouco aplicáveis no corpo político - logo desapareceriam em qualquer caso de emergência"[429]. É nesse quadro de interesses e peculiaridades que, segundo Arendt, se inserem as principais contribuições do pensador, as quais reconstruiremos a partir daqui.

2.2.1 Uma nova concepção de lei

Ao lado de sua descoberta da existência dos princípios que, tal qual as molas são para o relógio, fazem os governos funcionarem, Arendt acrescenta, e até prioriza, a (re)descoberta de

---

[425] FMM, p. 23482, tradução nossa.
[426] HPT, p. 24189, tradução nossa.
[427] Cf. ADVERSE, Helton. Hannah Arendt, o Social e a Sociedade (Civil). **Perspectivas**, v. 6, n. 2, S/l: 2021, p. 26-40.
[428] SR, p. 160; OR, p. 116-117.
[429] SR, p. 160; OR, p. 116-117.

outra concepção de lei. O pressuposto da importância da lei para Montesquieu é, segundo Arendt, "a noção subjacente de que o espaço entre os indivíduos é como um deserto, altamente perigoso, até que conexões e relacionamentos sejam estabelecidos. Sempre que tais relacionamentos existem, uma sociedade adequada é formada"[430], e sempre que as leis são abolidas, como no despotismo, esse espaço volta a ser um deserto. Essa relação entre despotismo e lei, e sua consequência antropológica e existencial, chama atenção de Arendt com bastante frequência, basta vermos, como lembra Pierre Bouretz[431], como a metáfora do deserto reaparece no debate de Arendt sobre a relação do Totalitarismo com a lei. No terceiro capítulo exploraremos melhor essa intuição arendtiana de que sem a lei, que é uma instituição, o deserto retorna.

A exposição de Arendt começa pela afirmação que abre o primeiro capítulo do Livro I de *O espírito das leis*, na qual o autor afirma que "as leis, na significação mais comum, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas: e, nesse sentido, todos os seres possuem suas leis"[432], bem como pelo elenco dos diferentes tipos de leis que Montesquieu faz no capítulo 1 do Livro XXVI (direito natural, direito divino, direito eclesiástico ou canônico, direitos das gentes, direito político geral e particular, direito de conquista, direito civil de cada sociedade e o direito doméstico)[433], a fim de trazer luz para a compreensão básica de que o direito surge onde há relação entre os indivíduos. De modo que, apenas para exemplificar, "se não houvesse lei divina, não haveria, por assim dizer, espaço entre Deus e o universo ou entre Deus e os homens; se não houvesse lei natural, as coisas na natureza estariam sem relação, etc"[434]. Sendo assim, a contribuição mais elementar de Montesquieu para Arendt é essa compreensão de que "as leis sempre unem uma pluralidade de coisas em um corpo único. A constituição de cada país possui leis diferentes, relações diferentes entre os homens que vivem nele como cidadãos"[435].

Antes, porém, cabe notar que Arendt dá a entender que aquilo que Montesquieu caracteriza como "espaço entre" pode existir inclusive na esfera privada, basta vermos que quando no primeiro capítulo do Livro XXVI ele elenca os diversos direitos – sinônimo de lei – aparece também o que ele chama de direito doméstico, que diz respeito à vida privada das famílias. Enquanto para Arendt as dinâmicas desse "espaço entre" são típicas da esfera pública,

---

[430] FMM, p. 23483, tradução nossa.
[431] Cf. BOURETZ, op. cit., 2006, p. 177, tradução nossa.
[432] MONTESQUIEU, op. cit., p. 232, tradução nossa.
[433] Ibid., p. 7512-751, tradução nossa.
[434] FMM, p. 23483, tradução nossa.
[435] FMM, p. 23483, tradução nossa.

pois uma de suas características é a dimensão da luminosidade do aparecer cuja esfera privada não comporta. Essa dificuldade de expressão conceitual que vemos constantemente na exposição que Arendt faz dos autores se dá pelo caráter dialógico que esses textos possuem, ou seja, pelo fato de que Arendt ao mesmo tempo em que busca expor a originalidade dos pensadores, também dialoga e constrói seu próprio modo de pensar o presente.

Retomando o percurso da exposição de Arendt, temos a percepção de que assim como há uma variedade de relações/conexões possíveis de serem formadas no espaço entre, também decorre que há uma variedade de formas de organização desse espaço de convívio entre os cidadãos. O "Espírito"[436] consiste nessa diferença entre as diversas conexões (as leis: cidadão; os costumes: homem; modos: sociedade)[437] que estão na origem dos vários tipos de leis. Essa relação entre espírito e lei informa e alimenta os juízos que ocorre no espaço entre, estes, devido à natureza desse espaço[438], podendo ser sempre apenas juízos relativos. Montesquieu aparece aqui como fundamentando a compreensão de que o justo e o injusto não são tanto "condicionados" pela época ou pelo lugar, mas sim dependem e permanecem acima de tudo ligados ao que está em sua origem: o espaço entre os cidadãos e cidadãs na convenção específica que eles elaboraram e garantiram para si mesmos. Essa intuição fundamental da relação entre a vida cotidiana com a qual o julgamento lida e a estrutura jurídico-normativa que estabelece as relações no espaço entre (a dimensão institucional), nos parece fundamental para Arendt, de modo que, como veremos na segunda parte desta tese, as instituições não são pensadas pela autora como elementos apartados do cotidiano dos assuntos humanos, pelo contrário, devem se deixar permear pelas demandas e pela novidade que surge no espaço da política.

O outro elemento da teoria das leis de Montesquieu que chama atenção de Arendt é o papel que ele confere ao direito na relação de pesos e contrapesos. Em uma nota do capítulo "Fundação I: *Constitutio libertatis*" de *Sobre a revolução*, Arendt comenta a célebre passagem de *O espírito das leis*: "para que não se possa abusar do poder, é necessário que, pela disposição das coisas, o poder detenha o poder"[439], e retoma os pontos que já foram apresentados nos cursos de 55 e 65. Mas o que é mais interessante nesse comentário é que Arendt faz a seguinte distinção hermenêutica: "À primeira vista, mesmo em Montesquieu isso parece significar apenas que o poder das leis deve refrear o poder dos homens. Mas essa primeira impressão é

[436] FMM, p. 23483, tradução nossa.
[437] HPT, p. 24188, tradução nossa.
[438] Diz Arendt: "Esse espaço intermediário é o espaço propriamente histórico-político, [...] e que, sendo assim, não pode fornecer mais do que normas relativas" (JP, Cah. VIII, jan. 1952, n. 5, p. 200, tradução nossa).
[439] MONTESQUIEU, op. cit., p. 395, tradução nossa.

enganosa [...]"[440], e assim o é, porque Montesquieu "[...] não fala de leis no sentido de ordens e normas impostas"[441], mas no sentido romano de estabelecer conexões. Isto significa que para a pensadora, Montesquieu não "limita" o poder através de um elemento fora da política, mas, ao contrário, põe na política a origem da estabilidade das relações de poder que ocorrem no "espaço entre".

Essa proeza de Montesquieu ecoa ainda mais claramente na afirmação de Arendt de que "[...] entre os teóricos pré-revolucionários, apenas Montesquieu jamais julgou necessário introduzir um absoluto, um poder divino ou despótico, na esfera política"[442], e isso, segundo ela, se dá graças a sua concepção de lei no sentido romano de *rapport*, relação, conexão. E, mesmo que haja na obra de Montesquieu menções ao criador do universo e ao direito natural, Arendt adverte que em nenhum momento essas leis religiosas, naturais ou canônicas constituem uma espécie de lei superior, e que "elas não passam de relações que existem e preservam diferentes esferas do ser"[443]. As leis, Arendt insiste, tal como exposto em seus cursos, são apenas aquilo que relacionam duas coisas e, portanto, relativas aos elementos (ao espírito) que a compõem. Dito em outros termos, o arranjo institucional legal é visto pelo pensador "[...] apenas como a estrutura dentro da qual as pessoas se movimentam e agem, como o fator estabilizador de alguma coisa que é viva por si mesma e se move sem necessariamente se desenvolver em uma direção prescrita, seja de ruína ou de progresso"[444].

A lição dessa abordagem de Montesquieu sobre as leis que chama atenção de Arendt, e que é a mais útil para nossa *démarche* – a saber, localizar e explicitar a importância da dimensão institucional na concepção política da pensadora –, é que as leis juntamente com as noções de natureza e princípio de governo dizem respeito "[...] à estrutura do governo como aquela que, em relativa permanência, abriga as circunstâncias e as ações em mudança dos homens mortais"[445]. Uma vez explicitado o elemento da lei, passemos à leitura que Arendt faz das contribuições de Montesquieu naquilo que se refere à teoria das formas de governo.

2.2.2 Natureza e princípio das formas de governo

Este tema certamente é aquele de maior destaque quando se fala da recepção da obra de Montesquieu, e como tal, ocupa também um lugar importante no diálogo de Arendt com este escritor político. No primeiro capítulo do Livro II de *O espírito das leis*, Montesquieu distingue

[440] SR, p. 368; OR, p. 302-303.
[441] SR, p. 368; OR, p. 302-303.
[442] SR, p. 244; OR, p. 188-189.
[443] SR, p. 244; OR, p. 188-189.
[444] PSC, p. 87; TWB, p. 53.
[445] PSC, p. 87; TWB, p. 53.

três tipos de governo (republicano, monárquico e despótico)[446] a partir de sua natureza (o poder é do povo em parte ou inteiro, de um só mas regido por leis fixas e estáveis, e de um só sem lei e sem regras fixas). Entretanto, a novidade consiste no fato de que para este, apenas a ideia de natureza não explica como as pessoas se movem no interior dessas formas de governo, sendo preciso então um novo elemento: a ideia de princípio. E assim, nas palavras de Montesquieu, "[...] sua natureza é aquilo que o faz ser como tal, e seu princípio é aquilo que o faz agir. Um é sua estrutura particular, e outro são as paixões humanas que as movem"[447].

A originalidade desse modo de compreender as formas de governo ocorre porque, como destaca Arendt em "A grande tradição" e posteriormente em seus cursos[448], desde Platão, todas as definições tradicionais da natureza dos vários tipos de governo basearam-se em dois pilares conceituais: lei e poder. O que diferenciava as várias formas de governar dependia da distribuição do poder entre todos, um ou alguns dos membros do povo. E o que era mais importante e mais consoante ao espírito do pensamento da tradição que julgamos ter demonstrado anteriormente, era que "os tipos de governo, enumerados de acordo com o princípio de poder, não mudavam em nenhum dos casos: havia sempre três formas básicas [...]; e as três perversões básicas correspondentes [....]"[449]. Contra essa concepção estática da organização dos modos de vida no espaço da política, "Montesquieu introduziu a história e o processo histórico em estruturas que – devendo sua existência ao pensamento grego – haviam sido originalmente concebidas como imóveis"[450].

Essa descoberta de Montesquieu surge, segundo Arendt, de sua preocupação com o fenômeno da ação como um elemento central de todo o âmbito da política, e assim sendo, tal dimensão não poderia ser corretamente compreendida em estruturas imóveis. Essa flexibilidade, sem renunciar à estabilidade, contribui para que Arendt expandisse a noção de princípio de ação de Montesquieu a fim de usá-la para compreender os modos tipicamente modernos de organização da vida na seara da política, manifestados especialmente no

---

[446] MONTESQUIEU, op. cit., p. 239, tradução nossa.
[447] Ibid., p. 250-251, tradução nossa.
[448] Nas anotações do curso de 1955 lemos: "Montesquieu: III, capítulo I: Estrutura do governo tradicionalmente determinada pela Lei e Poder: Poder nas mãos de Um, Poucos, Muitos: Esse poder é dúplice: a) limitado pelas leis e b) fazendo cumprir as leis. No segundo sentido: Violência (Execução). Não há princípio de movimento no Poder ou na Lei: Fora da Lei não há princípio, pois ela apenas limita, e o Poder em si não possui princípio (Preconceito contra o poder justificado em certa medida, portanto.) De onde vem o movimento? Ele vem do fato de que dentro dessa estrutura construída sobre a lei e o Poder: os homens se movem. Ele busca a 'mola que dá corda ao relógio" (HPT, p. 24191, tradução nossa).
[449] PSC, p. 77; TWB, p. 43.
[450] PSC, p. 87; TWB, p. 53.

totalitarismo como uma nova forma de governo e no desafio das revoluções em direção à instauração do novo, como veremos na segunda parte deste trabalho.

Além de descobrir esses princípios como "molas" que impulsionam o movimento, para Montesquieu eles também informam o juízo com critérios por meio dos quais as ações dos cidadãos podem ser avaliadas[451]. Em síntese, é "[...] a virtude, que inspira as ações numa república; a honra, que inspira os súditos de uma monarquia; e o medo, que guia as ações numa tirania, a saber: o medo que os súditos têm do tirano e dos outros súditos e o medo que o tirano tem dos súditos"[452]. Porém, esses princípios não podem ser confundidos com motivações psicológicas individuais, uma vez que sua origem é no mundo comum estabelecido no espaço entre, ou seja, sua origem primeira não é o indivíduo, mas a vida da cidade. E da mesma maneira, o fato de que o princípio numa república seja a virtude não significa que em uma monarquia não se saiba o que é virtude ou não haja cidadãos virtuosos, mas sim que "[...] a esfera público-política se inspira numa ou noutra, de modo que a honra numa república e a virtude numa monarquia se tornam assunto mais ou menos privado"[453].

Esse caráter não psicológico que Arendt destaca nos princípios de ação liga-se com o fato de que ela adiciona aos critérios da teoria das formas de governo de Montesquieu a categoria da experiência fonte. Segundo Arendt "as três formas de governo de Montesquieu correspondem a ter experiências que figuram originalmente nos gregos (não nos teoremas dos filósofos). A *Basileia* repousa na promessa; a *Polis* repousa na lei; a *Turannis* repousa na vontade de um único sobre todos os outros"[454]. Na segunda parte desta tese partiremos justamente da ideia de que na origem de todo arranjo institucional está uma experiência fundamental de onde emerge um princípio e a natureza do governo, para investigarmos os momentos específicos em que brilha a preocupação de Arendt com formas institucionais de organização do mundo comum.

Retornando à exposição da experiência fonte e seu elo com as formas de governo, há aqui uma série de comentários sobre a república que certamente contribuem para a compreensão do que seria o republicanismo arendtiano. Diz Arendt que "a experiência fundamental da igualdade encontra expressão política adequada nas leis republicanas, ao passo que o amor por ela, chamado virtude, inspira as ações nas repúblicas"[455], não sendo isso uma exclusividade visto que mesmo a experiência fundamental da monarquia (a distinção) relaciona-se com a

[451] Cf. FMM, p. 23485, tradução nossa.
[452] PdP, p. 112; PP, p. 65.
[453] PdP, p. 112; PP, p. 65.
[454] JP, Cah. XIX, avr. 1953, n. 25, p. 367, tradução nossa.
[455] PdP, p. 114; PP, p. 66.

igualdade. Isto é verdade para Arendt porque a experiência fundamental da singularidade só pode vir à tona uma vez que se reconheçam os elementos comuns entre os cidadãos e, assim, possa-se "medir" a singularidade daquele que aparece na esfera pública[456].

A igualdade assume assim um papel único na teoria de Arendt, uma vez que a despeito da forma institucional que venha tomar o corpo político (república ou monarquia), essa noção seguirá sendo um critério para a compreensão das relações que se estabelecem no mundo comum. Isso está ligado mais ontologicamente ao fato de que, para Arendt, a condição humana fundamental é "não estar sozinho, mas entre meus iguais"[457], porém, chama atenção de Arendt o fato de que Montesquieu define a virtude como amor à igualdade e a honra como amor à distinção, mas não oferece nenhuma definição para o medo enquanto princípio. Como Arendt faz notar, o pensador dedica um esforço para demonstrar as variações ou gradações do aparecimento da honra e da virtude nos diversos tipos de repúblicas ou monarquias, mas passa ao largo de um desenvolvimento consistente sobre o medo no despotismo[458].

Ela mesma oferece uma resposta para explicar os motivos pelos quais o medo como princípio não teria sido explorado por Montesquieu. A razão dessa suposta lacuna se dá pelo fato de que ele, assim "[...] como toda a tradição, não pensava na tirania como um autêntico corpo político"[459]. Nessa constatação reside o impulso arendtiano para comprovar a novidade totalitária enquanto forma de governo, demonstrando que mesmo as categorias de Montesquieu não explicam completamente essa novidade do mundo moderno. O *insights* do pensador, especialmente essa percepção de que o medo "[...] tem uma estreita ligação com a experiência fundamental de falta de poder que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir"[460], são apropriados e reinterpretados à luz dos eventos vivenciado por Arendt e manifestam o fato de que o medo é na verdade um princípio antipolítico dentro do mundo comum. Um princípio que em vez de gerar uma ação autêntica, na verdade paralisa e emudece a espontaneidade dos cidadãos, restando-lhes apenas o movimento automatizado do comportamento.

É em face desta paralisia que Montesquieu, ao contrário de Hobbes que fez do medo o princípio fundamental do seu Leviatã como Arendt lembra[461], acreditava que um corpo político baseado no medo não poderia sobreviver, pois uma institucionalidade destinada à imobilidade

---

[456] PdP, p. 115; PP, p. 67.
[457] HPT, p. 24192, tradução nossa.
[458] Cf. HPT, p. 24191, tradução nossa.
[459] PdP, p. 116; PP, 68.
[460] PdP, p. 116; PP, 68.
[461] HPT, p. 24193, tradução nossa.

carrega em si mesma o germe da sua própria destruição. Essas ideias abrem o campo das formas de governo para a inovadora compreensão arendtiana de que podem existir algumas formas de governos que se assentam em experiências autenticamente humanas (desesperança da ação e da impotência do ser humano), mas são essencialmente antipolíticas, tais como o totalitarismo. E nesses casos, Arendt prefere falar de um princípio de movimento[462], e não de ação, visto que a institucionalidade dessas formas de governo visa exatamente eliminar a ação, pelo comportamento automatizado.

Alguns dos intérpretes de Arendt veem ecos dessa estrutura do pensamento de Montesquieu em momentos diversos de sua obra. Sylvie Courtine-Denamy, por exemplo, diz que diante dos horrores do totalitarismo e da compreensão arendtiana de que os sentimentos de compaixão e piedade não podem ser retidos no mundo público, a pensadora então se perguntava "[...] o que fazer para manter a humanidade no mundo, que resposta oferecer ao mal e ao totalitarismo? Hannah Arendt procurava um *princípio* [...]"[463], a exemplo de Montesquieu. Ocorre que para Courtine-Denamy, Arendt procurava um princípio "[...] independente do calor apaixonado dos párias e dos perseguidos, que os fecha para o mundo, o princípio capaz de inspirar uma ação plural que concede poder sobre o mundo enquanto o humaniza, esse amor diferente tem o nome de *philia*, amizade"[464]. Jon Nixon, por sua vez, em *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* (2015) vai além nas consequências desse princípio da amizade que Courtine-Denamy afirma ser aquele que move o mundo político na perspectiva de Arendt. Para este intérprete, a descoberta desse outro princípio, a amizade, é a maior contribuição de Arendt para a tradição republicana[465].

Não pretendemos neste momento explorar as mais variadas menções de Arendt a um princípio que guie a vida política, apesar de reconhecermos a potencialidade que as ideias de amizade e o amor ao mundo possuem para exercer essa função no republicanismo arendtiano. Por ora queremos apenas destacar o modo como alguns dos intérpretes de Arendt enxergam ecos do seu diálogo com Montesquieu. Mais importante ainda é perceber como Arendt vê neste

---

[462] HPT, p. 24193, tradução nossa.
[463] COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Trois femmes dans des sombres temps:** Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil. Paris: Ed Albin Michel, 2002, p. 323, grifos no original.
[464] Ibid., p. 325, tradução nossa.
[465] Cf. NIXON, Jon. **Hannah Arendt and the Politics of Friendship.** London, New York: Bloomsbury Academic, 2015, p. 175. Partindo de uma leitura mais sobre o papel existencial da amizade na vida de Arendt (Cf. Ibid., p. 46) e se encaminhando para a percepção conceitual da amizade no pensamento de Arendt, Nixon afirma que "sem a amizade - ou algo muito semelhante a ela - o mundo, como Arendt o entendia, seria impensável e inviável" (Ibid., p. 189, tradução nossa). A amizade seria o princípio que move e alimenta a existência do terreno comum, o espaço entre os cidadãos, a República da amizade, na perspectiva de Arendt.

autor uma compreensão adequada da relação entre princípios que inspiram/motivam os cidadãos a agirem e a estabilidade necessária para o corpo político.

Em *Sobre a Revolução*[466], por exemplo, quando se detém a pensar sobre as paixões e a virtude na política (o princípio de ação numa república), Arendt realiza uma clara distinção entre os modos de Robespierre e Montesquieu compreenderem a virtude, que serve para ilustrar essa relação entre movimento e estabilidade. Nas palavras da autora, "em termos políticos, pode-se dizer que o mal da virtude de Robespierre consistia em não aceitar nenhum limite. Na grande percepção de Montesquieu, de que mesmo a virtude deve ter seus limites, ele veria apenas a máxima de um coração empedernido"[467]. A virtude, enquanto princípio político, para Robespierre, segundo Arendt, estava assentada na piedade diante do "oceano de sofrimento ao seu redor e o mar encapelado de emoções dentro de si"[468]. A ilimitabilidade da piedade se dá na medida em que ela tende a acompanhar o ilimitado sofrimento da multidão. Em contraposição, Arendt elege a solidariedade como sendo um princípio que se relaciona de maneira mais saudável com os princípios de ação de um corpo político. Para ela, a solidariedade, "[...] mesmo que seja despertada pelo sofrimento, não se guia por ele, e abrange não só os fracos e os pobres como também os fortes e os ricos;"[469]. Essa maneira de utilizar o pensamento de Montesquieu para criticar um princípio de ação ilimitado, reforça a nossa tese de que ao se aproximar dos escritores políticos, Arendt visava estabelecer outra compreensão sobre a dimensão institucional da política, capaz de compreender a coexistência entre a estabilidade e a espontaneidade.

Contudo, o momento em que melhor se expressa a concretização dessas apropriações e diálogos de Arendt com Montesquieu é, como veremos na segunda parte desta pesquisa, em sua tentativa de compreender o que se passou de novidade no totalitarismo, mais

[466] Cf. SR, p. 126ss; OR, p. 88ss.
[467] SR, p. 129; OR, p. 132.
[468] SR, p. 129; OR, p. 132.
[469] SR, p. 127; OR, p. 87.

especificamente no texto "Ideologia e terror"[470]. Conforme Sophie Schulze[471], a percepção da novidade que traz o totalitarismo para a esfera da teoria das formas de governo não é uma exclusividade da *démarche* arendtiana. A comentadora faz perceber que Mussolini já havia definido essa nova forma como "Estado total", Franz Neumann como "Béhémoth", Carl Schmitt como "Estado tripartite" e Ernest Frankel como "Estado dual". A originalidade de Arendt reside em seu método e nos resultados, e isso se deve graças ao uso que ela faz da teoria das formas de governo de Montesquieu.

O diálogo e a exposição de Arendt sobre Montesquieu não se encerram na sua contribuição à teoria das formas de governo, mas vai além. Por ocasião do processo de solicitação da cidadania americana, Arendt relata em carta a Jaspers em setembro de 1951[472] que se debruçou por um tempo na história constitucional americana, onde se deparou com a influência de Montesquieu nos pais fundadores. No tópico que segue exploraremos essa outra presença do diálogo de Arendt com Montesquieu, agora a partir da originalidade do conceito de poder e da influência deste nas revoluções.

2.2.3 A descoberta do poder e as revoluções

Ao lado da descoberta de que toda forma de governo possui um princípio de ação/movimento, Arendt acrescenta que outra contribuição de Montesquieu reside na sua reflexão sobre a natureza do poder: "apenas 'o poder detém o poder' e o poder pode ser dividido sem se enfraquecer – divisão (não separação) dos poderes"[473]. Essa intuição básica é potencializada na crítica de Arendt ao Estado-nação e ao tema da soberania, como vemos já em uma de suas notas do *Journal de pensée* na qual ela afirma que compreender o fato de que a potência pode ser controlada e dividida sem que com isso ela seja diminuída, significa dizer

---

[470] Pierre Bouretz (op. cit., 2006), demonstra como em abril de 1952, estando em Paris, Arendt em cartas e no *Denktagebuch* aparecem às primeiras menções de um projeto de construção de um texto sobre ideologia e terror (p. 154-155). Martini Leibovici (LEIBOVICI, Hannah. **Hannah Arendt.** Paris: Desclée de Brouwer, 2000, p. 104) data de 1951 o início da busca arendtiana por clarificar a noção de "regime totalitário", mas nos parece mais provável que o texto tenha seguido a busca por uma primeira escrita de "Ideologia e terror", e então retomando as leituras de Montesquieu de 1951, deu acabamento ao texto que hoje conhecemos como último capítulo de *Origens do Totalitarismo*. Bouretz menciona uma carta de Arendt a Kurt Blumenfeld (06 de agosto de 1952) onde ela afirma "Em breve, ou seja, em alguns meses, enviarei a você um ensaio sobre Ideologia e Terror (dupla coação) que, para o Mélanges em homenagem a Jaspers, extrai de um tratado bastante extenso, um pouco no estilo filosófico, e onde você verá que, com um pé, aterrissarei em Montesquieu e com o outro me ancorarei em meu bom velho Agostinho" (BOURETZ, op. cit., 2006, p. 156). No fim das contas, "Ideologia e terror" aparecerá em 1953 em homenagem a Jaspers (*Offener Horizont: Festschrift für Karl* Jaspers), em 1955 na edição alemã (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*), e depois em 1958 na segunda edição de *Origens do Totalitarismo* com um epílogo referente à Revolução Húngara.

[471] Cf. SCHULZE, Sophie. **Hannah Arendt, les juristes et le totalitarisme:** retour sur les sources juridiques d'un concept philosophique. Paris: Éditions Kimé, 2020, p. 189-210.

[472] Cf. CAJ, p. 252, tradução nossa.

[473] FMM, p. 23483, tradução nossa.

"[...] que a soberania não consiste, em primeiro lugar, em uma determinação do poder. O poder não é um fenômeno da vontade, não é gerado pela vontade e não é, em primeiro lugar, o objeto da vontade"[474]. Pela ideia de o poder não ser gerado pela vontade, Arendt quer destacar justamente o fato de que ele não é algo de dentro dos cidadãos, mas do espaço entre, e nisso consiste a inovação de Montesquieu em face à tradição.

De acordo com a pensadora, na tradição o poder é concebido ora como fenômeno da Vontade (soberania) e ora como relacionado à violência. O que é comum nos dois casos é que a faculdade de agir é reservada a um só, onde "[...] só eu posso agir, mesmo contra todos: de acordo com as leis (monarquia constitucional) ou contra as leis (tirania). Apenas na Tirania temos o Governo pela Vontade [...]"[475]. O que, obviamente, contraria o princípio básico da política que é a pluralidade. Ainda aprofundando essas distinções, Arendt afirma que: i) uma das diferenças entre o poder e a violência é que esta última é tão indivisível quanto à ideia de soberania; ii) o poder surge apenas quando os cidadãos estão juntos, o que não ocorre em uma tirania e; iii) a grandeza ou pequenez do poder não pode ser medida em termos absolutos com pesos e medidas, uma vez que ele nunca é peremptório, mas sempre relativo, ligado à sua relação com os outros poderes, e portanto, o critério de avaliação é o quadro de relações entre os poderes[476].

A necessidade de divisão dos poderes que é mencionado repetidas vezes por Arendt em seus trabalhos, aparece no capítulo 4 do Livro XI[477] de *O espírito das leis*, onde Montesquieu afirma que mesmo a virtude necessita de limites e estes consistem em outras pessoas também serem virtuosas e razoáveis. Assim sendo, temos então que a razão limita a razão assim como o poder detém o poder. Uma vez entendido isso, Montesquieu então divide o poder em três ramos – legislativo, executivo e judiciário[478] – e que, segundo Arendt, na medida em que agem harmoniosamente, são capazes de estabelecer o espaço onde os seres humanos se movem e agem. Para Arendt os três ramos do governo são políticos, uma vez que expressam a divisão do poder "[...] entre aqueles que se preocupam com as próprias relações, aqueles que se movem dentro dessa rede e aqueles que as julgam"[479], consequentemente dizem respeito às três principais atividades da política: estabelecer e preservar o corpo político (Legislativo), a ação (Executivo), e julgamento (Judiciário)[480]. Aparentemente o que chama atenção de Arendt nessa

---

[474] JP, Cah VIII, fev. 1952, n. 7, p. 205-206, tradução nossa.
[475] HPT, p. 24189, tradução nossa.
[476] Cf. HPT, p. 24190, tradução nossa.
[477] MONTESQUIEU, op. cit., p. 395, tradução nossa.
[478] Ibid., p. 396-407, tradução nossa.
[479] HPT, p. 24189, tradução nossa.
[480] Cf. FMM, p. 23486.

abordagem de Montesquieu é o fato de que ele põe em termos teóricos justamente a possibilidade de pensar a dimensão institucional da política em termos políticos, sem cair no vício da tradição de impor uma limitação que cerceia a ação em vez de estabilizar o "espaço entre" a fim de promovê-la.

Arendt faz notar ainda que a descoberta da necessidade de separação dos poderes não é uma exclusividade de Montesquieu[481], uma vez que Locke já admitia uma divisão dentro do poder legislativo, assim como na Roma antiga se precisava de dois cônsules[482]. Porém, em *Sobre a revolução*, Arendt rejeita a teoria corrente de que essa visão estaria ligada a uma herança newtoniana que postulava uma compreensão de mundo em termos mecanicistas, pois para Arendt essa visão estaria na verdade mais próxima, mesmo que implicitamente, à discussão tradicional das formas mistas de governo, especialmente em Aristóteles e Políbio[483]. Se Montesquieu tinha conhecimento dessas fontes históricas do debate, ou se sua inspiração na Constituição inglesa seria fruto de uma interpretação correta, pouco importa para a pensadora. O essencial é que a descoberta de Montesquieu, diz Arendt:

> [...] se referia efetivamente à natureza do poder, e ela está em contradição tão flagrante com todas as ideias convencionais sobre o tema que quase caiu no esquecimento, mesmo tendo inspirado profundamente a fundação da república na América. A descoberta, sintetizada numa única frase, expõe o princípio esquecido que sustenta a estrutura dos poderes separados: apenas "o poder detém o poder" - isto é, cumpre acrescentar, sem o destruir, sem colocar a impotência no lugar do poder.[484]

Se a descoberta da necessidade de dividir o poder não é exclusividade de Montesquieu, mas a influência que ele exerce na redescoberta dessa lição pelos revolucionários norte-americanos o é uma exclusividade. Para Arendt, o aperfeiçoamento e a aplicação da teoria da divisão dos poderes de Montesquieu que foi realizada por esses sujeitos da revolução – terem pensado a divisão dos poderes também em termos territoriais com o Federalismo[485] –, apesar de não ter desenvolvido uma influência primária no pensamento dos revolucionários europeus[486], é a expressão da possibilidade de se construir uma visão sobre a dimensão institucional da política que não resulte em colocar a impotência no lugar do poder. Se ela não desenvolveu com amplitude uma concepção própria de como isso ocorreria, sem dúvidas ela demonstrou os caminhos e diálogos por meio dos quais seria possível pensar a dimensão do institucional da política de maneira diversa.

---

[481] Cf. SR, p. 199; OR, p. 150.
[482] HPT, p. 24189-90, tradução nossa.
[483] Cf. SR, p. 199; OR, p. 150.
[484] SR, p. 200; OR, p. 151.
[485] Cf. HPT, p. 90.
[486] Cf. SR, p. 50-51; OR, p. 24.

A influência de Montesquieu para os revolucionários americanos, de acordo com Arendt, devia-se ao fato de que ele era o único dentre as fontes de seus conhecimentos políticos que defendia que poder e liberdade caminhavam juntos, ou seja, "[...] a liberdade política consistia não no eu-quero e sim no eu-posso, e que, portanto, a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade [...]"[487], e assim confirmava conceitualmente o que os revolucionários haviam experimentado na prática. Apesar desse elogio que Arendt faz a uma concepção de corpo político que colocasse em harmonia poder e liberdade, em alguns momentos, ela sinaliza um limite conceitual que alcança Montesquieu, o que poderíamos chamar de uma filiação do pensador ao seu próprio tempo.

Em "Liberdade e política, uma palestra" (1960), ela afirma que em alguns momentos o autor identifica liberdade com segurança, o que estaria diretamente ligado à posição comum que define a liberdade como uma libertação da política, mesmo que em Montesquieu essa opinião seja menos forte do que em Hobbes e Espinosa[488]. Esse limite de Montesquieu expressa, segundo Arendt, o quanto é difícil pensar uma autêntica liberdade política dentro do arcabouço conceitual da tradição. Na tentativa de realizar essa empreitada, Montesquieu distingue entre liberdade filosófica e liberdade política, na qual a perspectiva "[...] filosófica só requer da liberdade o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*) independentemente das circunstâncias do mundo ou da obtenção das metas que a verdade estabelece para si mesma"[489], e a política "[...] ao contrário, é a segurança (*la liberté politique consiste dans la sûreté*) que nem sempre existe em todas as ocasiões e em todos os lugares, apenas em comunidades políticas regidas pelas leis"[490]. Arendt julga que esse arranjo conceitual de Montesquieu soa como se a liberdade política fosse uma extensão da filosófica, uma vez que para alcançar a primeira, era necessário cultivar a segunda, o que, para Arendt, significava ainda um eco da tradição filosófica do livre-arbítrio.

Podemos ver nessa ideia de liberdade também algo que fortalece a interpretação de que Montesquieu seria um autor liberal, mas que ao mesmo tempo nos ajuda a compreender o afastamento de Arendt dessa corrente de pensamento, uma vez que é justamente esse um dos aspectos que ela escolhe para marcar sua distância em relação a Montesquieu. Thomas Pangle[491], por exemplo, enxerga que entre as diferentes práticas e formas políticas que

---

[487] SR, p. 199; OR, p. 150.
[488] Cf. PSC, 264; TWB, p. 221-222.
[489] PSC, p. 276; TWB, p. 233.
[490] PSC, p. 277; TWB, p. 234.
[491] Cf. PANGLE, Thomas. **Montesquieu 's Philosophy of Liberalism:** A Commentary on The Spirit of the Laws. Chicago and Londres: The University of Chicago Press, 1973, p. 175.

Montesquieu analisa, ele faz sempre a escolha dos valores liberais modernos, ou seja, a segurança dos indivíduos, a livre busca por cada um de seus objetivos, em suma, os princípios da Inglaterra moderna, a nova Atenas. Outro elemento explorado para justificar essa definição de Montesquieu como liberal, é o papel dos livros XIX a XXIII sobre o comércio em *O Espírito das leis*. Albert Hirschman[492], ao analisar o lugar desse tratado sobre o comércio na obra de Montesquieu, chega à conclusão de que, para ele, o comércio é uma maneira de opor os interesses às paixões dos governantes, e reduzir assim a possibilidade de um exercício arbitrário do poder em relação à economia. É o que pensa também Bernard Manin[493] ao afirmar que o comércio para o autor também exerce o papel de humanizar as sociedades ao colocá-las em contato umas com as outras, fazendo com que percebam a relatividade e a contingência de seus costumes e instituições individuais, abrindo assim caminho para o universal e promovendo o desenvolvimento das artes e do pensamento.

Entretanto, Arendt entende que o interesse dos revolucionários pela obra de Montesquieu não estava alicerçado na preocupação com o comércio ou com a salvaguarda das liberdades civis, mas com a constituição do poder[494]. E, principalmente, a contribuição que o pensador fornecia para a ideia de constituição não como uma negação ou limitação do poder e da ação política. Além do conteúdo, a forma como Arendt interpreta a teoria das formas de governo, o conceito de lei, poder e liberdade em Montesquieu também dizem algo sobre sua preocupação com a ideia de estabilizar sem limitar/cercear.

Segundo Charles Eisenmann[495], a teoria de Montesquieu apresentada em *O espírito das leis* produziu inúmeras interpretações, inclusive interpretações conflitantes, mas que podem ser sintetizadas em duas grandes tradições. Para este intérprete, podemos resumir essas leituras em dois grupos/tradições: uma amplamente difundida até o século XIX, cujas figuras proeminentes são os federalistas (Hamilton, Jay e Madison), Sieyès, Destutt de Tracy, Benjamin Constant e Laboulaye, e a outra desenvolvida no século XX e é representada por Jellinek e Laband na Alemanha, Esmein, Duguit, Carré de Malberg na França, ligados ao problema/tema do direito público.

Essa segunda tendência é definida como separatista, pois, segundo o comentador, estes intérpretes pensam que o essencial do pensamento de Montesquieu consiste na separação dos

---

[492] HIRSCHMAN, Albert. **The passions and the interests.** Princeton: Princeton University Press, 1977.
[493] MANIN, Bernard. Montesquieu et la politique moderne. In: SPECTOR, Céline; HOQUET, Thierry. **Lectures de l'Esprit des lois**. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 171-232.
[494] SR, p. 198; OR, p. 150.
[495] EISENMANN, Charles. La pensée constitutionnelle de Montesquieu. In: SPECTOR, Céline; HOQUET, Thierry. **Lectures de l'Esprit des lois.** Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 145-170.

poderes. A ênfase aqui deve ser dada justamente para a palavra "separação", evitada por Arendt quando se referia à teoria de Montesquieu. Em síntese, para esses teóricos do século XX, a constituição ideal do corpo político para Montesquieu seria estabelecer para o Estado três órgãos que fossem "1° compostos por elementos completamente diferentes; 2° encarregados cada um do exercício de um dos três poderes do Estado; 3° imunes a qualquer influência mútua; 4° sem qualquer relação ou comunicação entre si"[496]. Não podemos afirmar categoricamente que Arendt tinha conhecimento dessa interpretação, mas nos parece claro que ao rejeitar definir a divisão dos poderes em termos de separação[497], era exatamente dessa ideia acima descrita que Arendt queria afastar-se.

A outra tendência que Eisenmann elenca, desenvolvida especialmente no século XIX, postula que a teoria constitucional de Montesquieu é baseada em dois princípios: 1) "[...] não deve ocorrer que dois dos três poderes do Estado, e muito menos os três, sejam confiados a um único órgão"[498]; 2) "o poder soberano não deve ser entregue a um órgão simples, ou seja, a um único indivíduo ou a uma única assembleia"[499]. Esta tendência afirma que o cerne da teoria de Montesquieu está em conceber a engrenagem institucional numa estrutura mais complexa composta por vários elementos profundamente diferentes e heterogêneos, que representam princípios e forças políticas distintas e exercem o poder conjuntamente na medida em que estabelecem relações. Essa segunda perspectiva certamente está mais próxima da ênfase que Arendt atribui para a ideia de preservação do espaço de relação entre os cidadãos e, consequentemente, entre os vários ramos do poder.

O que o diálogo com Montesquieu deixa evidente é a recusa de Arendt pela perspectiva da tradição de que a constituição ideal da dimensão institucional da política deve resultar numa limitação da possibilidade de aparecimento da novidade característica da vida política. Mesmo com as limitações do conceito liberal de liberdade no qual Montesquieu parece se apoiar, seu pensamento é essencial para Arendt na medida em que fornece algumas das ferramentas (toda forma de governo possui um princípio que a move e uma natureza que a define) e reflexões (a lei como relação e o poder divisível) para compreender as novidades tipicamente modernas: o totalitarismo e as revoluções.

Se na exposição do pensamento de Montesquieu Arendt parte das estruturas formais das formas de governo em direção à dinâmica interna das relações que ocorrem nesse espaço,

---

[496] Ibid., p. 148, tradução nossa.
[497] Cf. FMM, p. 23483, tradução nossa.
[498] EISENMANN, op. cit., p. 158, tradução nossa.
[499] Ibid., p. 163, tradução nossa.

apontando para a sensibilidade do autor de perceber os conceitos de lei e poder como ligados à ideia de relação, com Tocqueville o movimento é aparentemente inverso. Como veremos a seguir, em Tocqueville a pensadora partirá do diagnóstico do pensador sobre algumas deturpações das relações internas a um regime democrático para ao final apontar para a construção das instituições de associação como possíveis remédios à letargia política e o individualismo que por vezes assola as sociedades democráticas.

2.3 Tocqueville e a experiência da igualdade democrática

Entre os pensadores classificados por Arendt como "escritores políticos", Alexis de Tocqueville é certamente aquele cuja importância foi menos explorada pelos intérpretes da obra da filósofa. Entretanto, isso não significa dizer que ele possua uma menor relevância para esse nosso processo de explicitar as preocupações de Arendt em relação à dimensão institucional da política a partir dos modos e das figuras que ela elege como interlocutores para um diálogo sobre o tema.

Nesse âmbito das abordagens já feitas até o presente momento sobre a leitura que Arendt faz da obra de Tocqueville, destacamos os trabalhos de Margie Lloyd[500] (1995), Bernard Kabore (2016)[501] e Rosângela Chaves (2023)[502]. Lloyd, toma como ponto de partida a busca pela caracterização do republicanismo de ambos os pensadores tendo como elo principal a igual pertença de Arendt e Tocqueville àquilo que o francês definiu como sendo um "liberalismo de outro tipo"[503]. O trabalho de Margie Lloyd visa mostrar a semelhança entre os dois pensadores a partir das suas opiniões sobre o despotismo severo e suave, e do papel que conferem à prática de associação entre os civis. Especialmente nesse último elemento, que exploraremos mais adiante, as interpretações da comentadora são bastante elucidativas. No entanto, ao caracterizar Arendt como uma pensadora liberal, Lloyd manifesta novamente o equívoco dos que enxergam um liberalismo em Arendt baseando-se no fato dela dialogar com pensadores dessa tradição[504]. Acreditamos já ter demonstrado até aqui o fato de Arendt se colocar diante dos escritores como

---

[500] LLOYD, Margie. In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. **The Review of Politics**. v. 57, n. 1. Winter: 1995, pp. 31-58.
[501] KABORE, Bernard. **Tocqueville et Arendt – une filiation cachée**. Paris: L'Harmattan, 2016.
[502] CHAVES, Rosângela. **O dia da glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt.** São Paulo: Edições 70, 2022.
[503] Cf. LLOYD, op. cit., p. 37, 52.
[504] Como é o caso do pensador francês Roger Errera que na entrevista de 1973 questiona a Arendt se ela não seria liberal por usar entre suas fontes autores liberais, episódio ao qual já fizemos referência (Cf. PSC, p. 554). Para nós segue pertinente a resposta de Arendt à pergunta de Morgenthau, por ocasião do Colóquio organizado em 1972 pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político sobre o pensamento da autora, sobre se ela era conservadora, liberal ou alguma outra coisa dentre o leque de opções contemporâneas: "nunca fui liberal, quando falei o que eu não era, esqueci-me de mencionar isso. Nunca acreditei no liberalismo" (PSC, p. 527; TWB, p. 470).

alguém que dialoga de maneira que o diálogo não signifique assumir todas as concepções de seus interlocutores, mas nutrir seu próprio pensamento encaminhando-o a formulações próprias.

Na interpretação de Kabore, é abordado o diálogo entre os dois pensadores visando explicitar "[...] a existência de numerosos pontos de encontro que gravitam em torno de suas paixões comuns pela democracia"[505]. Para isso, o intérprete explora quatro elementos que em comum entre os dois pensadores: i) suas biografias marcadas pela violência e repressão; ii) seu pensamento voltado para a democracia cujo fundamento é a pluralidade humana; iii) seus métodos ancorados na realidade política concreta; iv) suas intenções de não construir uma teoria ideal aplicada à realidade política. Para este intérprete, esses quatro elementos demonstram o que ele chamou de uma "filiação oculta". Uma vez que Kabore não esclarece com precisão o que essa filiação, entendemos mais adequado falarmos de uma apropriação interpretativa, visto que Arendt diz em entrevista que usa a obra desses pensadores conforme lhe convém e, portanto, não há uma pretensão de fidelidade que a ideia de uma filiação poderia dar a entender. Por outro lado, a contribuição de Kabore é feliz ao destacar a similitude nos métodos entre ambos, especialmente o papel que dão às narrativas testemunhais dos atores políticos, mas falar de uma filiação nos parece demasiadamente exagerado.

Por sua vez, a interpretação de Rosângela Chaves se volta para a possibilidade de extrair do diálogo dos autores uma versão convergente de republicanismo[506]. Para esta comentadora, podemos localizar esse republicanismo comum a ambos através do esforço deles para "[...] recuperar os ideais de espírito público e de participação ativa na vida pública como remédios republicanos que podem combater os novos despotismos surgidos na modernidade"[507]. A singularidade desse republicanismo consiste no fato de afastarem-se da proposição de um modelo único e utópico de organização política baseado na formação de um ideário comum da pátria. Esse republicanismo realça a pluralidade inerente à esfera pública, posto que o "[...] exercício de cidadania requer, por sua vez, um quadro de instituições legais e políticas estáveis – [...] – sem prescindir de outras formas de associação política surgidas espontaneamente da ação coletiva"[508].

Essa abordagem de Rosângela Chaves nos parece a mais interessante uma vez que, ao mesmo tempo em que reconhece as diferenças no modo dos dois pensadores abordarem temas

[505] KABORE, op. cit., p. 9, tradução nossa.
[506] CHAVES, op. cit., p. 21.
[507] Ibidem.
[508] Ibidem.

afins, como igualdade, liberdade, fraternidade e felicidade, aponta para um olhar comum em relação à dimensão institucional do corpo político. Como bem constata esta intérprete, "o republicanismo de Tocqueville e Arendt está enraizado no exercício da cidadania, por meio de instituições e de outras formas de associação política"[509], e ao mesmo tempo em que essas instituições e associações alimentam e incentivam uma valorização da vida pública, elas se renovam por meio das ações que manifestam a grandeza do espírito público republicano.

Feitas essas breves apresentações de alguns modos de compreender o diálogo de Arendt com Tocqueville passemos à exposição do conteúdo específico da leitura que a pensadora faz da obra do francês. Para isso, assim como no caso de Maquiavel e Montesquieu, privilegiaremos o percurso escolhido por Arendt para expor este autor em seus cursos de 1955 e 1965. Assim sendo, abordaremos a seguir a singularidade da figura de Tocqueville e sua relação com a Revolução Francesa.

2.3.1 Tocqueville e a Revolução Francesa

O primeiro elemento que Arendt destaca do pensamento de Tocqueville é a importância que este confere ao evento da Revolução Francesa. Arendt inicia o curso de 65 apontando que "novamente, a Revolução Francesa está no centro, mas não como um evento contemporâneo, e sim como algo olhado retrospectivamente, isto é, como um historiador"[510], e mais uma vez, como em Maquiavel e Montesquieu, a exposição começa pelo esclarecimento da relação ou da concepção do escritor com a história. Arendt destaca que no caso de Tocqueville a Revolução Francesa, enquanto fato histórico, não era mais entendida de maneira isolada, mas como princípio de uma série de movimentos e mudanças que encontram neste evento sua fonte de inspiração.

Os relatos de Tocqueville sobre a Revolução Francesa chamam a atenção de Arendt de tal modo que o autor se torna uma fonte privilegiada desse processo histórico, e isso se comprova pelas menções constantes à obra *L'ancien régime et la Révolution* (1856) de Tocqueville no *Sobre a revolução* de Arendt. É ele que Arendt cita para corroborar a ideia de que mesmo na Revolução Francesa, assim como na americana, o movimento não surgiu com a intenção de fundar o novo, mas de restaurar o antigo regime[511], também na ideia de que eles, os revolucionários, não planejavam uma revolução violenta[512]. O autor é ainda a fonte que informa à Arendt o interesse dos revolucionários por buscar na antiguidade experiências de

[509] Ibid., p. 534.
[510] FMM, p. 23504, tradução nossa.
[511] Cf. SR, p. 75; OR, p. 43-44.
[512] SR, p. 162; OR, p. 118.

felicidade pública travestidas nas filosofias antigas[513], além de esclarecer como esse interesse/gosto pela liberdade pública desaparece durante o desenrolar da Revolução[514], e quando Tocqueville fala da surpresa dos revolucionários com sua conquista, constatando assim a fraqueza da própria autoridade da monarquia[515].

Para Arendt, a centralidade da revolução francesa no pensamento de Tocqueville é tão marcante que, quando ele decide lançar um olhar investigativo sobre a América, ele o faz tendo a experiência revolucionária francesa como lente. Para nossa pensadora, é isso que está presente quando Tocqueville refuta o caráter revolucionário da experiência americana[516]. Não se dar conta disto talvez seja uma das lacunas da interpretação de Rosângela Chaves, especialmente quando ela postula que há uma concepção similar entre ambos os autores em relação ao conceito de revolução[517]. Entretanto, nos parece que visando a aproximação conceitual entre os pensadores, Chaves opera um movimento em que a própria concepção de Arendt sobre a revolução é matizada a fim de ser compatível com aquela de Tocqueville[518], o que contraria o esforço de Arendt para estabelecer as peculiaridades da experiência americana e suas expressões autenticamente políticas.

Ainda sobre a interpretação tocquevilliana a respeito da experiência revolucionária francesa, é importante salientar que apesar do uso recorrente que Arendt faz de *O antigo regime e a revolução* de Tocqueville para comentar fatos históricos, nessa obra o autor não tem pretensões de uma historiografia que esteja reservada apenas a narrar os fatos sem uma inclinação à reflexão filosófica. Rosângela Chaves afirma que nessa obra, "é o poder político que constitui a centralidade da sua reflexão. Interessa a Tocqueville investigar o estatuto do poder – a posição e a representação do poder político são constitutivas do espaço social"[519]. Deste modo, o interesse de Arendt por essa obra se dá também pela semelhança da abordagem

---

[513] SR, p. 168-169; OR, p. 124.
[514] SR, p. 178; OR, p. 132.
[515] SR, p. 325, 327; OR, p. 259, 260.
[516] Nas palavras de Arendt: "[...] como do curso da Revolução Americana não resultou nada nem remotamente comparável, em termos qualitativos, no nível conceitual e teórico, as revoluções caíram definitivamente sob a influência da Revolução Francesa em geral e sob o predomínio da questão social em particular. (Isso se aplica mesmo a Tocqueville, cujo principal interesse era estudar na América as consequências daquela longa e inevitável revolução que tida nos acontecimentos de 1789 apenas sua fase inicial. Ele mostrou um curioso desinteresse pela Revolução Americana propriamente dita e pelas teorias dos fundadores)" (SR, p. 95; OR, p. 61-62).
[517] Cf. CHAVES, op. cit., p. 120.
[518] "A guerra pela independência norte-americana não representou para ambos os autores uma mudança radical, tendo em vista que o estado social democrático dos EUA não é consequência desse evento em particular, mas nasceu com a própria colonização" (Ibid., p. 120). E ainda: "A democracia moderna tem o seu nascimento nos EUA, mas é a França que, com a sua revolução, inventa e dissemina um imaginário democrático-revolucionário, fundado, sobretudo, em uma promessa indefinida de igualdade, como bem notou Arendt" (Ibid., p. 125).
[519] Ibid., p. 130.

que ela faz do passado, como fruto desse esforço motivado pelas questões que dizem respeito ao presente, mas sem necessariamente elencar um fio de causalidades.

Arendt, citando o livro de memórias de Tocqueville destaca com clareza que o perfil do pensador era de quem "[...] preferiria queimar todos os seus livros a se tornar 'incapaz de julgar um grande movimento ou guiar um grande empreendimento'"[520]. A conclusão que ela tira dessa reflexão a conduz para realizar uma correção em relação à sua afirmação inicial de que o pensador olha para os eventos sob a ótica de historiador: "Eu disse: Ele olha para trás como um historiador, mas isso não é realmente verdade. Ele vai para a América para saber o que está por vir; preocupado com o futuro: 'Para onde estamos indo'"[521].

Nesse movimento do pensador em direção ao futuro, e na predisposição a jamais renunciar sua capacidade de contar os fatos emitindo julgamentos, Arendt encontra elementos de ruptura com um modo tradicional de entender a história. A característica fundamental da história desde Giambattista Vico, diz ela, é que nenhum evento isolado adquire um significado próprio, mas apenas na medida em que o observo no contexto do todo[522]. Ou seja, é o todo, o processo, que determina o significado do evento particular. A partir do livro de memórias do pensador, Arendt consigna que a impressão de Tocqueville era de que esse sistema totalizador que faz com que todos os eventos da história dependam de grandes "causas motoras" por meio de uma cadeia de fatalidade, acabava excluindo o próprio ser humano e sua espontaneidade da história da humanidade.

A saída que o autor encontra é, então, centrar sua reflexão na busca por entender quem é o sujeito desse processo histórico. Se Arendt entende esse movimento de Tocqueville como uma expressão de originalidade, há quem o leia como que na esteira do pensamento da tradição. Esse é o caso, por exemplo, de Pierre Manent, que afirma que nessa pergunta sobre sujeito e eventos há a intuição fundamental de Platão que identifica as disposições da alma com formas preestabelecidas de vida comunitária, e assim concluindo que "[...] Tocqueville, político liberal e sociólogo, é um membro de pleno direito, embora não intencional, da escola de filosofia política fundada na democracia ateniense"[523]. Esse antagonismo de leituras serve para percebermos a liberdade com que Arendt se situa diante da obra daqueles que ela elege como interlocutores, o que a leva a produzir uma interpretação própria das experiências e dos autores em questão, assumindo posições por vezes polêmicas.

---

[520] FMM, p. 23504, tradução nossa.
[521] FMM, p. 23504, tradução nossa.
[522] HPT, p. 24081, tradução nossa.
[523] MANENT, Pierre. Tocqueville, political philosopher: In: WELCH, Cheryl (Org.) **The Cambridge companion to Tocqueville.** New York: Cambridge University Press, 2006, p. 115.

Essa preocupação com o sujeito histórico, ao mesmo tempo em que molda o método tocquevilliano de abordar os fatos históricos – e isso é atestado em seus escritos pelo uso frequente das correspondências dos personagens políticos e da literatura jornalística, como relembra Kaboré[524]–, lhe fornece a preocupação básica que o faz enxergar as tentações da sociedade norte americana ao individualismo. Como veremos no tópico a seguir, ao reconstruir o diagnóstico de Tocqueville em *Democracia na América*, o problema da igualdade e da deturpação desse conceito ocupará grande parte da exposição de Arendt.

2.3.2 Diagnóstico sobre a América

Os principais elementos destacados por Arendt da obra *A democracia na América*[525] partem da ideia de que a igualdade de condição é o fato fundamental que caracteriza os Estados Unidos da América. À luz desse elemento, o fato fundamental, é que Tocqueville pode antecipar muitos dos temas e constatações que as ciências sociais fariam em relação aos Estados Unidos, e assim servir de fonte para algumas das críticas que Arendt realiza da sociedade moderna e da realidade política desse país. Em suas breves anotações das aulas sobre o pensamento de Tocqueville, Arendt elenca 5 pontos que condensam o diagnóstico do francês sobre a América.

O primeiro dos elementos destacados é que "a) O resultado da igualdade, a queda das barreiras entre as classes, é o surgimento da multidão: e essa multidão é a multidão solitária: autossuficiência"[526]. Para exemplificar, Arendt cita a passagem do autor que diz que "é preciso reconhecer que a igualdade que introduz grandes benefícios no mundo sugere aos homens, porém, como será mostrado mais tarde, instintos muito perigosos; ela tende a isolá-los uns dos outros para levar cada um a se ocupar apenas de si mesmo"[527], e assim compõem uma multidão de indivíduos que vivem apenas para si mesmos.

É importante destacar que essa noção de igualdade a que se refere Tocqueville é antagônica à noção grega de *isonomia*, e assim sendo se constitui uma ameaça à noção republicana de liberdade[528]. O segundo elemento, decorrente deste primeiro, reforça esse desacordo com a noção de liberdade. Arendt oferece nos seguintes termos a síntese desse segundo elemento:

---

[524] KABORE, op. cit., p. 48, tradução nossa.
[525] TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América.** Tradução de Julia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019.
[526] FMM, p. 23504, tradução nossa.
[527] TOCQUEVILLE, op. cit., p. 543.
[528] SR, p. 58; OR, p. 30-31.

> b) Essa multidão solitária já não é governada, mas administrada, o surgimento da burocracia como o governo de ninguém; em paralelo, o surgimento da opinião pública como a opinião de ninguém. Precisamente por causa desse anonimato, há uma força enormemente compelidora. Esses dois 'governantes' são suaves, o "despotismo da multidão não obriga, persuade" (lavagem cerebral).[529]

Esses temas da burocracia e da opinião pública ecoam com força nas leituras de Arendt sobre a modernidade, e nisso podemos ver sua apropriação interpretativa da obra de Tocqueville, apesar dessa distinção no conceito fundamental da igualdade. Em Tocqueville, a relação entre opinião pública e igualdade se dá na medida em que para ele "todas as vezes que as condições são iguais, a opinião geral cai como um peso imenso sobre o espírito de cada indivíduo; ela o envolve, dirige e oprime: isso se deve à própria constituição da sociedade, mais do que a suas leis políticas"[530]. A persuasão automática ocorre devido a igualdade eliminar a possibilidade de distinção entre os indivíduos, resultando no fato de que ao ser confrontado pela multidão, o cidadão "[...] além de duvidar de suas forças, chega a duvidar de seu direito, e fica muito perto de reconhecer que errou quando a maioria assim afirma. A maioria não precisa reprimi-lo; ela o convence"[531].

Nesse contexto de massificação, a revolução é quase impossível, pois o simples fantasma da opinião pública, como diz Tocqueville, é suficiente para desencorajar o mais ávido dos revolucionários. Esse domínio tirânico da opinião pública resulta na incapacidade de tornar a esfera pública um autêntico espaço para a realização de uma convivência democrática. Sobre esse aspecto, como resume Rosângela Chaves, era comum a Arendt e a Tocqueville o entendimento de que "dominada pela uniformidade de uma mentalidade que se imponha como majoritária, a opinião pública também pode ser reduzida à tirania da maioria, restringindo os limites da esfera pública e criando obstáculos ao dissenso e ao debate"[532].

O tema da opinião pública como expressão de uma pretensa vontade geral[533] ocupa Arendt em boa parte de suas anotações sobre Tocqueville. A opinião pública está em perfeita consonância com o governo de ninguém, a burocracia. Juntos eles formam "[...] a força que

---

[529] FMM, p. 23505, tradução nossa.
[530] TOCQUEVILLE, op. cit., p. 795.
[531] Ibid., p. 796.
[532] CHAVES, op. cit., p. 136.
[533] Esse é um conceito caro a Jean-Jacques Rousseau e que aparece no conjunto de críticas de Arendt ao genebrino especialmente em *Sobre a Revolução*. Não iremos explorar o aspecto de construção dessas críticas, bastando apenas consignar que Arendt entende a vontade geral como una e indivisível. A expressão política dessa vontade geral seria a concepção de Rousseau de "[...] uma nação como um corpo movido por uma só vontade, tal como um indivíduo, que também pode mudar de direção a qualquer momento sem perder sua identidade" (SR, p. 113; OR, p. 76). Uma discussão precisa sobre essa formulação arendtiana sobre o conceito de Rousseau pode ser encontrada em BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. **O que nos faz pensar**. v. 20 n. 29, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011, p. 41-58.

substitui todos os outros tiranos conhecidos"[534]. Uma vez que o cidadão manifesta sua opinião pessoal na arena pública, ele traz à tona a pergunta contestadora à burocracia, que é a busca por saber *quem* é o sujeito do processo histórico. Isso porque a opinião dos cidadãos depende da sua posição no mundo, que é a condição *sine qua non* para produzirmos uma visada particular[535], e numa sociedade cuja noção de igualdade resulta numa massificação, os sujeitos perdem seu lugar no mundo, o que os incapacita para perceber qualquer singularidade e formar uma opinião.

Todo esse debate faz com que Arendt recorde a distinção platônica entre verdade e opinião, que trabalhamos anteriormente. A partir da distinção platônica, Arendt consigna mais uma vez, agora em contexto diferente, que as "opiniões são noções passageiras que surgem através da persuasão, crenças, que são boas para as muitas pessoas. A Verdade é apenas para os poucos, os Filósofos"[536]. Arendt não esclarece se com isso ela quer dizer que o governo da burocracia e da opinião pública concretizam as pretensões platônicas, mas não é demasiadamente forçoso pensar nesse sentido.

O aspecto seguinte destacado por Arendt gira em torno de como o poder é concebido por Tocqueville nessa sociedade da multidão. Nas palavras de Arendt, essa reflexão aponta tanto para um pensar sobre a importância dos indivíduos isolados quanto para a potencialidade inerente às formas institucionais de associação civil. Em síntese, esse terceiro ponto é o seguinte:

> c) O paradoxo do poder da multidão em contraste com a impotência do indivíduo: o indivíduo, ao se comparar com os outros, sente orgulho de não ser inferior a ninguém; no entanto, "quando ele contempla a totalidade de seus semelhantes, ele é esmagado pelo senso de sua própria insignificância'. A mesma igualdade que o torna independente de cada um de seus concidadãos, quando considerada em separado, o expõe sozinho e desprotegido à influência do maior número. Ele não pertence a nenhum grupo, portanto, está sozinho contra todos. A salvação na América está na associação dos cidadãos - eles podem se unir e deixar de ser "homens isolados" para se tornarem "um poder visto de longe". A arte da associação.[537]

Essa passagem é crucial, uma vez que o pessimismo do diagnóstico tocquevilliano poderia passar a impressão de que o autor não enxerga nenhuma possibilidade de construção de um corpo político saudável. A alusão à arte de associação, como uma característica a ser destacada nesse povo faz-nos compreender que aliado ao diagnóstico crítico do estado de

[534] HPT, p. 24083, tradução nossa.
[535] Cf. HPT, p. 24084.
[536] HPT, p. 24085, tradução nossa.
[537] FMM, p. 23505, tradução nossa.

letargia em que se encontra a sociedade moderna, a solução apontada por Tocqueville e destacada por Arendt são as formas institucionais de associação política.

Diz o pensador francês, e Arendt sublinha essa passagem em seu exemplar da obra[538], que "é fácil prever que se aproxima o tempo em que o homem estará cada vez menos em condições de produzir sozinho as coisas mais comuns e mais necessárias à sua vida"[539]. O autor diz isso se referindo à expansão do papel do que ele chama de "poder social na tarefa de prover os bens de sustento da vida humana", ou seja, focando na dimensão comercial do aspecto associativista. Contudo, o autor também oferece outra dimensão da associação, esta de cunho mais existencial e político, onde ele afirma que: "os sentimentos e as ideias só se renovam, o coração só cresce e o espírito humano só se desenvolve pela ação recíproca dos homens uns sobre os outros"[540].

Para essa ação de opor-se e superarem-se uns em relação aos outros na arena pública, numa sociedade cuja noção de igualdade tende a um nivelamento absoluto, as associações tornaram-se espaços instituídos para que as distinções apareçam em seu interior. Na medida em que se unem, eles "[...] não são mais homens isolados, mas uma força que se vê de longe e cujas ações servem de exemplo; que fala e que é escutada"[541], ou seja, aparecem e tomam posse de um lugar no mundo. A expressão política dessa união é que, segundo Tocqueville, conforme as leis que regulam as sociedades humanas, na mesma proporção em que cresce a igualdade de condições, deve também crescer o grau de vida cívica a que são capazes os cidadãos[542], e isso se dá através da arte de associar-se. Uma vez que o progresso de condições avança, mas o caráter associativista não segue a mesma proporção, o resultado é o individualismo.

Arendt segue essa intuição Tocquevilliana uma vez que apesar do ideal de prosperidade, segundo ela, não ser uma alternativa nítida à época da revolução, ele já estava presente ali[543]. Sobre esse efeito remediador do espírito de associação, Margie Llyod afirma: "Arendt considera a arte da associação como o espírito da República Federal Americana, e é a partir do conceito de associação que ela deriva sua noção do caráter moral dos acordos e promessas"[544]. Apesar

---

[538] A versão digitalizada das obras da biblioteca pessoal de Hannah Arendt estão disponibilizadas parcialmente no site do Bard College: https://blogs.bard.edu/arendtcollection/marginalia/.
[539] TOCQUEVILLE, op. cit., p. 663.
[540] Ibid., p. 634.
[541] Ibidem.
[542] Ibid., p. 635.
[543] Para afirmar isso, ela usa *O Antigo regime* de Tocqueville: "Sempre houve não só uma diferença, mas um antagonismo entre aqueles que, nas palavras de Tocqueville 'parecem amar a liberdade e apenas odeiam seus senhores' e aqueles que sabem que 'quem procura na liberdade outra coisa além dela mesma é feito para servir'" (SR, p. 183; OR, p. 136-137).
[544] LLYOD, op. cit., p. 39, tradução nossa.

de acreditarmos que a faculdade da promessa esteja ligada diretamente com a política e não com a moral, como a comentadora afirmou, Llyod oferece-nos um exemplo claro do alcance do diálogo de Arendt cm Tocqueville, especialmente porque põe o pensador mais próximo do papel de quem instiga a filósofa.

O paralelo entre as críticas e os remédios de Arendt e Tocqueville em relação à degeneração da igualdade é sintetizado por Rosângela Chaves. Em Tocqueville, diz ela, "[...] é a igualdade degenerada em paixão igualitária, o anseio por uniformidade e nivelamento que nasce, paradoxalmente, em meio a uma sociedade marcada por um individualismo extremado e pela competição acirrada em busca de bens materiais"[545], enquanto em Hannah Arendt "[...] é a igualdade reduzida ao comportamento uniforme dos membros da sociedade, em contraste com a espontaneidade, que marca a ação dos cidadãos no espaço público"[546]. A solução proposta por Tocqueville para essa realidade – o equilíbrio de poderes das instituições públicas, o cultivo de uma cultura democrática mediante o desenvolvimento de meios de associação civil e o pluralismo de imprensa – , ecoam também nas passagens em que Arendt se detém a pensar as autênticas formas de aparecimento da política na modernidade, tais como nas experiências da desobediência civil, movimentos estudantis e conselhos revolucionários, que exploraremos na próxima parte desta pesquisa.

O quarto elemento do diagnóstico tocquevilliano da democracia na América é formulado por Arendt em torno do problema de construção de juízos particulares. Arendt condensa a contribuição do pensador nos seguintes termos: "d) O surgimento dos 'pregadores de ideias' - isto é, dos escritores e intelectuais - com suas ideias gerais que permitem fazer julgamentos rápidos (II, I, 3 & 4). Isso impede que se entre em detalhes e, consequentemente, afasta-se da realidade"[547]. Em outras palavras, é sobre como o fenômeno da massificação torna-se propício para o surgimento da tutela do pensar e a consequente infantilização da capacidade dos cidadãos de emitir juízos próprios.

Aquilo que Tocqueville chama de "ideias gerais" são instrumentos que permitem ao espírito humano realizar julgamentos rápidos sobre uma vastidão de objetos simultâneos[548]. Todavia, simultaneamente ele assinala que aliado à rapidez desse tipo de julgamento está o perigo de que esses instrumentos fornecem apenas imagens incompletas da realidade dos objetos em questão. O cidadão de uma realidade democrática "[...] só descobre, perto de si,

[545] CHAVES, op. cit., p. 418.
[546] Ibidem.
[547] FMM, p. 23505, tradução nossa.
[548] Cf. TOCQUEVILLE, op. cit., p. 534.

seres mais ou menos semelhantes; ele não pode pensar em parte alguma da espécie humana sem que seu pensamento cresça e se dilate até abarcar o conjunto"[549], e assim todas a verdades aplicáveis a si mesmo são também passíveis de serem aplicadas aos demais membros do conjunto que o pensar amalgamou.

Para Tocqueville, o exercício constante dessa empreitada através das ideias gerais torna-se "[...] uma paixão ardente e muitas vezes cega do espírito humano"[550]. Em face disso, o melhor corretivo que se pode empregar é fazer com que diante de um tema espinhoso, os cidadãos se ocupem dele todos os dias e de maneira prática, pois isto os fará entrar nos detalhes, e estes farão com que eles percebam os lados fracos das ideias gerais[551]. Em termos arendtianos seria um convite para que os cidadãos se permitissem ver o constrangimento que a verdade factual impõe à ideologia, o que nos permite afirmar que com Tocqueville, Arendt parece vislumbrar o mecanismo de formação da ideologia na modernidade.

O último elemento das contribuições de Tocqueville para entender os Estados Unidos da América e o *status* de sua democracia, alia-se àquele em que ele aponta o associativismo como remédio para o individualismo. Neste último caso, diz Arendt, a contribuição é perceber que "e) O remédio para isso são os instrumentos da liberdade: a imprensa e o sistema judiciário"[552]. Sem nos deter nos meandros da análise do autor sobre o sistema jurídico norte americano, o interessante aqui é notar que Arendt se aproxima dessa compreensão de que a dimensão institucional, desta vez expressa no judiciário e na imprensa livre, são instrumentos de liberdade e garantia do espaço da política, como vemos em "Verdade e política", onde a pensadora define essas duas instituições como sendo aquelas por meio das quais a verdade e a veracidade assumem função política[553].

Para Hannah Pitkin[554], as considerações negativas do diagnóstico tocquevilliano sobre a sociedade democrática americana inspiraram Arendt a explorar os temas do conformismo e do isolamento, chegando inclusive às formulações críticas sobre a vitória do *animal laborans* em *A condição humana.* Apesar da ênfase na influência do autor na direção dos temores em relação ao conformismo e ao isolamento da sociedade de massas, a comentadora também

[549] Ibid., p. 536.
[550] Ibidem.
[551] Ibid., p. 540.
[552] FMM, p. 23505, tradução nossa.
[553] Cf. EPF, p. 363-367; BPF, p. 360-364.
[554] PITKIN, Hannah Fenichel. **The attack of the blob –** Hannah Arendt's conception of the social. Chicago: The University of Chicago PRESS, 1998.

reconhece que há um movimento por parte de Arendt nos anos 50 de defesa da América diante do ceticismo europeu[555], ceticismo este que Tocqueville também partilha em alguma medida.

Conforme a intérprete, a obra de Tocqueville teria desenvolvido em Arendt a distinção ainda em grande parte implícita entre a autonomia individual desejável e o isolamento individual indesejável. O autor lhe teria sido útil também por ter enfatizado as iniciativas à auto-organização e associação civil bem como acentuado a necessidade da dimensão institucional da política através das instituições locais[556]. Contudo, para a comentadora, Tocqueville pode ser também uma inspiração ou a fonte de alguns dos elementos que ela considera problemáticos no pensamento de Arendt. Segundo Hannah Pitkin[557], as tensões entre a explicação histórica ou teórica em larga escala, de um lado, e a individualidade, a ação e a liberdade, de outro, são tanto para Arendt como para Tocqueville um problema que marca sua tentativa de superar a particularidade da experiência americana. Em outras palavras, Pitkin quer dizer que Tocqueville pode ser a fonte do problema que ela julga haver na obra de Arendt, que é o fato da experiência revolucionária americana não ser reproduzível em outros lugares.

O essencial, nos parece, é demonstrar que o diálogo de Hannah Arendt com Alexis de Tocqueville a impulsiona a compreender o seu próprio tempo e a construir interpretações e conceituações que lhes são próprias. Para nossa *démarche* é singular perceber que Arendt aborda a obra *A democracia na América* apontando para um diagnóstico crítico, mas sempre ressaltando as expressões institucionais que o autor elege como remédios para os problemas da sociedade em questão. Não nos parece acidental que após essa exposição que se encerra apontando para o institucional, a autora dedique as últimas páginas do curso, e as poucas anotações específicas sobre Tocqueville no *Journal de pensée*, ao convite para a fundação de uma nova ciência política, em termos arendtianos, apontando para outra tradição.

---

[555] Nas palavras de Pitkin: "Depois de dar palestras em 1953 em Princeton sobre a América e a Europa, Arendt publicou uma série de três artigos sobre esse tema em setembro de 1954, mais uma vez defendendo a América contra céticos europeus. Ela escreveu que os europeus se preocupavam demais com a caça às bruxas conformistas da América e sua tecnologia nuclear. Embora seja verdade que essas duas questões - a organização política das sociedades em massa e a integração política do poder técnico - sejam agora 'os problemas centrais do mundo', as preocupações europeias são baseadas em uma percepção equivocada. 'A América, é claro, tem uma experiência muito mais longa com o conformismo do que a Europa', pois tem sido uma sociedade de massas desde cedo, e os europeus se preocupam, pelo menos desde 'a visão de Tocqueville' sobre o poder da opinião pública, que 'sob condições de governo da maioria, a própria sociedade se tornaria opressora, sem espaço para a liberdade individual'. No entanto, esse suposto perigo nunca se materializou, graças às 'proteções especificamente americanas': a Constituição com sua Carta de Direitos e as instituições políticas funcionais do país" (Ibid., p. 115, tradução nossa).

[556] Cf. Ibid., p. 123.

[557] Cf. Ibid., p. 124.

2.3.3 Consequência e necessidade de uma nova ciência

Em face desse diagnóstico que Tocqueville apresenta do mundo moderno, Arendt retoma o tema do colapso da tradição, ou seja, a incapacidade das categorias forjadas na tradição iniciada por Platão, de possibilitar uma compreensão adequada da nova realidade. A partir de Tocqueville, é importante compreender que "um novo mundo requer uma nova ciência política"[558]. Esse é o contexto que alimenta o uso frequente por Arendt da passagem de *Democracia na América* em que ele afirma: "volto de século em século até a Antiguidade mais recuada; não vejo nada que se assemelhe ao que tenho sob os olhos. Como o passado não ilumina mais o futuro, o espírito avança nas trevas"[559].

Apesar do passado não mais iluminar o presente, isso não significa que ele deixou de exercer influência sobre as mentes dos cidadãos contemporâneos, como bem observa Arendt em "O caráter de crise da sociedade moderna" de 1966. Diz Arendt que a crise, essa crise de compreensão em específico, "[...] tem sido muitas vezes definida como um colapso de tais regras e normas, e não porque todos nos tornamos tão abomináveis a ponto de não mais reconhecer o que no passado era visto como princípios eternos [...]"[560], mas que esses princípios tradicionais parecem não se aplicarem mais, e assim, tal como o passado que não deixa de existir e ser relevante, esses princípios perdem sua validade inquestionável. Para a filósofa, Tocqueville é um companheiro de diálogo que confirma essa suspeita e a interpela em direção ao novo.

Das duas únicas notas em *Journal de pensée* que Arendt dedica a Alexis de Tocqueville, uma delas trata justamente sobre esse convite à fundação de uma nova ciência política. Conforme a pensadora:

> Tocqueville e Marx: Tocqueville viveu na França e ele levou em consideração apenas as implicações políticas da modernidade. Marx viveu na Alemanha e na Inglaterra e levou em consideração apenas as implicações econômicas. Para Tocqueville, a Revolução Francesa é decisiva, ao passo que para Marx é a revolução industrial. As duas revoluções vão em par, como sabiam Tocqueville e Marx. Mas apenas Tocqueville deseja uma nova "scientia política" – não Marx, que, por sua vez, dispõe do conceito de história[561].

O desafio de fundar um novo modo de pensar capaz de iluminar e compreender o presente foi assumido por Arendt. Em seu diálogo com os escritores políticos vimos constantemente uma alusão a conceitos e modos de abordar a história que são singulares a essas

---

[558] FMM, p. 23505, tradução nossa.
[559] TOCQUEVILLE, op. cit., p. 863.
[560] PSC, p. 377; TWB, p. 328.
[561] JP, Cah. XIX, jan. 1954, n. 27, p. 503, tradução nossa.

figuras, e ela mesma desenvolve em larga escala sua crítica à filosofia da história, que, como vimos acima, é posta como um refúgio dos que não pensavam como Tocqueville sobre a necessidade de um novo saber.

Em vez das revoluções terem ensejado o desenvolvimento dessa nova ciência política, em *Sobre a revolução* Arendt diz que a principal consequência teórica da Revolução Francesa fora o desenvolvimento de uma filosofia da história por Hegel – essa ideia de que "[...] o antigo absoluto dos filósofos se revelava no mundo dos assuntos humanos"[562]. A nova ciência política que não veio da era das revoluções devido à "[...] enorme força e resistência de nossa tradição do pensamento, que enfrentou todas as inversões e transformações de valores com que os pensadores oitocentistas tentaram miná-la e destruí-la"[563]. É por isso que Arendt acredita que para fundar essa nova ciência é preciso antes outra tradição filosófica, e assim ela se junta àqueles que pretendem demolir a metafísica, como afirma em *A vida do espírito*.

Em que consistia essa nova ciência política? Arendt se pergunta inúmeras vezes e numa delas consigna os elementos que seriam essenciais para essa nova ciência. Diz ela em outra anotação dos *Diários*[564], que para fundar essa nova ciência política seria necessário reconsiderar todas as declarações filosóficas que afirmam que são os homens e não o homem que habitam a Terra[565]. Assim, a fundação de uma ciência política exigiria antes uma nova filosofia política, onde o ser humano fosse considerado apenas do ponto de vista plural. Arendt sinaliza ainda que essa nova filosofia deveria se debruçar uma vez mais sobre todas as antigas questões da tradição – o que é o amor, amizade, solidão, agir, pensar etc. – mas desta vez tendo como fio condutor a consideração sobre a pluralidade. Nesse sentido, Llyod tem razão quando afirma que: "a nova ciência política de Tocqueville e a apreciação de Arendt pela contribuição de Tocqueville baseiam-se na aplicação desse novo princípio de associação em prol da liberdade humana no mundo cartesiano da dúvida"[566].

Nesse sentido, Arendt vai além de Tocqueville e propõe que antes de uma nova ciência política é preciso fundar ou resgatar outra tradição da filosofia política que sirva de fundamento para essa nova ciência. No mundo atual, diz Arendt, nem mesmo o senso comum faz mais sentido, o que vem a indicar que "[...] a filosofia e a política, apesar de seu antigo conflito, tiveram o mesmo destino. E isso significa que o problema da filosofia e da política, ou a

---

[562] SR, p. 84; OR, p. 152.
[563] SR, p. 230; OR, p. 177.
[564] JP, Cah XIII, jan. 1953, n. 2, p. 323-324, tradução nossa.
[565] Conservamos aqui a linguagem utilizada por Arendt para se referir ao sujeito universal. No restante do texto utilizamos "humanidade" ou "seres humanos" para nos referirmos ao que Arendt normalmente designa apenas como "o homem".
[566] LLYOD, op. cit., p. 57, tradução nossa.

necessidade de uma nova filosofia política que possa dar à luz uma nova ciência política, está novamente na ordem do dia"[567].

Parece plausível afirmar, como o faz, por exemplo, Wolfgang Heuer[568], que essas observações de Tocqueville sobre a necessidade pelos novos tempos de uma nova ciência política, porque nenhuma tradição consegue mais projetar sua luz na obscuridade do futuro, é assumida por Arendt como um desafio em face das catástrofes que ela mesma presenciou em seu século. Hannah Arendt ter acrescentado a filosofia nesse projeto de nova ciência política diz muito do fato de que ela apesar de não se considerar filósofa, acaba por não abandonar o campo filosófico como privilegiado de sua reflexão. Assim, a reflexão de Arendt sobre a pluralidade como fundamento de sua filosofia alcança, como veremos na segunda parte desta tese, um aspecto caro também a essa nova ciência política, que é a forma institucional de organização dos modos de conviver dos cidadãos, ou seja, a dimensão institucional da política nas novas formas de governo.

* * *

Nesta primeira parte da pesquisa abordamos uma espécie de díade "epistemológica", no sentido se dois modos diferentes de conceber os elementos que compõem o vocabulário da dimensão institucional da política, a fim de fazer perceber o interesse de Hannah Arendt pela institucionalidade a partir do modo como ela abordou essas duas perspectivas. Em um polo encontramos uma visão da institucionalidade que ignora ou oculta a pluralidade como fundamento da vida política, e do outro uma perspectiva que se esforça para absorver a possibilidade do novo e da espontaneidade no seio do arcabouço institucional dos corpos políticos.

Do lado da tradição cujo *leitmotiv* consiste em partir da convicção de que a instabilidade e imprevisibilidade dos assuntos humanos são demasiadamente perigosas para o pensar filosófico e que, portanto, devem-se criar instituições de governo capazes de gerar a previsibilidade ideal que forneça a segurança e a quietude necessária para a vida do filósofo. Essa tradição iniciada a partir de Platão e estendida concretamente até Marx, mas cujos ecos alcançam também nossos dias, parte de tomadas de posições em favor, por exemplo, da vida contemplativa e em detrimento da vida ativa, do pensamento em relação à ação, da verdade à opinião e do pensador em face do cidadão. Essa atitude comum atinge também o problema do

---

[567] PdP, p. 83; PP, p. 38.

[568] Cf. HEUER, Wolfgang. "No longer and Not yet.", la difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt. TASSIN, Etienne (Org.). **Hannah Arendt, l'humaine condition politique**. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 63.

institucional postulando que a pluralidade, a instabilidade, o dissenso e conflito tornam-se obstáculos a serem superados mediante um bom arranjo de instituições que sejam capazes de estabilizar e limitar a ação política dos cidadãos.

O que o diálogo de Arendt com Tocqueville, Montesquieu e Maquiavel deixa claro para nós, é que a busca por pensar a dimensão política da institucionalidade não é um elemento alheio às análises da pensadora. A *démarche* arendtiana de buscar pelo sentido da política encontra também o problema de pensar o espaço onde essa política se realiza e de como ele pode ser efetivado de modo a não cercear e até mesmo eliminar a espontaneidade característica da ação humana. É com esse espírito que Arendt volta-se para o pensamento dos "escritores políticos", e, nutrindo-se de seus *insights* fornece-nos o vocabulário mais adequado para avaliarmos as experiências da modernidade que dizem respeito às formas diversas de institucionalidades.

O movimento realizado até aqui, serve então para afastarmos a afirmação de que é impossível encontrar no pensamento de Hannah Arendt um interesse pela dimensão institucional e que ela teria se debruçado unicamente a pensar a dimensão performática da política. A separação rigorosa entre essas duas dimensões só pode ser sustentada se posicionarmos Arendt como herdeira da tradição do pensamento político-filosófico ocidental, no sentido de comprometê-la com os pressupostos explicitados no primeiro capítulo. Porém, se é verdade que ela, ao buscar o desmantelamento da metafísica, se afasta dessa tradição e, como mostramos, se aproxima dos "escritores políticos", devemos então a partir de agora, olharmos para as reflexões da autora sem ignorar o potencial criativo de seu pensamento para estabelecimento de outra maneira de conceber a relação entre a estabilidade (dimensão institucional) e a espontaneidade (dimensão performática) na política.

PARTE II - A GRAMÁTICA DA INSTITUCIONALIDADE E A SINTAXE DA LIBERDADE

Anteriormente estabelecemos a ideia de que o problema da institucionalidade dos corpos políticos está incorporado no horizonte das reflexões de Hannah Arendt, especialmente através da atenção dedicada pela autora aos "escritores políticos" e pelo alcance da crítica que ela faz ao modo como a tradição político-filosófica ocidental entendeu a política. Assim, afastou-se do espírito arendtiano a ideia de uma dimensão institucional da política pensada como cerceadora da ação. Deste modo, agora podemos explicitar o conteúdo daquilo que nomeamos "institucionalidade permeável".

Nesta segunda parte da tese nos debruçaremos sobre as reflexões que Arendt desenvolveu a partir do seu esforço de compreender determinadas experiências políticas concretas, e que, acreditamos, nos informam os elementos que ensejam uma teoria arendtiana da institucionalidade política. Para tanto, tomaremos como ponto de partida o par antagônico totalitarismo e revoluções como expressão fundamental das experiências políticas que marcam a modernidade para nossa autora, bem como as suas reverberações no caso da criação do Estado de Israel, da desobediência civil e dos conselhos revolucionários.

Em se tratando do fenômeno do totalitarismo, nosso objetivo consiste em fazer perceber que uma institucionalidade do puro movimento, onde a estabilidade é minada internamente, viabiliza o uso indiscriminado do aparato formal do corpo político para a negação da liberdade. Através da crítica de Arendt à tomada do Estado pela nação, bem como seu esgarçamento estrutural no Imperialismo, a preocupação da autora com a estabilidade se tornará ainda mais clara. O episódio da fundação do Estado de Israel, por sua vez, será a oportunidade em que a pensadora deixará mais evidente a sua preferência por modelos de institucionalidade abertos à política aos moldes do espírito da obra dos "escritores políticos".

Das revoluções e seus desdobramentos, queremos nos apropriar do insistente destaque de Arendt para a possibilidade de fundação de um corpo político capaz de se estender no tempo sem que para isso tenha que renunciar à dinâmica própria da política que está alicerçada na pluralidade. Como veremos, no caso específico do federalismo norte-americano e suas inovações constitucionais, Arendt fornecerá constantes elucidações sobre instituições, tais como o Senado, a Constituição, a Suprema Corte etc., que servem para superar o modelo de soberania e governo como dominação conforme postulado pela tradição.

É ainda na trilha aberta pelas revoluções que Arendt encontrará os conselhos revolucionários, que, apesar de não terem fundado nenhum corpo político novo nem se

institucionalizado, conservam a possibilidade de pensar outro conceito de Estado e outra forma de organizar a vida política no *espaço entre*. E em *Crises da República*, Arendt apresenta os movimentos de desobediência civil, sendo o movimento estudantil inicialmente expressão dessa ideia, como expressões da possibilidade de recuperação da capacidade de agir quando os veículos institucionais que deveriam favorecer a ação já se encontram enferrujados, esquecidos ou enrijecidos demais para comportarem as expressões da pluralidade.

Com esse percurso queremos lançar luz para o que estamos chamando de uma institucionalidade permeável, que seria a expressão formal do republicanismo arendtiano. Essa institucionalidade arendtiana seria um convite a pensar formas de organização dos modos de vida no interior dos corpos políticos capazes de reificar em institucionalidades as diversas formas de pluralidade que podem expressar a afirmação da liberdade. Ao longo deste trabalho, cujo recorte é o tema da institucionalidade, está em jogo de maneira mais ampla o tema da relação entre democracia e Direito na obra de Hannah Arendt. Em face desse escopo mais amplo, cuja discussão esta pesquisa toca, que julgamos necessário, antes de adentrarmos à exegese da obra de Arendt, reconstruirmos de maneira sintética algumas das mais recentes e importantes reflexões feitas sobre o tema.

Frequentemente vemos Hannah Arendt ser mencionada por parte dos pensadores contemporâneos que põem sob o escrutínio de sua pena o tema da democracia, do Direito e/ou das crises políticas que afetam o mundo hodierno. A título de exemplificação, basta pensarmos na presença interpelante da autora nas obras de Judith Butler[569], Chantal Mouffe[570] e Adriana Cavarero[571]. O que essas três filósofas contemporâneas possuem em comum é a tendência a associar as reflexões arendtianas de democracia a modelos antifundacionais e puramente agonísticos/performáticos de democracia. Seja na proposta de Butler de uma "democracia

---

[569] Cf. BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas:** notas para uma teoria performativa de assembleia. Trad. Fernanda Siqueira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

[570] Cf. MOUFFE, Chantal. **Agonistics:** Thinking the World Politically. Londres: Verso books, 2013.

[571] Cf. CAVARERO, Adriana. **Democracia surgente:** notas sobre el pensamiento político de Hannah Arendt. Trad. StefaniaFantauzzi. Barcelona: Herder, 2022. Apesar de compor o grupo daqueles que tendem a pensar Arendt apenas sob o ponto de vista performático, Adriana Cavarero também percebe que em Arendt não há essa disposição de propor uma perspectiva política necessariamente contra o Estado, como é no modelo de Abensour (Cf. ABENSOUR, Miguel. **La Démocratie contre l'État**. Marx et le moment machiavélien. Paris: Éditions du Félin, 2004). Cavarero afirma que o ideal de democracia de Arendt não se constrói necessariamente contra o governo, mas sim como "[...] um modelo alternativo à política moldada conforme o governo, outra ideia de política em relação àquela fundamentada no governo, em relação à qual pode ser posta como resistente, mas não constitutiva e, por assim dizer, vitalmente subversiva" (CAVARERO, op. cit., p. 262). Porém, apesar do correto diagnóstico, sua solução ainda não contempla a parte institucional, uma vez que ao definir seu modelo de democracia como surgente, ela pretende realçar especialmente o aspecto potencialmente criativo dos cidadãos em detrimento do aspecto formal/institucional. Diz ela que: "o conceito de 'democracia surgente' tem pelo menos a virtude, inteiramente arendtiana, de exaltar o aspecto criativo da interação plural, em vez de ressaltar o seu aspecto opositivo" (Ibid., p. 264).

radical", na "democracia agonística" de Mouffe ou a "democracia surgente" de Cavarero, parece-nos que os autores de modo geral variam entre i) ignorar a reflexão arendtiana sobre a dimensão institucional da política e, ii) a compreensão de que Arendt se coloca contra essa dimensão institucional.

Não iremos aqui adentrar nos pormenores das propostas teóricas dessas pensadoras citadas acima, a menção a elas nos serve apenas para perceber a importância de Arendt para o debate contemporâneo sobre os modelos de democracia e para apontar uma apropriação que julgamos inconsistente, porém muito comum, da obra de Arendt. A ênfase dada à política como palco para ação e distinção, um lugar, onde apenas feitos heroicos rompem as barreiras do cotidiano trivial, e no qual os cidadãos vivem da memória como algo extraordinário e estimulante, produz o que chamamos de concepção agonística/performática.

Como bem notou Jeremy Waldron[572], nessa interpretação Arendt é retratada como "[...] se ela ansiasse pela esfera pública da antiguidade, talvez até mesmo da antiguidade arcaica – uma pólis 'permeada por um espírito altamente competitivo, onde cada um tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, mostrar através de feitos ou realizações singulares que era o melhor de todos'"[573]. A busca constante pela autorrevelação indomável seria a marca decisiva da ideia arendtiana de política. Contudo, ao pensar assim, ignora-se que a própria Arendt entende que num corpo político cuja essência é a competição de todos contra todos (*aeiaristeuein*), o "[...] espírito agonal [...] acabaria por causar a sua ruína, o bem-estar público vivia sob constante ameaça. [...] [e] o caráter comum do mundo político não era visto nem vivenciado nas relações entre os cidadãos [...]"[574]. Então podemos nos perguntar o que falta a essas interpretações, e quais elementos do pensamento de Arendt precisam ser explicitados para nos afastarmos ainda mais dessa perspectiva puramente performática/agonística.

A resposta para essa indagação passa pela compreensão do republicanismo em Arendt, e mais notadamente um dos elementos desse republicanismo contemporâneo. Newton Bignotto[575], ao elencar os temas e problemas que ligam Arendt à tradição republicana, destaca que um desses pontos de aproximação é o tratamento dado por Arendt ao problema da criação dos regimes políticos. Conforme este intérprete, a tradição normalmente aborda o tema a partir

---

[572] Cf. WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 201-219.
[573] Ibid., p. 202-203, tradução nossa.
[574] PdP, p. 58, acréscimo nosso; PP, p. 16, acréscimo nosso.
[575] BIGNOTTO, Newton. Republicanismo. In: CORREIRA, Adriano [et. al.] (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 373-379.

do recurso às ideias de fundação e da figura do legislador. Contudo, "Arendt preservou o tema da fundação, mas soube ver que, a partir da modernidade os conceitos deveriam ser outros"[576]. É nesse conjunto de outros conceitos mobilizados explicita e implicitamente pela autora para pensar o tema dos regimes políticos que nós desejamos inserir a ideia de institucionalidade como um conceito não desenvolvido plenamente por Arendt, mas que estava presente em sua reflexão.

O pensamento de Arendt é permeado de imagens metafóricas que ela utiliza para descrever a realidade, e não é diferente quando se fala dos corpos políticos. A estrutura moldada por leis e instituições é frequentemente descrita pela pensadora através de metáforas que indicam a moradia: mesa, cercas, muros etc. Essas imagens nos remetem à fabricação, o que nos faz considerá-las imprecisas quando se deseja descrever o papel da institucionalidade para Hannah Arendt. Há, porém, outra imagem que aparece em sua obra e que nos parece mais adequada, a saber, a ideia de uma gramática da ação.

A imagem que nos apetece, da gramática e sintaxe, aparece três vezes em *Sobre a revolução*. A primeira menção é quando da diferente recepção das revoluções francesa e americana, onde Arendt recorda que, apesar do sucesso da Revolução Americana, ela "[...] não desembocou no *novus ordo saeclorum*, que a Constituição pôde ser estabelecida 'de fato', como 'uma existência real (...), numa forma visível', e mesmo assim não se tornou 'para a liberdade o que a gramática é para a língua'"[577]. A segunda é quando reflete sobre a importância do Pacto de *Mayflower*, e afirma que nessa experiência pactual os pais fundadores descobriram "[...] a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano"[578]. E a última, ainda mais importante para nossa *démarche*, é quando ela associa poder, ação em concerto, prometer, fundação e mundo comum com as ideias de gramática e sintaxe:

> Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os **meios de manter a existência do poder**; sempre que os homens conseguem **preservar o poder nascido entre eles** durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em **processo de fundação**, em processo de **construir uma estrutura terrena estável** que, por assim dizer, **abrigue esse seu poder somado de ação conjunta**. **A faculdade humana de fazer e manter promessas** guarda um elemento da **capacidade humana de construir o mundo**. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e **oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir**, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, **da mesma forma as capacidades humanas de construir, fundar e construir o mundo** sempre remetem mais a nossos 'sucessores' e à 'posteridade' do que a nós mesmos e à nossa época. **A gramática da ação:** a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a **sintaxe do poder:** o

[576] Ibid., p. 378.
[577] SR, p. 103; OR, p. 68.
[578] SR, p. 226; OR, p. 173.

> poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema.[579]

Esta passagem nos oferece todos os principais elementos que acreditamos servirem de norte para o desenvolvimento da perspectiva de institucionalidade que defendemos nesta tese. A ideia de que prometer e pactuar são meios de manter a existência do poder e que o processo de fundação não acaba na performatividade, mas se estende às tentativas de preservar esse poder nascido da ação em concerto nos ajudam a mais uma vez afirmar que a teoria de Arendt não pode ser definida como antifundacional. De igual modo, a ideia de que fundar é construir uma estrutura terrena estável capaz de abrigar o poder nascido da ação e a possibilidade de novas ações em concerto nos parece luminar, pois a institucionalidade permeável é da ordem dessas "estruturas" capaz de preservar o fruto do que ocorrera no passado, mas sem deixar de abrir-se para novos arranjos oriundos de ações futuras.

A ideia de gramática e sintaxe, que Arendt usa como coroamento da passagem em que estamos detidos aqui, expressa de maneira cabal a dimensão de preservação da tensão entre a estabilidade e espontaneidade. Primeiramente, é preciso perceber que a gramática se constrói e desenvolve-se com a língua, não podendo em hipótese alguma pretender-se imodificável, sob pena de assim condenar o idioma à morte uma vez que os falantes na medida em que se relacionam entre si podem desenvolver novas necessidades linguísticas não previstas originalmente na gramática. Contudo, também não é possível que os falantes de determinado idioma escolham abrir mão completamente da gramática e sintaxe que encontraram quando começaram a descobrir o idioma, pois isto os conduziria à impossibilidade de estabelecerem comunicação entre si. Esta ideia então se adequa perfeitamente ao que chamamos de teoria da institucionalidade permeável, posto que a institucionalidade que se pretenda imodificável tenderá a petrificar-se e assim se tornará avessa ao que lhe sustenta e renova: a ação em concerto. E, de igual modo, sob pena de não conseguirem estabelecer os vínculos necessários para edificarem o mundo comum, os cidadãos não podem prescindir de espaços que favoreçam a ação e o debate de uns com os outros.

Jeremy Waldron acredita que a imagem da gramática "[...] não captura exatamente um aspecto da estrutura constitucional que Arendt quer enfatizar com suas imagens mundanas de moradia e móveis"[580], uma vez que essa imagem não consegue expressar o aspecto da "[...] estrutura política como algo que tanto separa as pessoas umas das outras quanto as conecta entre

---

[579] SR, p. 228, grifos nossos; OR, p. 175.
[580] WALDRON, op. cit., p. 204, tradução nossa.

si"[581]. De fato, uma gramática serve mais para unir os membros dentro de determinado grupo linguístico do que separá-los, por isso acreditamos que a essa ideia de gramática deve ser lida sempre em par de relações com a chamada sintaxe. A sintaxe é uma articulação, o que significa separação e união, diz respeito à composição, o arranjo das partes. O termo tinha também acepção militar: o modo como o contingente se organizava no campo de batalha. O que chamamos de institucionalidade pode vir de encontro a esse fenômeno disposto separadamente pelos termos gramática e sintaxe.

Como bem observa Waldron, "no caso da política, entretanto, o intermediário não é físico, mas normativo: ele consiste em regras, não barreiras, práticas e compromissos, não impedimentos"[582]. A institucionalidade consiste na reificação dessas regras e práticas que se apresentam no processo de fundação que conduz a elaboração de uma Constituição em todo tipo de corpo político. Portanto, é assim que o tema da institucionalidade se liga com outra questão enfrentada por intérpretes da obra de Arendt: a relação entre política e o Direito.

Essa relação fora tematizada por João Adeodato[583] a partir de seu exame sobre a noção de "legitimidade do poder"[584], que a princípio diz respeito à relação entre os objetivos almejados e os resultados obtidos com determinada ação. Segundo ele, essa relação alcança o tema do direito uma vez que "[...] todo sistema político vem acompanhado de outro sistema teórico, ou doutrinário, composto de aspirações, crenças, valores e regras propriamente ditas, destinado a explicar e compreender o fato e a necessidade de obedecer"[585]. A lei seria, portanto a "[...] infraestrutura do político"[586] que informa e resguarda os critérios para análise da legitimidade da ação.

O autor espera conduzir seu leitor à conclusão de que "política e direito, estreitamente ligados, não se confundem: a política pretende modificar a realidade, o campo do infinitamente improvável, o direito restringe essas modificações e as estabiliza [...]"[587]. Seu esforço hermenêutico é feliz ao colocar o tema do direito e da lei em estreito diálogo com as

---

[581] Ibidem.
[582] Ibidem.
[583]ADEODATO, João M. **O problema da legitimidade:** no rastro do pensamento de Hannah Arendt.2. ed., rev. ampl., 1 reimp., Belo Horizonte: Ed. D'Plácido, 2021
[584] "A noção de legitimidade do poder, como traço comum entre os diversos enfoques dados pelo pensamento e pelas práticas políticas de nossa civilização, parece sempre consistir numa tentativa para justificar determinado tipo de ação política, isto é, estabelecer uma ponte entre as expectativas dos destinatários e determinada orientação na condução da comunidade [...]. Em segundo lugar, esse papel, tradicionalmente desempenhado pela legitimidade, é também exigido pelo fato de que toda orientação impingida aos rumos da política é resultado de arbítrio, no sentido de que só existe decisão diante de várias alternativas possíveis. Em terceiro lugar, essas normas impostas à comunidade sempre entram em conflito com a conduta efetiva, são transgredidas [...]" (Ibid., p. 33).
[585] Ibid., p. 34.
[586] Ibid., 263.
[587] Ibid., p. 264.

considerações arendtianas sobre uma teoria política aberta à pluralidade e ao caráter contingencial que marca a ação política. É esse o seu intento ao concluir seu trabalho dizendo que em Arendt "[...] a ação, o direito, a política se constituem na intersubjetividade. [...] e que os critérios de referência indispensáveis ao tratamento do problema da legitimidade serão fixados a cada tempo e lugar, pois estão no agir conjunto do próprio ser humano"[588].

Enquanto Adeodato se contenta em afirmar a ligação entre Direito e política, a tese de Érika Fontánez Torres[589] é a de que o Direito está subordinado à política. Segundo esta comentadora, "o direito tem uma função: prover as condições de estabilidade e igualdade necessárias para um dos elementos principais da condição humana, a capacidade de agir"[590]. Seu trabalho parte da premissa de que Arendt "[...] não vê o Direito como um fim em si mesmo, mas como um meio para dar estabilidade a um mundo comum em que a pluralidade e a ação coincidam"[591]. Essa tese toca diretamente nosso problema em questão na medida em que a autora conclui que desse arranjo da relação Direito e política surge a necessidade de um "[...] um desenho institucional horizontal, que não renuncie ao poder da pluralidade, daí que Arendt se coloque como defensora da democracia direta [...]"[592].

A sua leitura de uma Arendt afeita à democracia radical ou direta nos parece perfeitamente discutível, porém não é necessariamente este o ponto que nos interessa em seu trabalho. Para esta pesquisa tem mais relevância a percepção da existência de uma tensão entre direito e ação: "É preciso aceitar a tensão, diria Arendt, mas isso não significa que a autoridade da lei se interprete de modo que a política e a ação se separem[593].É por isso que para Torres, falar de constitucionalismo em Arendt não é meramente referir-se à estabilidade que o Direito provê, mas também, e, sobretudo, sobre os meios utilizados para manter viva a base da ação na comunidade política.

A autora reconhece que na tradição inaugurada por Platão "os primeiros [os que governam] tem o poder, os segundos [os que são governados] obedecem e o Direito é justificado indistintamente de duas formas: como o necessário para limitar o poder de quem governa ou como a ordem de coisas para poder governar"[594]. Não me parece que a autora consiga romper com essa lógica apenas destacando a originalidade da concepção política de Arendt em face da tradição, é preciso pensar como se dá outra concepção de institucionalidade. No final das

---

[588] Ibid., p. 287-288.
[589] TORRES, Érika F. **Derecho, acción y política en Hannah Arendt.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2020.
[590] Ibid., p. 14-15, tradução nossa.
[591] Ibid., p. 45, tradução nossa.
[592] Ibid., p. 182-183, tradução nossa.
[593] Ibid., p. 89, tradução nossa.
[594] Ibid., p. 184, acréscimos nossos, tradução nossa.

contas, o Direito já era entendido como um meio para prover a quietude necessária para o ideal de política da tradição, como vimos no primeiro capítulo.

O esforço da autora conduz apenas à compreensão de que o Direito agora está a serviço do agonístico, e não nos ajuda a revitalizar a ideia de Direito, tarefa que ela mesma reconhece como sendo urgente[595], e preserva a tensão entre espontaneidade e estabilidade apenas cedendo à primazia da espontaneidade. A preservação da lógica que já estava afirmada na tradição somente conduz a equívocos tais como o de entender que "a lei não é política em Arendt, nem seu resultado, e muito menos é o *equivalente* da *ação*. Agir não é e nem pode ser sinônimo de legislar; o ato de legislar não é um ato político"[596], o que poderia facilmente justificar a ideia de que na fundação dos corpos políticos o legislador é um técnico e não um político. Como veremos, para Arendt, fundar e constituir uma Constituição estão imbricados na tarefa revolucionária, uma das mais argutas expressões daquilo que ela entende por ação política.

Nesse sentido de preservar a tensão sem que a política ou o Direito sejam tomados um como tutelar do outro, a empreitada hermenêutica de Christian Volk[597] nos parece mais instigante. Em sua tentativa de propor uma "Arendt como pensadora da ordem política"[598], o autor argumenta que "para que a experiência da liberdade seja perpetuada, é preciso haver uma ordem política institucionalizada que lhe seja correspondente[599]. Essa necessidade conduz a dois elementos chaves do pensamento de Arendt: i) a crítica ao Estado moderno soberano como incapaz "[...] de tornar real esta ordem, e é por isso que Arendt refletiu ao longo de toda a sua vida a respeito de uma forma alternativa de organização política [...]"[600], e; ii) a uma teoria onde "[...] os conceitos de direito e política não são reconfigurados, mas estão, além disto, em uma relação desierarquizada entre si"[601]. Para o autor, esse duplo movimento de Arendt nos conduz à percepção de que "para ela, o direito não é a substância da vontade de domínio, mas a descrição formal e jurídica das relações de consentimento"[602], e assim "uma ordem durável e estável só pode ser uma ordem livre"[603].

Exploraremos esses elementos da arguta tese de Volk ao longo dos próximos capítulos, de modo que aqui basta salientar alguns apontamentos críticos que nos parecem pertinentes

---

[595] Cf. Ibid., p. 187.
[596] Ibid., p. 186, grifos no original, tradução nossa.
[597] VOLK, Christian. **A ordem da liberdade:** direito e política no pensamento de Hannah Arendt. Trad. Thiago Dias da Silva. 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, São Paulo: Contracorrente, 2022.
[598] Ibid., p. 349.
[599] Ibidem.
[600] Ibidem.
[601] Ibidem.
[602] Ibid., p. 353.
[603] Ibid., p. 355.

sobre o seu trabalho. Na absorção da noção de "Ordem da liberdade", retirada da obra de Walter Benjamin, e que o autor afirma fazer uso abstraindo o messianismo benjaminiano, três questões nos parecem essenciais: primeiro, traz pra si a noção de que há uma realidade por detrás da política e do Direito, de modo que fica difícil não enxergar a presença de uma metafísica no conceito, o que contraria o esforço arendtiano de afastar-se de legitimações dessa natureza para o corpo político; e segundo, ele contraria seu próprio esforço de provar que há uma desierarquização entre Direito e política pra Arendt, posto que há uma ordem que subsiste na estrutura político-formal, e essa ordem postula a centralidade da liberdade, e a liberdade é política em Arendt, então, em última instancia, a política não está de fato no mesmo nível do Direito; terceiro, que ele aponta que Arendt não se filia nem ao conceito de lei grego (*nomos*) nem ao romano (*lex*), mas ao trazer o tema da ordem, ele não intencionalmente a aproxima do conceito grego.

Assim, enfatizar o caráter romano da lei e evitar a noção "ordem primeira" ou simplesmente "ordem"[604], parece-nos ser mais útil para os propósitos de assimilar à estabilidade seu liame com a espontaneidade. Tematizando a concepção romana de lei (*lex*) Arendt destaca que na origem dessa ideia estão as noções de contrato e aliança, noções estas "[...] estranhas, em sua essência mais profunda, ao caráter grego e à sua concepção do âmbito da coisa política, ou seja, da polis"[605]. Acreditamos que o que Arendt diz a seguir sobre a ideia romana do contrato, serve para toda e qualquer institucionalidade, a saber: "Falando politicamente, o contrato que liga dois povos **faz surgir um novo mundo entre eles** ou, de maneira mais exata, **garante a continuação da existência de um mundo novo**, só comum a eles [...]"[606], e ainda "A *res publica*, a questão pública que surgiu a partir desse contrato e que se tornou a república romana, e**stava localizada no espaço intermediário entre** os parceiros antes inimigos"[607]. O surgimento e a garantia da continuação da existência do mundo novo que ocorre no *espaço entre* na medida em que fundam a igualdade, nos recorda com exatidão o mesmo vocabulário usado por Arendt em *Sobre a revolução*, na passagem a que nos referimos anteriormente quando explicitávamos nossa preferência pela metáfora da gramática e da sintaxe.

---

[604] Érika Torres corretamente assinala que por "ordem", Arendt entende o movimento descrito por Heráclito de estabelecer através da lei, a "ordem primeira", que, segundo a autora, "[...] precedia o político porque era o produto do ancestral, das convenções situadas no tempo, não eternas e inalteráveis, apenas produto dos costumes e convenções" (TORRES, op. cit., 2020, p. 48, tradução nossa).
[605] OQP, p. 111.
[606] OQP, p. 111, grifos nossos.
[607] OQP, p. 113.

No caso grego, por sua vez, o legislador é comparável ao arquiteto ou escultor, e não ao cidadão ou estadista[608], ele é um fabricador de leis, e, portanto, a lei aqui é pré-política, "[...] no sentido de ser constitutiva para todo o ulterior agir político e o lidar politicamente entre si"[609]. Diz Arendt: "A lei, como os gregos entendiam, não era acordo nem contrato, não surgiu entre os homens no falar de duas partes e no agir e contra agir e, por conseguinte, não é algo inserido no âmbito político, mas é, em essência, imaginado por um legislador [...]"[610]. A lei é, assim, uma fronteira produzida pelo fabricador de leis (o legislador) dentro da qual acontece a coisa política. O momento em que Arendt se aproxima de uma noção de ordenamento primeiro, que é encarnado/concretizado na lei e determina o político, é quando afirma que "a lei [no caso grego] é, por assim dizer, aquilo segundo a qual uma *polis* forma sua vida a seguir, que não pode ser abolida sem renúncia à própria identidade, e cuja violação é igual à transposição de uma fronteira imposta à existência e que, por conseguinte, é Hibris"[611]. Assim, quando Volk assume a existência de uma ordem que subsiste à política e o Direito, ele está indiretamente vinculando Arendt principalmente, ou quase exclusivamente, essa tradição grega que ela criticou como ineficaz para "[...] construir uma ponte entre um povo e outro, entre uma coletividade política dentro do mesmo povo e outra"[612].

Ana Paula Torres em *Direito e política em Hannah Arendt*[613] oferece uma interpretação do tema do Direito na obra de Arendt que nos ajuda a matizar a distinção entre estabilidade e espontaneidade tradicionalmente encarnada na oposição entre Direito e Política. Partindo da categoria da natalidade esta autora visa superar a ideia de que o direito diria respeito somente ao passado, sendo-lhe atribuído um sentido negativo, de obstáculo, de impedimento ao "governo dos vivos"[614]. A aposta de Ana Paula Torres é que direito e política se relacionam em complementariedade, uma vez que "como seres natais, podemos, a todo instante, recriar a comunidade política à qual pertencemos, conferindo vida às instituições"[615], e mais ainda, que "[...] se o direito tende à estabilidade, ao passado, ele também é abertura para o futuro, haja vista que não somente se renova a cada dia como também possibilita a criação contínua de nós

---

[608] Cf. OQP, p. 114.
[609] OQP, p. 113.
[610] OQP, p. 113.
[611] OQP, p. 114.
[612] OQP, p. 115-116. Sobre esse aspecto, é importante dizer que, em nossa percepção, não se tratar de escolher entre a lei como *nomos* (concepção grega) o *lex* (concepção romana), mas sim de evitar o comprometer a autora exclusivamente com uma ou outra perspectiva, uma vez que Arendt absorve em seu conceito de lei elementos de ambas as tradições e conceitos.
[613] TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e política em Hannah Arendt.** 1. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.
[614] TORRES, op. cit., 2013, p. 16.
[615] Ibid., p. 20.

mesmos e do mundo [...]"[616]. A leitura que esta autora desenvolve da obra de Arendt nos parece bastante adequada para a tarefa de radicar o direito numa ontologia da natalidade, em outras palavras, expressar que por sermos capazes de instaurar o novo somos também capazes de estabelecer marcos legais, que sirvam como que ilhas de previsibilidade duráveis.

Contudo, ocorre que a autora entende que essa relação complementar existe porque toda ação é necessariamente uma refundação. Através de uma aproximação de Arendt com Maquiavel a autora entende que "[...] o conceito de ação política em Arendt nos revela que só podemos pensar a fundação de uma comunidade política como um processo contínuo, como algo que se prolonga no tempo [...]"[617]. A expressão chave desta intérprete é pensar o direito como ligado a esse processo de "fundação contínua"[618].

É bem verdade que a ação em Arendt, como nota Étienne Tassin comporta ter dimensões, a saber, ela é reveladora, instituidora e vinculadora[619]. Porém, como demonstraremos no primeiro tópico do quarto capítulo, essa maneira de entender a fundação nos parece equivocada e dar razão a críticos de Arendt, como Habermas, por exemplo, que afirmavam que o paradigma político da autora eram as ações apoteóticas e excepcionais e que isso tornava seu pensamento inadequado para compreender a modernidade[620]. Entendemos a fundação como um modo de ação política no qual todos os componentes da ação brilham com maior intensidade, que possui um marco temporal específico, mas que esse modo de ação não se repete no cotidiano, de forma que após a fundação se revelam a partir da infinidade de possibilidades que a espontaneidade humana comporta outros modos da ação revelar o *quem* do agente, instituir uma vida política e ligar os sujeitos num mundo comum.

É diante desse cenário mais amplo do debate sobre democracia, direito e política em Arendt que se situa nossa *démarche* pela elucidação da compreensão arendtiana de uma institucionalidade capaz de preservar a salutar tensão entre estabilidade e espontaneidade. Nosso fio condutor desta parte serão as experiências, pois como bem destaca Samantha Rosehill, a questão da preservação do corpo político e do espírito revolucionário não era para

---

[616] Ibid., p. 111.
[617] Ibid., p. 157. Em determinado momento do texto a autora diz: "[..] a fundação só funda a possibilidade de fundar, nada mais do que isso" (Ibid., p. 171).
[618] Por fundação contínua pode-se "[...] entender esse gesto de recriação ininterrupta do político, o qual se baseia na força imaginária de uma fundação que permite aos homens não só conservar, mas violar as próprias leis em nome do princípio originário da organização do povo" (Ibid., p. 151).
[619] "[...] ela revela a singularidade do agente, o *quem*; ela institui o espaço público da visibilidade onde se desenrola a *vida política*; ela liga conflitualmente os indivíduos entre eles na instauração de um *mundo comum*" (TASSIN, Étienne. **Le trésor perdu:** Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique. Paris: Klincksieck, 2017, p. 271-272, tradução nossa).
[620] Cf. HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. **Habermas:** sociologia. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, pp. 100-118.

Arendt uma questão apenas teórica, mas em verdade, tratava-se de uma experiência a ser compreendida. Suas experiências políticas mostravam a Arendt que "a estagnação das instituições políticas pode acarretar instabilidade, e, para que uma entidade política vibrante seja mantida, ela deve ser revigorada pela participação democrática"[621].

As duas principais experiências políticas expressas por Arendt em seu trabalho filosófico foram o totalitarismo e a revolução[622]. Não é trivial a escolha de Arendt por direta e indiretamente oferecer reiteradas vezes um contraponto sobre esses regimes. Como destaca Newton Bignotto[623], também os pensadores do humanismo cívico faziam a contraposição de regimes, de tal modo que "a contraposição entre os dois regimes [república e tirania] serviu para deslocar o eixo das reflexões políticas para temas que nos séculos anteriores surgiam apenas na margem dos sistemas de pensamento [...]"[624].

A inovação arendtiana seria a apresentação do totalitarismo, em vez da tirania, como o regime antagonista à república. Sobre isso, Helton Adverse[625] afirma que se for adequada a descrição de Arendt sobre a dominação totalitária como eliminação das distâncias entre os humanos, supressão do espaço público e eliminação das condições de exercício da liberdade política, então esse regime pode ser considerado como a radical negação da república[626]. A novidade que a ascensão do totalitarismo revelara foi que agora o outro radical da república não era mais parte do conjunto de formas de governo ditas políticas. Conforme Helton Adverse, "[...] apenas com o surgimento dos regimes totalitários a república encontrou seu outro radical, seu inimigo mais ameaçador, pois que a ataca em seus próprios fundamentos, isto é, os princípios basilares da vida em comum"[627].

Perseguiremos essas duas experiências da modernidade que balizam o pensamento de nossa autora a partir da ideia de que toda forma de governo[628] é regida por princípios que lhe dão a dinâmica que lhe é própria em seu interior. Com isso, esperamos poder extrair os

---

[621] ROSEHILL, Samantha. **Hannah Arendt.** Trad. Juliana Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Ed. Contracorrente, 2022, p. 207.
[622] Cf. BIRULÉS, Fina. **Una herencia sin testamento**: Hannah Arendt. Barcelona: Herder, 2007, p. 109.
[623] BIGNOTTO, Newton. Tirania e República. In: SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. (Orgs.). **Dicionário da república**: 51 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019, pp. 407-413.
[624] Ibid., p. 411, acréscimo nosso.
[625] ADVERSE, Helton. Totalitarismo e República. In: SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. (Orgs.). **Dicionário da república**: 51 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019, pp. 414-420.
[626] Ibid., p. 420.
[627] Ibidem.
[628] Sobre a expressão "forma de governo" Rodrigo M. de Almeida faz um perfeito arrazoado de como a expressão se apresenta na obra de Arendt e seguiremos integralmente a interpretação que ele propõe, isto é, no sentido de "[...] organização da vida pública e do corpo político em torno de uma experiência de pluralidade e de liberdade que deve ser moldada e assegurada constitucionalmente [...]" (ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. **A questão da *constitutivo libertatis* em Hannah Arendt:** caminhos para um republicanismo federalista. 2020. 217 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte: 2020, p. 3.

elementos do pensamento de Arendt que nos autorizam a pensarmos na possibilidade de "[...] outra tradição e outro vocabulário"[629] para uma institucionalidade permeável. Examinaremos nos próximos dois capítulos o tipo de institucionalidade que cada uma das experiências políticas gerou e como elas se situam no campo da política, negando ou confirmando suas características essenciais.

[629] ARENDT, Hannah. **Sobre a violência.** Trad. André Duarte. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 56; ARENDT, Hannah. **On violence.** San Diego; New York; London: A Harvest Book & Harcourt Brace, 1970, p. 40. A partir daqui "SV" e "OV", respectivamente.

3. A INSITUCIONALIDADE DESERTIFICANTE: Totalitarismo e seus desdobramentos.

A história dos processos e elementos que se cristalizaram nos regimes totalitários modernos é o conto da perda de mundo comum que ocorre mediante o desmantelamento de estruturas e desarraigamento das construções humanas que nos permitiram falar de uma humanidade civilizada, no sentido de serem mais do que membros da espécie natural humana. Neste capítulo trataremos das reflexões de Arendt sobre a crise do Estado-nação, o totalitarismo como uma nova forma de governo e os dilemas teórico-políticos que perpassaram a tomada de posição da autora em relação à fundação do Estado de Israel. O fio condutor de nossa exposição não será os dilemas éticos, morais ou existenciais que fazem parte desse relato, mas sim as estruturas institucionais produzidas pelo fenômeno de negação absoluta da pluralidade.

Em "Uma réplica a Eric Voegelin", texto de 1953, Hannah Arendt esclarece que ao falar de "origens" do totalitarismo, sua intenção não era escrever uma da historiografia sobre o tema, posto que "[...] toda historiografia é necessariamente salvação e com frequência justificação"[630], e, em se tratando dos horrores vividos no totalitarismo, o ímpeto da pensadora não era de preservá-los, mas sim destruí-los[631]. Diante disso, Arendt define seu trabalho como sendo não a escrita de uma "[...] história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos; [...] Assim, o livro não trata de fato das 'origens' do totalitarismo – como infelizmente anuncia o título –, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo"[632].

Comentando o esforço teórico para preservar essas observações de Hannah Arendt quando se interpreta a obra de 1951, Margareth Canovan assevera que então "por essa leitura, o totalitarismo representa menos um projeto consciente e mais um conjunto de sulcos nos quais as pessoas provavelmente acabarão caindo se chegarem à política com certos tipos de objetivos, experiências e deficiências, todos característicos da modernidade"[633]. Dessa tríade – objetivos (a busca por onipotência, alimentada pela crença de que tudo é possível), experiências (a solidão

---

[630] CmP, p. 418; EU, p. 402.
[631] Cf. CmP, p. 418; EU, p. 402.
[632] CmP, p. 419; EU, p. 403. Em junho de 1951 Arendt anota em seu Diário: "O método nas ciências históricas: esquecer toda causalidade. Em seu lugar: a análise dos elementos do acontecimento. O acontecimento central é aquele no qual os elementos subitamente são cristalizados. O título de meu livro é fundamentalmente falso; ele deveria ter se chamado: Os Elementos do Totalitarismo" (JP, Cah. IV, N. 23, p. 115, destaques da autora). Pensar os eventos como acontecimentos nos quais elementos se cristalizam é fundamental para Arendt, e sobre isso ela afirma: "Liberdade e acontecimento: a fonte da liberdade, que se exprime pela espontaneidade – poder começar uma série a partir de si mesmo –, é o acontecimento. É ele que fornece, por assim dizer, à liberdade o material a partir do qual apenas a espontaneidade pode brilhar [*s'enflammer*]" (JP, Cah IV, N. 18, p. 112, destaque da autora).
[633] CANOVAN, op. cit., 2000, p. 38, tradução nossa.

– aquela experiência de 'perda de raízes e superfluidade') e deficiências (a perda do mundo em si, do mundo humano estável da civilização que ancora os seres humanos em uma experiência comum de realidade e cerca um espaço de ação livre com limites e leis necessários)[634] –, nos interessa aqui especialmente entender como essa busca por onipotência explorou a ausência de estruturas que garantissem o mundo comum e possibilitou o surgimento de uma nova forma de governo cuja experiência central é a solidão.

Neste capítulo percorreremos os temas que estavam diante de Hannah Arendt quando da realização de seu trabalho sobre o Totalitarismo a fim de que se perceba que todo o processo que culminará nos campos de concentração e extermínio totalitários é marcado pela assunção de estruturas pelo regime que paradoxalmente possuíam como mote o fim de toda e qualquer forma estrutural previsível. Contudo, como veremos a partir daqui o cenário de plena ausência de forma só se concretizará no último "estágio" do governo totalitário, de modo que é preciso estar atento ao tipo de dinâmica institucional que antecede à perfeita realização de uma forma de governo que produz um anti-mundo. Para isso, exploraremos nos tópicos a seguir a relação entre Estado-nação e imperialismo, o totalitarismo como uma nova forma de governo e o debate da fundação do Estado de Israel.

3.1 Estado-nação e o imperialismo

A nossa *démarche* consiste em buscar as expressões institucionais daquilo que Arendt consignou sob o título de Imperialismo na obra *Origens do totalitarismo* (1951)[635]. Ao contrário do que possa sugerir o senso comum, a história do imperialismo não é a história do fortalecimento do Estado e de suas estruturas, mas sim a narrativa da perda de estabilidade da dimensão institucional da política e a preparação do terreno fértil para a vitória da ideia de movimento, fluidez e instabilidade. Como bem resume Arendt, essa segunda parte do texto ser "conta a história da desintegração do Estado nacional, que continha quase todos os ingredientes necessários para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários"[636].

É sobre essa desintegração de determinadas estruturas e a produção de outras mais eficazes para os objetivos da "filosofia da expansão" que abordamos nesta nossa reflexão. Trata-se, portanto, de darmos ênfase ao modo como os acontecimentos políticos refletidos por Arendt se direcionaram para o esvaziamento das instituições de natureza política e a efetivação

---

[634] Cf. Ibidem.
[635] ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Ed. Harcourt Brace & Company, 1979. A partir daqui "OdT" e "OT", respectivamente.
[636] OdT, p. 151; OT, p. xxi.

dos movimentos de expansão que visavam o poder pelo poder, como fora o caso da ralé[637], por exemplo.

"Era imperialista" o período que vai de 1884 até a Declaração da Independência da Índia (1947)[638]. Apesar de não estar isenta de críticas, essa datação serve bem aos propósitos do modo arendtiano de refletir. Com a demarcação temporal, Arendt quer realçar temporalmente que o "Imperialismo não é construção de impérios, e expansão não é conquista"[639], e em última instância marcar firmemente sua posição na qual a peculiaridade da novidade com que ela se defronta só pode ser captada mediante a distinção entre colonialismo e imperialismo. Diz Arendt:

> Enquanto o colonialismo representava uma extensão das leis e dos ideais da pátria no território colonial, o imperialismo frequentemente negava a extensão dessas leis, negava esforços para assimilar o país estrangeiro e focava na expansão econômica para o país de origem às custas do país conquistado através de ideologias racistas e da violência.[640]

A chave de compreensão para o imperialismo é, portanto, a ideia de expansão como objetivo permanente e supremo da política, bem como os instrumentos empregados para alcançar tal fim. Nessa nova configuração de um regime pautado na busca do poder pelo poder, a expansão se apresenta como "um conceito inteiramente novo na longa história do pensamento e ação políticos, embora na realidade não fosse um conceito político, mas econômico [...]"[641]. É nessa novidade que reside a originalidade do imperialismo e a pertinência de se analisar as suas consequências políticas, ou seja, buscar entender como a captura do aparelho militar e político do Estado-nação para garantir aventuras econômicas no exterior possibilitou a subsequente liquidação tanto do Estado-nação quanto da capacidade da burguesia de controlar as forças que ela ajudou a desencadear.

A política de poder do imperialismo se caracteriza pela "[...] transformação de objetivos de interesse nacional, localizados, limitados e, portanto, previsíveis, em busca ilimitada de poder que ameaça devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo

---

[637] José Luiz de Oliveira, explicando sobre a ralé, destaca um elemento que será a tônica de nossa empreitada neste capítulo. Ele diz que, "portanto, 'ralé', no sentido arendtiano, diferentemente do que se estabelece trivialmente, não pode ser concebida como classe desfavorecida do ponto de vista econômico, uma vez que o seu significado ocorre no campo das manifestações, as quais são direcionadas às instituições de natureza política" (OLIVEIRA, José L. Ralé. In: CORREIRA, Adriano [et. al.] (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 355-361, p. 355). É o efeito dos movimentos nas instituições que nos chama atenção aqui e que desejaremos explorar.
[638] Cf. OdT, p. 147; OT, p. xi.
[639] OdT, p. 160; OT, p. 130.
[640] OdT, p. 151; OT, p. xxi.
[641] OdT, p. 155; OT, p. 125.

nacional e territorialmente delimitado [...]"[642]. Desse modo, as estruturas e instituições do Estado são postos à serviço do ideal de expansão do poder que desconsidera qualquer marco estabilizador das ações no "espaço entre".

É a própria Hannah Arendt que estabelece a relação entre a dinâmica do interior do imperialismo com o tema da fundação e preservação dos corpos políticos. Em seus próprios termos:

> O conceito de expansão ilimitada como único meio de realizar a esperança de acúmulo ilimitado de capital, que traz um despropositado acúmulo de força, torna quase impossível a fundação de novos corpos políticos - que até a era do imperialismo sempre resultavam da conquista. De fato, sua consequência lógica é a destruição de todas as comunidades socialmente dinâmicas, tanto dos povos conquistados quanto do próprio povo conquistador. Porque, se toda a estrutura política, nova ou velha, desenvolve naturalmente as forças estabilizadoras que se opõem à sua transformação, todos os corpos políticos parecem obstáculos temporários, quando vistos como parte da eterna corrente do acúmulo de poder.[643]

Se, como veremos no próximo capítulo, o conceito de fundação é central no republicanismo arendtiano, e nuclear de uma concepção de institucionalidade condizente com as aspirações dessa teoria, nessa passagem Arendt nos deixa claro que o imperialismo e o que se segue dele, são essencialmente antagônicos a perspectiva de fundação de corpos políticos estáveis e duráveis. Nessa mesma passagem Arendt expressa o efeito bumerangue dessa tendência, uma vez que afirma que, juntamente com a incapacidade de fundar novos corpos políticos nas terras conquistadas, também as estruturas internas da nação são corroídas pela filosofia da expansão.

Na tarefa de conter essa *hubrys* da expansão, Arendt sugere um papel importante para o arranjo constitucional que cada corpo político adota. Falando das teorias que apregoavam a existência de um efeito dominó (quando uma nação conquistava a outra a tendência era que estas se juntassem e avançassem em direção a novas fronteiras e assim sucessivamente) Arendt afirma que "o único motivo pelo qual essa profecia não se realizou foi o freio constitucional dos Estados-nações"[644], ao passo que hoje, "[...] a nossa esperança de que [o efeito dominó] não venha a realizar-se no futuro baseia-se em parte também na contenção constitucional da república norte-americana [...]"[645]. Isto é, não é apenas que a expansão nos moldes do imperialismo seja contra algumas formas de estrutura estável, ela na verdade vê toda institucionalidade como um empecilho para a realização de seus objetivos.

---

[642] OdT, p. 148; OT, p. xvii.
[643] OdT, p. 167; OT, p. 137-138.
[644] OdT, p. 149; OT, p. xvii.
[645] OdT, p. 149; OT, p. xvii, acréscimo nosso

Arendt credita à estrutura constitucional americana[646] o papel de resistência ao movimento de busca ilimitada de poder que era constantemente explicitada pelas práticas de declaração de guerras dos EUA contra outras nações. Isso nos coloca diante da relação entre a filosofia da expansão e a dimensão institucional dos corpos políticos, e nos ajuda a realçar a importância de explorarmos as formas como essa filosofia da expansão enfrenta o tema da institucionalidade. Como bem percebe Rodrigo Ponce "uma vez que toda estrutura política tende a ser estável, ela necessariamente oferece resistência aos movimentos de transformação e expansão"[647].

Para Karuma Mantena[648], ao invés de elaborar uma teoria nova sobre o imperialismo, Arendt oferece um relato histórico-teórico da natureza e consequências do imperialismo enquadrado por duas reivindicações conceituais gerais: i) as práticas que ele gerou e sustentou introduziram princípios completamente novos para a ordem política, tais como a absorção da noção de expansão como princípio político legítimo e a ideia de política mundial; ii) no campo das formas de governo viu-se a organização de políticas com base no princípio da raça e da dominação burocrática[649].Interessa-nos agora explorar justamente três desses elementos da síntese que Mantena oferece. A partir da crítica de Arendt à captura do Estado pela nação, a invenção da política mundial e sua reverberação no conceito de soberania nacional e os mecanismos que efetivam o governo da burocracia, buscaremos elucidar o tipo de institucionalidade produzida no seio da política de poder imperialista.

3.1.1 Estado e a nação como princípio

A questão chave enfrentada por Arendt em sua imersão no tema do imperialismo é a contradição inerente ao modelo do Estado-nação, ou seja, o fato de que "[...] *exatamente no momento em que se difunde e impõe*, cria problemas insolúveis no interior dos seus próprios quadros, problemas que põem em perigo o seu quadro legal"[650]. Essa contradição se dá, para Arendt, pela adoção do princípio nacional como fonte de unificação que garantiria ao Estado sua coesão.

O tema do princípio nacional e seu impacto no corpo político serve como régua para Arendt emitir juízos sobre uma boa parte das questões que tocam o problema das formas de

---

[646] Cf., OdT, p. 151; OT, p. xxi.
[647] PONCE, Rodrigo. **Princípio e início**: a questão da humanidade em Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2021, p. 46.
[648] MANTENA, Karuna. Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism. In: BENHABIB, Seyla (Org.). **Politics in dark times**: encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 83-112.
[649] Cf. Ibid., p. 88-89.
[650] AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**: revolução e julgamento. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 31, grifo no original.

governo. Vemos isso, por exemplo, quando, em correspondência com Jaspers de 30 de junho de 1947, retomando o tema da questão da identidade judaica (ser ou não alemã?), Arendt afirma que os Estados Unidos são uma "[...] república a-nacional, [...], onde nacionalidade e Estado não são idênticos, isso se torna mais ou menos uma questão que tem apenas uma significação social ou cultural, mas não significa nada politicamente"[651]. A questão de Arendt com o princípio nacionalista é antes de tudo uma questão política, da fundamentação dos corpos políticos.

Enquanto princípio político, Ronald Beiner[652] define o nacionalismo como uma patologia que afeta duplamente o Estado. Em seus termos, "o nacionalismo é uma patologia da cidadania que, tendo subordinado o Estado à ideia de nação, gera uma patologia maior em uma noção mais expansionista de nacionalidade que ultrapassa os limites do Estado"[653]. O resultado dessa absorção patológica do Estado pela nação é o fim da ideia do Estado como abrigo jurídico-político da cidadania. Em Arendt, isso significa especialmente um modelo de corpo político onde a pluralidade é posta em xeque em nome de certa ideia de uniformidade/identidade nacional.

O primeiro elemento dessa história do Imperialismo é a emancipação política da burguesia, e o fato peculiar desta ser "[...] a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político"[654]. A questão, portanto, será perceber exatamente o momento em que a classe burguesa se deu conta de que seus interesses econômicos não mais poderiam ser efetivados sem o auxílio dos instrumentos políticos, especialmente aqueles relacionados à institucionalidade do Estado.

3.1.1.1 Emancipação política da burguesia.

Com a ascensão/emancipação de determinado segmento social ao posto de classe dominante, vem com ele também os objetivos e valores que lhes são próprios. Resumindo o conjunto de transformações que ocorreram no campo dos valores através do fenômeno em questão, a emancipação política da burguesia, Rodrigo Ponce vaticina que, no campo dos valores, isto significou "[...] a supervalorização dos interesses individuais, a transformação do bem-estar e da segurança individual em matéria de interesse público [...]. A política é transformada em mera administração de necessidades vitais"[655]. É assim que toda a

---

[651] CHJ, p. 147, tradução nossa.
[652] BEINER, Ronald. Arendt and nationalism. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 44-62.
[653] Ibid., p. 50.
[654] OdT, p. 153; OT, p. 123.
[655] PONCE, op. cit., p. 72.

institucionalidade do corpo político passa a ser mobilizada em direção a um interesse privado, que, segundo Arendt, implicará sua própria destruição.

Sobre esse aspecto, a captura do coletivo pelo individual que ocorre no bojo da emancipação da burguesia, Arendt verá em Thomas Hobbes[656] uma expressão cabal das consequências no plano conceitual utilizado para entender o papel do Estado. Segundo Arendt O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva (divina, natural ou contrato social) que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais[657].

Essa concepção de Estado baseado nos interesses individuais produz também certa ideia de poder. Nessa lógica o poder deve ser entendido como "[...] o controle que permite estabelecer os preços e regular a oferta e a procura de modo que sejam vantajosas a quem detém este poder"[658]. Assim, estando o ser humano motivado apenas pelos interesses individuais, o desejo de poder nada mais é do que sua pulsão fundamental para se dirigir ao campo da política. Diz Arendt que em tal configuração "é esse desejo de poder que regula as relações entre o indivíduo e a sociedade e todas as outras ambições, porquanto a riqueza, o conhecimento e a fama são as suas consequências"[659].

Para Hobbes, de acordo com a exposição de Arendt, a função precípua do Estado é dar alguma segurança e estabilidade para que o indivíduo realize seus interesses fundamentais. Decorre do fato de que cada indivíduo pode nutrir interesses diferentes e fazer deles a régua pela qual compreende o mundo que emerge a insegurança. Assim, corpo político não seria o lugar do ser humano realizar-se plenamente, e "[...] a participação em qualquer forma de comunidade é para Hobbes temporária e limitada, e essencialmente não muda o caráter solitário e privado do indivíduo [...] nem cria laços permanentes entre eles e seus companheiros"[660]. A filosofia de mundo que norteia essa visão sobre o Estado nos autoriza a falarmos aqui de uma institucionalidade cuja única finalidade é satisfação das individualidades e não a edificação de

---

[656] O debate sobre a leitura que Arendt faz de Thomas Hobbes poder ser muito bem verificado nos textos: CORREIA, Adriano. Arendt sobre Hobbes como o verdadeiro filósofo da burguesia. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 147, 8 jul. 2015; SANTOS, Rodrigo Ponce. Hobbes e a filosofia do Poder: os 'princípios' antipolíticos do leviatã na leitura de Hannah Arendt. **Kriterion:** Revista de Filosofia, [S.L.], v. 58, n. 136, p. 203-220, abr. 2017; ou ainda a própria exposição de Arendt sobre o tema em: ARENDT, Hannah. "Expansion and the Philosophy of Power". **The Sewanee Review**, vol. 54, Nr. 4. pp. 601-616, outubro-dezembro de 1946.

[657] Cf. OdT., p. 168-169; OT, p. 139

[658] OdT, p. 169; OT, p. 139.

[659] OdT, p. 169; OT, p. 139.

[660] OdT, p. 170; OT, p. 140.

um mundo comum. A estabilidade neste modelo não pode ser entendida como afeita à espontaneidade no sentido arendtiano do termo, uma vez que a espontaneidade em Arendt, que é uma qualidade dos indivíduos, só se efetiva se realizada a sua dimensão pública e política.

É pelas razões exploradas acima que Arendt afirma que "o *Commonwealth* de Hobbes é uma estrutura vacilante que está sempre precisando buscar novos esteios de fora"[661]. O caráter vacilante dessa estrutura se dá justamente pelo fato de que uma comunidade baseada na satisfação dos ilimitados desejos individuais tende à decadência quando atinge a calma da estabilidade. Por isso diz Arendt que "o poder só é capaz de garantir o *status quo* adquirindo mais poder; só pode permanecer estável ampliando constantemente sua autoridade através do processo de acúmulo de poder"[662]. Aqui reside a possibilidade de deduzirmos mais um dos elementos da estabilidade que decorre do modelo de institucionalidade postulado a partir da obra de Arendt: a ausência de justificações externas ao terreno da política, algo que, como veremos, estará bastante presente no debate da autora sobre a fundação da autoridade e o problema dos absolutos em *Sobre a revolução*.

Ainda sobre Hobbes, Arendt esclarece que sua exposição não é no sentido de que o filósofo possa ser considerado como protototalitário ou como mentor da forma política posta em marcha no imperialismo. Trata-se na verdade de entender que "por ser filósofo, Hobbes já podia perceber na ascensão da burguesia todas aquelas qualidades antitradicionalistas da nova classe, que iriam levar três séculos para desenvolver-se por completo"[663], e que por esse motivo podemos descrever sua obra magna como "[...] 'cálculo das consequências', que advêm da ascensão de uma nova classe na sociedade, cuja existência está essencialmente ligada à propriedade como um mecanismo dinâmico produtor de mais propriedade"[664]. A singularidade deste pensador se dá pelo fato de ter compreendido que a aquisição de riqueza, concebida como processo sem fim, só pode ser garantida pela tomada do poder político, uma vez que os recursos territoriais existentes em uma nação são limitados. Hobbes antecipa o movimento que necessariamente viria a ocorrer no caso da ascensão política da burguesia.

Politicamente falando, o fenômeno examinado aqui ocorreu quando "[...] os comerciantes se tomaram políticos e foram aclamados como estadistas, enquanto os estadistas só eram levados a sério se falassem a língua dos comerciantes bem-sucedidos e 'pensassem em

---

[661] OdT, p. 171; OT, p. 142.
[662] Ibidem. Como bem observa Rodrigo Ponce (Cf. PONCE, op. cit., p. 47), nesta parte da obra Arendt ainda não havia realizado a conhecida distinção entre poder e violência, de modo que o poder é pensado aqui como um violento e incessante processo de expansão e acumulação.
[663] OdT, p. 171; OT, p. 142.
[664] OdT, p. 171; OT, p. 142.

termos de continentes' [...]"[665], e assim as práticas e os princípios que regiam a vida e os negócios privados se tornaram os únicos princípios públicos admissíveis para a condução da vida pública. A *hubrys*, a desmedida típica da vida privada, que, como bem destaca Anne Amiel[666], "[...] é então potencialmente destruidora de qualquer corpo político estável"[667], assumiu o lugar dos princípios republicanos válidos para a esfera pública. A noção de poder pelo poder, este entendido como dominação violenta, foi plasmada no conceito de progresso como propulsor do movimento constante a que devia se submeter o corpo político.

Entendidos os elementos que compõem o espírito da classe que operacionalizou o sequestro do Estado pela nação, passemos à descrição de como essa filosofia da expansão ilimitada se manifestou nas estruturas imperialistas das nações.

3.1.1.2 Estruturas partidárias e os movimentos.

Quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura apta para proporcionar um crescimento maior da economia capitalista, a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder[668]. Arendt narra a história da tentativa de resistência das instituições nacionais-estatais de resistir à violência intrínseca às aspirações imperialistas mobilizadas pela classe burguesa.

Do ponto de vista das estruturas formais da realidade, o primeiro descompasso que a emancipação política da burguesia enfrentara fora o fato de que "contrariamente à estrutura econômica, a estrutura política não pode expandir-se infinitamente, porque não se baseia na produtividade do homem, que é de certo modo ilimitada, pelo menos teoricamente"[669]. Em se tratando das formas de governo e sua adaptação ao princípio da expansão ilimitada, diz Arendt que "de todas as formas de governo e organização de povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser distendida além do próprio grupo nacional"[670]. Consequentemente, o novo paradigma de expansão se encontrava incapaz de assimilar os povos conquistados como cidadãos plenos da "nação-mãe", mas igualmente não desejavam que esses novos territórios se emancipassem e constituíssem novos corpos políticos. Assim, a dinâmica institucional criada era a de que as instituições nacionais se conservavam separadas da administração colonial, resguardando-lhes apenas a pretensão de controle[671] por meio da supervisão.

---

[665] OdT, p. 168; OT, p. 139.
[666] AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
[667] Ibid., p. 20-21.
[668] Cf. OdT, p. 154; OT, p. 124.
[669] OdT, p. 156; OT, p. 126.
[670] OdT, p. 156; OT, p. 126.
[671] Cf. OdT, p. 156; OT, p. 126.

A recusa/incapacidade de assimilar os conquistados ou de lhes conduzir à fundação de um novo corpo político tinha consequências também no campo da lei e da política. Karuna Mantena sintetiza essas reverberações da seguinte maneira:

> Por um lado, uma recusa permanente em incorporar povos subjugados em uma entidade política e legal única implicava a suspensão permanente da universalidade da lei. Por outro lado, isso rompia qualquer base para conexões políticas e morais entre governantes e governados, a imbricação de interesses que funcionam, mesmo em governos despóticos, como limites imanentes à violência da dominação.[672]

A universalidade da lei, no sentido de ser válida para todos do corpo político é solapada pela existência de populações implicadas pela política do Estado, mas que não são tratadas como sujeitos de direito, como cidadãos. A relação entre governantes e governados é deixada ao cabo da impetuosa violência que compõe toda pretensão de acúmulo ilimitado de poder. O que aparentemente os agentes do imperialismo não percebiam, mas os estadistas sim, era que "[...] esse movimento de expansão, no qual 'o patriotismo (...) se mede mais pelos lucros' (Huebbe-Schleiden) e a bandeira nacional é um 'triunfo econômico' (Rhodes)" [673], só poderia destruir o corpo político do Estado-nação.

O imperialismo continental e o imperialismo de ultramar[674] partilham o mesmo desprezo pela estreiteza do Estado-nação. Contudo, é o imperialismo continental que se mostra mais eficaz na destruição da institucionalidade do Estado em vista do paradigma da expansão. O que o imperialismo de ultramar apenas anunciava, tornou-se efetiva realidade no imperialismo continental, uma vez que neste último não havia mais qualquer distância geográfica entre os métodos e instituições do colonizador e do colonizado[675].

Ainda sobre esse aspecto da diferença no trato institucional nas duas modalidades de imperialismo, Arendt nos diz que "enquanto o imperialismo ultramarino, não obstante suas tendências antinacionais, conseguiu dar vida nova às antiquadas instituições do Estado-nação, o imperialismo continental era e permaneceu inequivocamente hostil a todas as estruturas políticas existentes"[676]. Isto faz com que, para atingirmos nossa finalidade, a saber, examinar o

---

[672] MANTENA, op. cit., p. 95, tradução nossa.
[673] OdT, p. 155; OT, p. 125.
[674] Conforme Arendt explica textualmente: "A principal diferença entre o imperialismo continental e o ultramarino é que os sucessos e os fracassos iniciais dos dois foram exatamente opostos. Enquanto o imperialismo continental, mesmo em seu começo, conseguiu realizar sua hostilidade contra o Estado-nação, organizando vastas camadas do povo fora do sistema partidário, mas sem jamais obter resultados em termos de expansão perceptível, o imperialismo ultramarino, em· sua louca e bem-sucedida corrida para a anexação de um número crescente de territórios extensos, nunca teve muito sucesso em mudar a estrutura política do seu país de origem. A ruína do sistema de Estados-nações, preparada por seu próprio imperialismo de ultramar, foi finalmente levada a cabo por aqueles movimentos que se haviam originado fora do seu próprio âmbito" (OdT, p. 282; OT, p. 250).
[675] Cf. OdT, p. 254; OT, p. 222.
[676] OdT, p. 256; OT, p. 225.

tipo de institucionalidade produzida nessa forma de compreensão da política e do corpo político, dirijamos nossa atenção especialmente para a descrição de Arendt dos movimentos que ocorrem no imperialismo continental. Contudo, isso não significa diminuir a importância do imperialismo ultramarino, mas reconhecer, aos moldes do que fez Karuna Mantena, que "as reverberações específicas do imperialismo ultramarino que interessavam a Arendt, [...] eram mais ideológicas do que institucionais, ou mais precisamente, eram transformações nos hábitos de pensamento que levaram à perda de respeito pelos fundamentos institucionais do estado-nação"[677].

Antes de concentrarmo-nos no caso continental, a observação de Arendt sobre o imperialismo de ultramar na experiência parlamentar britânica nos parece peculiar sob o ponto de vista das alterações na institucionalidade. Enquanto os métodos franceses visavam a combinação das aspirações nacionais com o estabelecimento de um império, os métodos ingleses conservavam uma diferença entre a vida institucional do império das colônias e as instituições democráticas da nação-mãe.

Um dos principais elementos do imperialismo, que exploraremos com mais afinco nas próximas páginas, são os movimentos populares de unificação nacional. Arendt narra um estado de competição entre esses movimentos e os sistemas partidários. O caso da Grã-Bretanha chama atenção de nossa autora por ter sido "[...] o clássico país do governo bipartidário, [que] não chegou a produzir um movimento de orientação fascista ou comunista de qualquer importância fora do seu sistema de partidos"[678]. Isto para Arendt expressa que quanto mais fragmentado encontra-se o país numa miscelânea partidária, mais frágil é a resistência oferecida aos movimentos dessa natureza. No final da década de 40, quando Arendt escrevia seu texto sobre o Imperialismo, afirmou ainda que "atualmente, a Grã-Bretanha é o único país da Europa em que o Parlamento não é desprezado e onde o sistema partidário não desperta a animosidade do povo"[679], e diante dessa estabilidade institucional presente nas Ilhas Britânicas e ausente no resto do continente europeu, é preciso concluir que "[...] a diferença entre o sistema partidário anglo-saxão e o continental deve ter sido fator importante"[680].

Aparentemente essa opinião de Arendt pode ser interpretada como um contrassenso para uma pensadora que entende que o poder se preserva na medida em que se ampliam os espaços de ação e discurso dos cidadãos através da multiplicidade de institucionalidades. Contudo, o

---

[677] MANTENA, op. cit., p. 92-93, tradução nossa.
[678] OdT, p. 282, acréscimo nosso; OT, p. 250, acréscimo nosso.
[679] OdT, 284; OT, p. 251.
[680] OdT, 284; OT, p. 251.

que está em jogo para Arendt é o papel que exercem os partidos no interior do corpo político, quais as finalidades de sua existência e a que fins eles mobilizam sua atuação política. Conforme Arendt,

> Por trás da diferença externa entre o sistema bipartidário anglo-saxônico e o sistema multipartidário da Europa continental, existe uma distinção fundamental, e de profundas consequências para ·a atitude do partido em relação ao poder, entre a função do partido dentro do corpo político e a posição do cidadão dentro do Estado. No sistema bipartidário, um partido sempre representa o governo e realmente governa o país, de sorte que, temporariamente, o partido no poder identifica-se com o Estado. O Estado, como garantia permanente da unidade do país, é representado apenas pela permanência da função do rei. Como ambos os partidos são planejados e organizados para governarem alternadamente, todos os setores da administração são planejados e organizados para essa alternação. E, como o governo de cada partido é limitado no tempo, o partido da oposição exerce um controle cuja eficiência é fortalecida pela certeza de que governará amanhã.[681]

Os elementos que compõem o elogio de Arendt ao sistema bipartidário anglo-saxônico dizem respeito às noções mais amplas de Estado e cidadania. O sistema bipartidário permite que se eliminem as diferenças entre governo e Estado, uma vez que o Estado existe como instituição estável e durável, os partidos que ascendem ao posto de governo incorporam seus princípios específicos ao que já encontram como política do interesse do Estado. O Estado não é algo fora do alcance dos cidadãos, visto que ele é feito para que ocorra a alternância entre os partidos e com isso esteja ao alcance de todo cidadão que participe da organização partidária. O Estado ser a garantia da unidade do país significa que não são caracteres étnicos ou nacionais que definem a cidadania, mas a lei, e isto é essencial para Arendt

Sobre o aspecto dos interesses individuais, que, como vimos, ganham o *status* de únicos princípios públicos aceitáveis na esfera pública, Arendt nos diz que no caso britânico, "os interesses particulares têm a sua representação dentro do próprio partido, sob forma de ala direita ou esquerda, e são refreados pelas próprias necessidades do governo"[682]. Também não é com base numa coletividade de interesses individuais que concorrem para o mesmo fim que os partidos conservam sua existência. Os partidos só podem existir enquanto tiverem força suficiente para assumir o poder, de modo que não é o desejo de representar interesses individuais que lhe garante a existência, mas sim sua capacidade de corresponder aos fins do Estado.

Ao contrário desse modelo anglo-saxônico, "o sistema partidário do continente pressupõe que cada partido se defina conscientemente como parte do todo, e este 'todo', por

[681] OdT, p. 284-285; OT, p. 252.
[682] OdT, p. 286; OT, p. 254.

sua vez, é representado por um Estado acima dos partidos [...]"[683]. A consequência desse modelo é que quando um partido assume o poder, isso significará a dominação de um sobre todos, e quando o poder é assumido por uma aliança de partidos, ainda assim essa aliança não pode identificar-se com o Estado, uma vez que é uma aliança entre as lideranças dos coletivos partidários das representações individuais[684].

Arendt compreendia que quanto mais o sistema pluripartidário refletia os interesses de classe e consequentemente da fragmentação social, mais se abria espaço para a necessidade do nacionalismo como mecanismo de unificação. É a própria Arendt que relaciona essas estruturas partidárias com o tema da ação em concerto. Conforme a pensadora:

> Quando consideramos a diferença entre o sistema multipartidário do Continente e o sistema bipartidário britânico no que tange à predisposição para a criação de movimentos, parece mais fácil a uma ditadura unipartidária assenhorear-se da máquina estatal em países onde o Estado está acima dos partidos, e, portanto, acima dos cidadãos, do que em países onde os cidadãos, por agirem "em conjunto", isto é, através da organização de um partido, podem galgar legalmente o poder e se sentem como donos do Estado, seja o de hoje, seja de amanhã. Mais plausível ainda é que a mistificação do poder, inerente aos movimentos, cresça com facilidade diretamente proporcional ao afastamento dos cidadãos das fontes do poder, ou seja, o misticismo do poder ocorre mais facilmente nos países governados por burocracia, onde o poder positivamente transcende a capacidade de compreensão do governado, do que nos países governados constitucionalmente, onde a lei se coloca acima do poder, e o poder é apenas um meio de fazê-la cumprir; e ainda mais facilmente nos países em que o poder estatal fica além do alcance dos partidos, isto é, fora do alcance da ação do cidadão, mesmo que permaneça ao alcance de sua inteligência.[685]

Na passagem acima, Arendt articula muitos dos conceitos essenciais de sua leitura sobre o institucional no caso imperialista. Mais adiante abordaremos os desdobramentos dessa noção de mistificação do poder que acompanha corpos políticos governados pela burocracia. Nesta etapa de nossa reflexão, dois outros elementos dessa passagem são mais importantes. Primeiro, mais uma vez aparece o governo constitucional como um dos elementos que Arendt acredita serem mais eficazes na resistência ao domínio da filosofia da expansão. O governo constitucional, em cuja realidade o parâmetro social é a lei e não os interesses individuais, preserva, a partir da conservação do Estado como governo[686], a possibilidade de que os cidadãos

---

[683] OdT, p. 285; OT, p. 252.

[684] "Em outras palavras, a principal diferença entre o partido anglo-saxônico e o partido continental é que o primeiro é uma organização política de cidadãos que precisam agir em conjunto para poderem agir com eficácia, enquanto o segundo é a organização de indivíduos privados que querem proteger os seus interesses contra a interferência dos negócios públicos" (OdT, p. 287; OT, p. 254-255).

[685] OdT, p. 288; OT, p. 255-256.

[686] Isto reaparece, por exemplo, quando Arendt compara o que ocorreu na França e na Alemanha: "A fraqueza da França era o oposto da fraqueza alemã: os franceses haviam liquidado o Estado, que se colocava acima dos partidos e acima do Parlamento, sem reorganizarem seu sistema partidário num corpo capaz de governar. [...] Na França, os partidos sufocaram o governo; na Alemanha, o governo emasculou os partidos" (OdT, p. 288-289; OT, p. 256).

não se alheiem ao governo, à vida política de sua pátria. O segundo elemento é a criação de movimentos que se nutrem da ausência de credibilidade da institucionalidade partidária.

A novidade essencial dos movimentos de unificação nacional[687] não era se colocarem fora ou acima do sistema partidário, posto que em alguns casos, era assim que se entendia o Estado. Para Arendt, sua invenção decisiva foi o fato de "[...] se chamarem de 'movimentos', sua própria denominação refletindo a profunda desconfiança nos partidos [...]"[688]. Arendt é taxativa ao afirmar que "não existem movimentos sem ódio ao Estado"[689], e essa aversão ao Estado se manifesta no processo de transformação dos partidos em movimentos étnicos. A vantagem dessa forma de organização para os fins políticos de uma busca do poder pelo poder é que os movimentos não possuem a necessidade de um objetivo ou programa, são capazes de alterar o curso de suas ações sem com isso perder os seus membros[690]. A máxima do movimento é justamente conservar-se em perene movimento a despeito da estabilidade que marca o conceito de Estado.

Na medida em que se voltava para a destruição dos partidos, os movimentos de unificação também endereçavam suas críticas ao Estado-nação. Assim "a decadência do sistema partidário continental acompanhou o declínio do prestígio do Estado-nação"[691]. Arendt elenca dois motivos principais para o ocaso desse prestígio: i) a onda de migrações e a heterogeneidade da população que afetaram diretamente a ideia de nação como princípio unificador[692]; ii) a inflação e o desemprego que afetou o continente. Segundo Arendt, "tal era a situação entre as

---

[687] Arendt faz uma distinção entre movimentos de unificação nacional, movimentos fascistas e movimentos totalitários. Os movimentos de unificação nacional não se identificavam com o Estado, mas, ao contrário, visavam a sua destruição. Enquanto o movimento fascista aceitou a imobilidade estrutural e direcionou seus esforços para a tomada no Estado. Já sobre os movimentos totalitários, que Arendt dedicará ainda muitas páginas de sua reflexão para explicitá-los, eles propagandeavam comportar-se como partidos, mesmo sendo movimentos e agindo para destruir as instituições partidárias e o Estado. Ainda sobre a distinção entre movimentos fascistas e totalitários, diz Arendt: "O melhor exemplo da diferença entre o movimento fascista e os movimentos totalitários é a sua atitude em relação ao Exército, isto é, em relação à instituição nacional *par excellence*. Ao contrário dos nazistas e dos bolchevistas, que destruíram o espírito do Exército, subordinando-o aos comissários políticos ou às formações totalitárias de elite, os fascistas se utilizavam do Exército, com o qual se identificavam, como se haviam identificado com o Estado. Queriam um Estado fascista e um Exército fascista, mas que ainda fossem um Exército e um Estado;" (OdT, p. 291; OT, p. 259).

[688] OdT, p. 283; OT, p. 251.

[689] OdT, p. 292; OT, p. 259.

[690] OdT, p. 294; OT, p. 261.

[691] OdT, p. 294; OT, p. 262.

[692] Diz-nos Arendt sobre isso: "As nações adentravam a história e se emancipavam quando os povos adquiriam a consciência de serem entidades culturais e históricas e a de ser o seu território um lar permanente marcado pela história comum, fruto do trabalho dos ancestrais, e cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum. Onde quer que surgissem, os Estados-nações cessavam quase que por completo os movimentos migratórios;" (OdT, p. 260-261; OT, p. 229).

duas guerras, quando cada movimento tinha mais oportunidade que qualquer partido, porque o movimento atacava a instituição do Estado, desprezando os apelos de classes"[693].

Os motivos econômicos do colapso, apesar de importantes, não constituem o objetivo principal desta análise. Por isso, nos debruçaremos agora sobre a ideia de um princípio nacional como fonte de unificação do corpo político bem como as contradições inerentes a junção do Estado e da nação num único modelo. Sobre isso, como bem nos recorda Rodrigo Ponce, entender essa relação nos ajuda a percebermos "o paradoxo que leva os países e erguerem barreiras à imigração de pessoas de outras nacionalidades ao mesmo em que assinam acordos para o livre trânsito de capitais é talvez o mais evidente sinal dos dilemas do Estado-nação em nossos dias"[694].

Se a leitura que Arendt faz das estruturas institucionais surgidas no seio do Imperialismo nos informaram sobre a crença da autora na estabilidade como ferramenta de freio da política de expansão, e uma estabilidade pautada numa institucionalidade aberta à participação dos cidadãos no governo, agora veremos como a própria estrutura do Estado-nação vicia esses mecanismos institucionais de resistência comprometendo-lhes a sua eficácia.

3.1.1.3 A nação como princípio.

A compreensão dos paradoxos que compõem o Estado-nação passa pelo entendimento do papel que a ideia de nação desempenhou no corpo político moderno. Enquanto o Estado pode ser compreendido como o domínio da lei que funda uma igualdade entre os cidadãos a partir de sua validade universal, no caso da junção da nação com o Estado, a lei passa a ser vista como produto da sua substância nacional que é única, e não é válida além dos limites do seu próprio território[695]. Isso, porém não surgiu com o Imperialismo, mas é anterior a ele, e neste caso a filosofia da expansão ilimitada apenas revigorou as forças da nação como princípio público.

A fragmentação de classes que marcam o cenário anterior à emancipação política da burguesia ofereceu o cenário para que os cidadãos não mais identificassem sua pertença enquanto membros da nação como seu principal atributo. Em uma sociedade fragmentada pelas classes, diz-nos Arendt, somente longe de casa um cidadão da Inglaterra, da Alemanha ou da França podia ser apenas inglês, alemão ou francês, uma vez que "em seu país, enredava-se de tal forma em interesses econômicos ou lealdades sociais que se sentia mais como um membro

[693] Ibidem.
[694] PONCE, op. cit., p. 93.
[695] Cf. OdT, p. 157; OT, p. 127.

de sua classe num país estranho do que um homem de outra casse em seu próprio país"[696]. Nesse cenário que Arendt descreve como sendo de fragilidade institucional e de um sistema social obsoleto, o nacionalismo deu vida nova à ideia de nação e foi aceito como instrumento da política nacional.

A ideia de nação revitalizada pelo nacionalismo também passou por transformações. Para Arendt, é graças à invenção imperialista da raça que se pôde conceber outra ideia de nação. Conforme nossa pensadora, "dois novos mecanismos de organização política e de domínio dos povos estrangeiros foram descobertos durante as primeiras décadas do imperialismo. Um foi a raça como princípio da estrutura política; o outro, a burocracia como princípio do domínio no exterior"[697]. A partir das investidas do Imperialismo a raça substituía o conceito de nação e a burocracia ao governo. Examinaremos mais adiante com mais diligência o tema da burocracia.

Sobre a nação, Karuna Mantena considera que o ponto central da avaliação de Arendt é que a invenção da raça serviria "[...] tanto para agravar as contradições internas do Estado-nação quanto para degradar os princípios morais e instituições políticas ocidentais de forma a tornar possível o extermínio dos povos parecer uma política estatal aceitável"[698]. Arendt reconstrói os fatos ocorridos na África do Sul para que a noção de raça fosse descoberta, contudo, nosso interesse é a ideia de nação que fora transformada a partir da descoberta da raça[699].

Esse aparente imbricamento da ideia de raça, e a função do conceito de nação no arranjo Estado-nação, foi tão forte que "[...] ainda se crê na antiga e errada noção de que o racismo é uma espécie de exagerado nacionalismo [...]"[700], quando que para Arendt o racismo não é apenas um fenômeno a-nacional, "[...] mas tende a destruir a estrutura política da nação. [...] Historicamente falando, os racistas, embora assumissem posições aparentemente ultranacionalistas, foram piores patriotas que os representantes de todas as outras ideologias internacionais"[701]. Para justificar sua avaliação, Arendt centra sua reflexão na ideia de

---

[696] OdT, p. 184; OT, p. 154.
[697] OdT, p. 215; OT, p. 185.
[698] MANTENA, op. cit., p. 86-87, tradução nossa. Apenas uma ressalva à ideia desta comentadora de que a descoberta desses dois elementos era necessários e não acidentais, pois isso parece ignorar a noção arendtiana de contigencialidade, ou em termos arendtianos, a ideia de que os elementos se cristalizavam, mas não eram necessariamente uma causa, como ela explica a Eric Voeglin em passagem já referida anteriormente aqui. O foco de Mantera é pensar a falência da moralidade, como isto fora possível, o que a leva por caminhos que indicam uma conclusão no sentido de ser Arendt uma pensadora antifundacional.
[699] Sobre a raça, consultar o "1.5 Compreendendo o racismo" de Rodrigo Ponce (PONCE, op. cit., pp. 182-187) e/ou Richard King (KING, Richard. On Race and Culture: Hannah Arendt and her contemporaries. In: BENHABIB, Seyla (Org.). **Politics in dark times**: encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 113-134).
[700] OdT, p. 190; OT, p. 160-161.
[701] OdT, p. 191; OT, p. 161.

humanidade como norma, segundo a qual esta ideia garante "[...] o princípio sobre o qual se constroem as organizações nacionais de povos - o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade"[702].

São os movimentos de unificação étnica que fazem a perfeita junção do elemento da raça com a nação e vigoram o nacionalismo como princípio. É disto que se trata quando Arendt afirma que o nazismo e o bolchevismo devem mais ao pangermanismo e ao pan-eslavismo (respectivamente) do que a qualquer outra ideologia ou movimento político[703], especialmente no âmbito da política externa desenvolvida conforme os programas dos movimentos unificadores.

A marca essencial dos movimentos de unificação, percussores dos movimentos totalitários, era sua hostilidade ao Estado enquanto instituição. Por ocasião do domínio destes, aquilo que o imperialismo ultramarino prenunciava tornou-se realidade: o franco desrespeito à lei as instituições legais, bem como a justificação ideológica da ilegalidade[704]. Os países onde tais movimentos mais se consolidaram foram aqueles cuja história recente desconhecia o governo constitucional, notadamente o caso da Áustria e Rússia, de modo que o único padrão de governança e poder que os líderes conheciam era aquele das decisões arbitrárias.

Nesse processo, a estrutura do Estado, fruto da secular evolução da monarquia e do despotismo esclarecido, segundo Arendt[705], quer sob a forma de nova república ou de

---

[702] Ibidem. Essa passagem em que o racismo é contraposto à ideia de humanidade é bastante esclarecedora da compreensão da autora sobre o corpo político, pois nela Arendt parece assumir um princípio normativo para pensá-lo: a ideia de humanidade. Essa ideia de humanidade enseja interpretações de um cosmopolitismo em Arendt, a exemplo do que é feito por Érika Torres (Cf. TORRES, op. cit., 2022, p. 159). Todavia, nos parece mais apropriado entender este elemento como o fez Hugo Prado (Cf. PRADO, Hugo Araújo. **Hannah Arendt e Leo Strauss e o estatuto do problema da normatividade na Teoria Política.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 2019). Conforme este intérprete, "a partir de Arendt pode se pensar a normatividade enquanto conjunto de condições para preservação da liberdade política. Natalidade e pluralidade, manifestadas na ação, esclarecem os princípios inatos que possuem o atributo de inspirar a ação (sem buscar orientar ou enquadrar a ação a um modelo), conciliando a novidade e a contingência com os mecanismos de estabilização da vida política" (Ibid., p. 8). Ao abordar de maneira espelhada a obra de Strauss e Arendt, Hugo Prado nos ajuda a compreender que nem toda normatividade está pautada na prescrição de princípios, como o é para Strauss, mas há aquela que diz respeito à compreensão e preservação dos princípios que inspiram a ação. É assim que ele esclarece a passagem de "O que é liberdade?" (Cf. EPF, p. 232; BPF, p. 140) em que Arendt diz que a ação se origina de princípios: "A manifestação dos princípios não pode ser compreendida como um fenômeno da interioridade, os princípios são distintos dos motivos, intelectualmente concebidos, eles são externos ao agente. A validade do princípio é universal, o que não significa afirmar que os princípios sejam abstratos (fundados na dimensão do atemporal ou da eternidade) porque se manifestam no campo da experiência. Considerando sua generalidade, os princípios não são aptos a prescrever objetivos particulares. Como são inerentes à ação, os princípios não têm o atributo de orientar, mas de inspirar. Disso decorre, precisamente, a necessidade de que tais princípios sejam promulgados, estabilizados pela via institucional, para que ganhem tangibilidade e possam ser rememorados no espaço público" (PRADO, op. cit., p. 121).

[703] Cf. OdT, p. 253; OT, p. 222.

[704] Cf. OdT, 275; OT, p. 243.

[705] Crhistian Volk possui uma interpretação peculiar acerca da compreensão político-filosófica de Arendt sobre a categoria "Estado". Para este intérprete, "Ela [Arendt] segue Weber em suas ideias a respeito da essência e da estrutura do Estado moderno e interpreta o 'Estado como uma instituição organizada racionalmente' (EaS, p. 653).

monarquia constitucional reformada, tinha como função precípua a proteção de todos os habitantes do seu território, independentemente de sua nacionalidade, pautado pela convicção do alcance universal da lei[706]. Essa estrutura tradicional fora transformada pelo surgimento da nação. Conforme Arendt:

> A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções. Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os "nacionais", a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação. A conquista do Estado pela nação foi facilitada pela queda da monarquia absoluta e pelo subsequente surgimento de classes. [707]

A nação é, portanto, o exato substituto da função da lei, ou melhor, o elemento que deturpa a função original que a lei exercia dentro do corpo político. Para chegar a essa conclusão, Arendt se vale de um elemento que aparece na passagem acima sob o título de "a conquista do Estado pela nação". Essa é uma das teses desenvolvida por Joseph Thomas Delos em seus dois volumes da obra *La nation*[708]. Em uma resenha de 1946 Arendt resume a tese do autor, manifesta seu assentimento à mesma e ainda enseja uma reflexão sobre o federalismo que desenvolverá em sua plenitude apenas alguns anos depois.

Hannah Arendt afirma que o texto de Delos pertence àquela categoria de livros impecáveis produzidos por autores que não passam a vida na segurança da torre de marfim da ciência[709], o que nos recorda o tipo de elogio que Arendt dirigia aos "escritores políticos" que abordamos no segundo capítulo. O autor faz perceber que nossa época está baseada na ideia de nações, ao mesmo tempo em que está constantemente afetada e ameaçada pelo nacionalismo. Assim, segundo Arendt uma das principais questões do estudo de Joseph Delos, "[...] que no

---

Sua característica central é a racionalidade do direito: mais precisamente, a compreensão formal-racional do direito" (VOLK, op. cit., p. 146, acréscimo nosso). Dissemos anteriormente que o tema da "ordem" como apresentado por Volk traz problemas para a compreensão do pensamento de Arendt e que ao assumir essa ideia como norte para desierarquizar a relação entre Direito e Política a partir de Arendt, o autor enfraquece seu projeto hermenêutico. Na aproximação de Arendt com Weber, especialmente na conclusão de que "o que Arendt toma efetivamente de Weber é a ideia de que o Direito contém uma racionalidade intrínseca que é de importância fundamental para uma ordem política durável e confiável [...]" (Ibid, p. 156), manifesta-se de maneira efetiva aquilo que dissemos sobre no final das contas Volk ter submetido tanto a Política quando o Direito a um pressuposto que estaria acima deles, que neste caso assume a figura dessa racionalidade que preside o Direito em Weber. A exposição que o autor faz do diálogo de Arendt com Weber é extremamente benéfica para compreendermos a preocupação da autora com a estabilidade do corpo político, mas nos parece ser necessário interpretar esse diálogo à luz do caráter mais fenomenológico e menos ontológico do pensamento de Arendt.

[706] Cf. OdT, p. 261; OT, p. 220.

[707] Ibidem.

[708] DELOS, Joseph Thomas. **La nation**. v.1 e v.2, Montreal: Éditions de l'Arbre, 1944. É possível acessar a referida obra na "Hannah Arendt Personal Library" disponível online em: https://blogs.bard.edu/arendtcollection/delos-joseph-t-la-nation-volume-1/.

[709] Cf. CmP, p. 234; EU, p. 206.

aspecto mais geral é dedicado ao fenômeno da civilização, é encontrar um princípio político que possa impedir um desenvolvimento nacionalista das nações e lançar os fundamentos de uma comunidade internacional, capaz de representar e proteger a civilização do mundo moderno"[710].

Por civilização, Arendt e Delos estão entendendo o "produto humano" fruto do trabalho e do pensamento humano e que é controlada por instituições e organizações. Dentre essas instituições da civilização está a reconstituição do Estado como tentativa de responder ao problema da origem e legalidade do poder[711]. A institucionalidade é então um meio de preservação do mundo e a expressão tangível da organização do "espaço entre". Ela liga-se diretamente com o tema da realização plena dos seres humanos enquanto cidadãos. É por isso que a pensadora entende que é importante a explicação do autor sobre o processo de formação do Estado. Arendt sintetiza a explicação dele da seguinte maneira:

> Um povo se torna uma nação quando 'toma consciência de si de acordo com sua história'; como tal, está ligado ao solo que é produto do trabalho passado e de onde a história deixou seus traços. Ele representa o *milieu* em que o homem nasce, uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença. O Estado conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território. Como instituição de poder, o Estado pode querer mais territórios e se tornar agressivo [...]. [712]

Hannah Arendt acompanha a definição da tradicional tríade povo – território – Estado, a inserção da ideia de nação e ensaia a distinção entre conquista e expansão que será desenvolvida por ela apenas posteriormente. Essa tríade original se transformou em povo – território – nação, o que possui uma dupla consequência: i) a confusão entre direitos humanos e direitos nacionais, pois o Estado como instituição jurídica se ocupava de proteger os direitos dos homens, mas na medida em que se identifica com a nação, a ideia de cidadão era agora preenchida pela ideia de membro da nação; ii) a reivindicação da expansão como um direito nacional, uma vez que ao identificar no Estado e na nação as prerrogativas do Estado como um "projeto de poder", agressividade e tendências expansionistas passam a ser também qualidades da nação[713].

Trataremos da confusão entre direitos humanos e direitos nacionais no tópico seguinte, aqui basta que conservemos essa ideia de que agora a antiga ordem jurídico-política que era aberta a todos os que habitavam no território do Estado, agora estava vinculada a um laço

---

[710] CmP, p. 235; EU, p. 207.
[711] Cf. CmP, p. 235; EU, p. 207.
[712] CmP., p. 236; EU, p. 208.
[713] CmP., p. 236; EU, p. 208.

comum que não é mais a lei. Com a abolição dos reis, o interesse comum que eles simbolizavam corria o risco de ser substituído por um permanente conflito de interesses de classes e por um estado permanente de disputa. A solução adotada foi então apelar para a origem comum dos cidadãos como elo vinculante, e deste modo, "[...] num século em que cada classe e cada segmento da população eram dominados por interesses próprios, o interesse da nação como um todo era supostamente garantido pela origem comum, que encontrou sua expressão sentimental no nacionalismo"[714].

Para Hannah Arendt, "em sua essência, o nacionalismo é a expressão dessa perversa transformação do Estado em instrumento da nação e da identificação do cidadão com o membro da nação"[715]. Este processo de atomização só fora possível mediante a transformação do Estado em mera administração burocrática, como vemos na seguinte passagem:

> Parecia ser o desejo da nação que o Estado a protegesse das consequências de sua atomização social e, ao mesmo tempo, garantisse a possibilidade de permanecer nesse estado de atomização. Para poder enfrentar essa tarefa, o Estado teve de reforçar todas as antigas tendências de centralização, pois só uma administração fortemente centralizada, que monopolizasse todos os instrumentos de violência e possibilidades de poder, poderia contrabalançar as forças centrífugas constantemente geradas por uma sociedade dominada por classes.[716]

Nesse cenário o nacionalismo se tornou o elemento responsável por unir um Estado centralizado a uma sociedade atomizada e, realmente, demonstrou ser a única ligação operante e ativa entre os indivíduos formadores do Estado-nação. Esse movimento preparou o terreno para que futuramente os judeus fossem objetificados como o exemplo cabal da possibilidade de se constituir um povo sem necessariamente um território, apenas apelando para uma origem comum. Para eles, os nacionalistas, os judeus eram um povo "[...] organizado em vários países e não necessariamente representado por instituições visíveis, [...] eram o modelo perfeito de uma nação sem Estado e sem essas instituições"[717].

O Estado centralizado se concretizou na invenção do governo da burocracia, um modo de governar que diz muito sobre uma institucionalidade cujos princípios republicanos da lei e da publicidade dos atos não estão presentes. Abordaremos no tópico a seguir sobre este aspecto da institucionalidade no interior do governo na era do Imperialismo.

---

[714] OdT, p. 262; OT, p. 230.
[715] OdT, p. 262; OT, p. 230.
[716] OdT, p. 262; OT, p. 230.
[717] OdT, p. 271-272; OT, p. 240.

3.1.1.4 O governo da burocracia

, de modo que reiteradas vezes Hannah Arendt se refere a este governo como "governo invisível"[718]. Este estágio da dominação imperialista concretiza o processo no qual "o que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar à mera administração de um estado de coisas"[719]. Ao lado da raça, a burocracia foi o elemento descoberto para viabilizar a busca do poder pelo poder.

A origem da burocracia não é acidental, mas fruto do trabalho das camadas mais esclarecidas da *intelligentsia* europeia. Conforme Arendt "o administrador que governava por relatórios e decretos, num sigilo pior que o de qualquer déspota oriental, surgiu de uma tradição de disciplina militar introduzida em meio a homens sem compaixão e sem lei"[720]. A filosofia do burocrata, encarnada na figura de Lord Cromer, responsável por presidir o espírito dos que tinham por função administrar as colônias, era a de manter o máximo alheamento possível para com os nativos, sob pretexto de que isso lhes garantiria a isenção necessária.

Arendt fala poucas vezes explicitamente de instituições democráticas em *Origens do Totalitarismo*, e uma ocorre justamente para demonstrar a diametral oposição entre o governo da burocracia e a democracia. Nas palavras dela:

> [...] para que possa executar o seu trabalho, o burocrata tem de se sentir a salvo de controles - tanto de louvor como de reprovação - de todas as instituições públicas, seja o Parlamento, os "Departamentos Ingleses" ou a imprensa. Cada avanço da democracia, ou mesmo o simples funcionamento das instituições democráticas existentes, só pode tornar-se uma ameaça, pois é impossível governar "um povo por intermédio de outro povo - o povo da Índia através do povo da Inglaterra".[721]

O modo de compreender o governo sob o signo da mera administração burocrática por si só já é antagônico ao governo democrático. A razão para isto está também no fato de que o governo da burocracia diz respeito também ao tipo de cidadania que pode ser exercida no corpo político. Uma vez imiscuído no infindável e ilimitado processo expansionista, o cidadão cessa, por assim dizer, de ser o que era e obedece às leis do processo, identifica-se com as forças anônimas a que deve servir para manter o processo em andamento; concebe a si próprio como mera função e chega a ver nessa função, nessa encarnação da tendência dinâmica, a sua mais alta realização[722].

---

[718] OdT, p. 150; OT, p. xx.
[719] OdT, p. 154; OT, p. xxi.
[720] OdT, p. 216; OT, p. 186.
[721] OdT, p. 244; OT, p. 214.
[722] Cf. OdT, p. 246; OT, p. 216.

O governo da burocracia é revestido por uma aura de suspeição e misticismo, e Arendt dirá que é isso que o diferencia da mera administração burocrática comum dos Estados[723]. O primeiro nível desse misticismo é o de uma possível identificação mágica do ser humano com as forças da história, uma vez que ele, e nos decretos que emanam dele, pretende que seja isto a encarnação da resposta divina em face das aleatoriedades da história. Por esse motivo que uma marca distintiva desse governo é justamente a substituição da lei por decretos provisórios e mutáveis. Arendt afirma que "[...] o burocrata evita toda lei geral e trata cada caso separadamente, por meio de decreto, porque a estabilidade da lei gera a ameaça de formar uma comunidade na qual ninguém pode vir a ser um deus, porque todos têm de obedecê-la"[724].

Em contraposição à estabilidade da lei que gera previsibilidade e garante a igualdade de todos em face dela, o governo da burocracia propõe o governo por meio dos decretos. Estes últimos possuem como definidor o "[...] aspecto de anonimato (enquanto as leis podem ser atribuídas a determinados homens ou assembleias) e, portanto, parecem emanar de algum supremo poder dominante que não precisa justificar-se"[725]. Os decretos não são passiveis de debate público justamente porque se revestem da aura de serem eles não um produto humano, mas a encarnação do próprio poder, uma vez que "não existem princípios gerais por trás do decreto que a simples razão possa entender, mas apenas circunstâncias que mudam constantemente"[726]. Sobre esse aspecto, Arendt esclarece:

> Os povos governados por decretos nunca sabem o que os governa, dada não só a impossibilidade de compreender os decretos em si mesmos, mas também a ignorância cuidadosamente organizada no que se refere a circunstâncias específicas e seu significado prático, ignorância em que os administradores, na medida em que desempenham o papel de fonte de poder, conservam os seus súditos. [...] [O regime de decretos] ignora todos os estágios intermediários entre a fonte emissora e o meio de aplicação, e porque impede o raciocínio político do povo graças à retenção de informações. Pode suplantar facilmente os costumes locais e não precisa depender do processo necessariamente lento do desenvolvimento da lei. É muito útil na implantação de uma administração centralizada porque suprime automaticamente toda a autonomia local. Se o governo de boas leis já foi chamado de governo de sabedoria, o governo de decretos adequados pode ser corretamente chamado de governo da esperteza.[727]

---

[723] A título de exemplo de lugares onde o governo da burocracia se concretizou, Arendt afirma: "Só o Império Russo da época oferecia um quadro completo do governo pela burocracia. As condições caóticas do país - grande demais para ser governado, povoado por gente primitiva sem experiência em organização política de qualquer espécie, que vegetava sob o incompreensível domínio da burocracia czarista - criavam uma atmosfera de anarquia e de acaso na qual os caprichos conflitantes dos pequenos funcionários e as ocorrências diárias da incompetência e da incoerência inspiravam uma filosofia que via no Acidente o verdadeiro Senhor da Vida, algo como a aparição da Divina Providência" (OdT, p. 278; OT, p. 246).

[724] OdT, p. 278; OT, p. 246.

[725] OdT, p. 276; OT, p. 244.

[726] OdT, p. 276; OT, p. 244.

[727] OdT, p. 276-277; OT; p. 244, acréscimo nosso.

A exposição de Arendt não deixa dúvidas de que o governo da burocracia nos põe diante de um tipo de institucionalidade que em hipótese alguma pode representar a noção arendtiana de política. A negação da publicidade, do debate e de instituições abertas à participação política compõem o cerne dessa nova forma de governo. Este movimento de transformação da maneira pela qual se governa preparou o terreno para a aceitação geral da ilegalidade e do excepcionalismo racial como princípios válidos para a organização dos ordenamentos políticos.

O "pseudomisticismo" caracteriza fundamentalmente a burocracia quando ela se transforma em governo. Nessa estrutura, de uma ilimitada especulação interpretativa sobre a origem e finalidade dos decretos, o "espaço entre" e o mundo comum perdeu seu aspecto relacional e torna impossível que haja algo em comum entre os cidadãos para que falem e ajam uns com os outros na esfera do governo. O que veio a ser posteriormente a burocracia totalitária nada mais é do que esse mecanismo do governo da burocracia imperialista levado ao limite de suas consequências. O que a burocracia imperialista faz no espaço público, seu esvaziamento, a burocracia totalitária faz no próprio indivíduo, extirpa sua espontaneidade[728].

Contudo, antes de tratarmos sobre o totalitarismo como forma de governo e seus mecanismos para a desertificação do mundo comum convém compreendermos o elo entre a existência de povos sem território e sem Estado, o modo de se interpretar a soberania nacional e a forma de assegurar os direitos dos cidadãos a ele pertencentes. Estes temas melindrosos são objeto de investigação de Arendt em suas críticas aos "Direitos do Homem". O tópico a seguir versará sobre essa questão na busca de elucidar, através do tema, alguns outros elementos que compõem a noção de Arendt sobre a institucionalidade produzida no bojo do paradoxal Estado-nação.

3.1.2 Soberania nacional externa e o caso dos Direitos do Homem

O caso concreto dos direitos humanos é, para Arendt, a expressão cabal desse desajuste imposto pela ideia de nação às pretensões universais do conceito de Estado. Como bem observado por Beiner[729], a ideia de direitos humanos cuja intenção era ser universal se deparou com Estados que não eram universais, de modo que não bastava apenas que tais direitos fossem declarados, era preciso que fossem incorporados em estruturas cívicas dos Estados[730].

O conflito entre direitos universais e Estados nacionais também alcançou o tema da soberania. Conforme a exposição de Arendt, ao mesmo tempo em que esses direitos essenciais e universais eram declarados como herança inalienável de todos os seres humanos, eles eram

[728] Cf. OdT, p. 277; OT, p. 245.
[729] Cf. BEINER, op. cit., p. 54.
[730] Cf. WALDRON, op. cit., p. 207.

também descritos como "[...] herança específica de nações específicas"[731]. O paradoxal, para Arendt, era que "a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independentemente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria"[732]. A consequência prática dessa contradição foi que:

> [...] os direitos humanos passaram a ser protegidos e aplicados somente sob a forma de direitos nacionais, e a própria instituição do Estado, cuja tarefa suprema era a de proteger e garantir ao homem os seus direitos como homem, como cidadão - isto é, indivíduo - e como membro de grupo, perdeu a sua aparência legal e racional e podia agora ser interpretada pelos românticos como a nebulosa representação de uma "alma nacional" que, pelo próprio fato de existir, devia estar além e acima da lei. Consequentemente, a soberania nacional perdeu a sua conotação original de liberdade do povo e adquiriu uma aura pseudomística de arbitrariedade fora da lei.[733]

Por "conotação original" da soberania, Arendt entende os postulados da reflexão de Jean Bodin, conforme ela mesma indica na nota de rodapé que se segue à passagem referida acima. Para este pensador, "se a soberania deve ser assumida por um determinado agente, ela não pode ser considerada como sua propriedade. Trata-se de um poder que pertence à República, incluindo as ações de comandar, legislar, coagir, julgar, enfim [...]"[734]. No novo arranjo conceitual, a soberania foi tomada no sentido único e exclusivo de sobrepor tudo ao critério da nacionalidade, de modo que ela não se encarnava mais nas leis, mas sim na "alma nacional", único critério válido para as ações de governo.

O modo tradicional de entender a soberania teria se tornado obsoleto graças ao fato de que estando o corpo político fragmentado, nenhuma instituição ou organização política poderia ser capaz de representar ou defender o povo soberano dentro das fronteiras nacionais[735]. A questão é que o ideal de soberania da nação foi plasmado conforme a ideia de soberania do indivíduo – soberano é o indivíduo que domina e não é dominado por nenhum outro –, e da mesma forma isto se estendeu para a noção de soberania estatal. Desse modo, "o Estado conquistado pela nação se tornou o indivíduo supremo, perante o qual todos os outros indivíduos deviam se curvar"[736].

Este não é único momento da obra de Arendt em que ela fala sobre a soberania. Esse debate surge novamente quando das análises da pensadora sobre o federalismo norte-

---

[731] OdT, p. 262; OT, p. 230.
[732] OdT, p. 262; OT, p. 230.
[733] OdT, p. 262; OT, p. 230.
[734] BARROS, Alberto R. Gonçalves de. **O conceito de soberania na filosofia moderna.** 1. ed. São Paulo: Almedina, 2019, p. 47. Para uma exposição mais detalhada do tema da soberania em Jean Bodin, conferir o "Capítulo 2 – A teoria da soberania de Jean Bodin" (pp. 37-70) na obra citada.
[735] Cf. OdT, p. 262; OT, p. 230.
[736] CmP, p. 237. EU, p. 209.

americano. Andrew Arato e Jean Cohen[737] extraem desses dois momentos uma distinção implícita entre soberania externa e interna. Segundo estes, influenciada por Bodin, Arendt não teria distinguido explicitamente entre a soberania de um Estado ou de um "órgão" (uma pessoa, uma assembleia, uma instituição), mas em sua crítica à soberania é possível perceber que ela se dirige especialmente a este último[738]. O caso americano seria exemplar, pois ali a soberania fora banida da dinâmica interna da República e não em relação ao exterior, assim "[...] em relação à vida interna da república, pelo menos nenhum órgão, instituição, pessoa ou detentor de poder jamais têm supremacia indivisível, independência legal completa. Cada um está sob a lei e controlado por outros poderes"[739].

Para Arato e Cohen, Arendt não compreendeu a potencialidade do conceito de soberania por interpretá-lo de maneira unilateral[740]. O próprio modo de Arendt abordar o tema do "direito a ter direitos" poderia tê-la encaminhado para realizar a distinção entre os diversos modos da soberania expressar-se no corpo político, uma vez que se pôs diante da tarefa de como repensar a institucionalização da igualdade e dos direitos humanos, da verdadeira pluralidade política de uma forma que proteja a autonomia e autodeterminação e, portanto, a liberdade política de e dentro de cada Estado, enquanto simultaneamente assegura o direito de todos de ter direitos. Contudo, apesar de ter deixado claro em *Origens* que "[...] o sistema internacional de atribuição de soberania absoluta ao Estado-nação sobre questões internas contribuiu para a disposição e capacidade de privar tanto cidadãos quanto não cidadãos de direitos básicos"[741], para Arato e Cohen, ela não desenvolveu plenamente as consequências desse raciocínio.

Estes autores citados, ao mesmo tempo em que apontam a limitação da reflexão feita por Arendt sobre o tema da soberania, também mostram as potencialidades de alguns elementos internos do seu próprio trabalho. Em síntese, a posição deles é a seguinte:

> Arendt tinha algumas ferramentas conceituais para abordar a questão de limitar legalmente a soberania na arena internacional, como a ideia de que a autoridade das instituições políticas deriva de atos e acordos de atores políticos; sua compreensão

[737] COHEN, Jean; ARATO, Andrew. Banishing the Sovereing? Internal and External sovereignty in Arendt. In: BENHABIB, Seyla (Org.). **Politics in dark times**: encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 137-171.
[738] Cf. Ibid., p. 142-143.
[739] Ibidem, tradução nossa.
[740] Os autores resumem sua crítica a Arendt nos seguintes termos: "Sua crítica à concepção absoluta de soberania está certamente correta. Mas o conceito de soberania não precisa ser absoluto ou interpretado de forma unilateral como encontramos em sua obra. A concepção dicotômica de Arendt da soberania e da política e da soberania e da lei, sua identificação da soberania com a vontade, o domínio, a unidade, a homogeneidade, a arbitrariedade e, em última análise, a ilegalidade, impediu-a de ver a complexidade do conceito. A soberania como conceito, como discurso e como instituição sempre foi e é irrevogavelmente dual: sempre envolve uma relação de lei e poder, política e governo, *voluntas* e *ratio*, fato e norma, legitimidade e legalidade, unidade e pluralidade - uma relação que pode ser contestada e reconfigurada" (Ibid., p. 170, tradução nossa).
[741] Ibid., p. 162, tradução nossa.

> "romana" do direito como estabelecendo conexões e relacionamentos por meio de alianças e tratados (em vez do conceito austiniano de direito como a vontade e comando do soberano); e o princípio do federalismo (e da confederação), que poderia ser aplicado de novas maneiras no domínio supranacional. Com esses conceitos, Arendt poderia ter visto o direito internacional e as instituições supranacionais, produzidas pelo consentimento dos Estados, mas como criadoras de leis vinculantes (em vez de simplesmente moralidade positiva no sentido austiniano), capazes de limitar e transformar (sem abolir) a soberania estatal por meio de um processo que incorpora os estados em estruturas maiores que ainda preservam a identidade e a igualdade de cada entidade política, ao mesmo tempo em que aumentam seu poder. [742]

A crítica destes leitores de Arendt[743] nos parece pertinente, especialmente porque à luz da atual complexidade das relações internacionais, a abolição plena da soberania não nos parece algo simples de ser pensado. Os autores defendem a possibilidade de que o direito internacional então pudesse ter caráter vinculante a partir da criação de instituições produzidas pelo consentimento dos Estados. Independentemente da forma política proposta para solucionar os conflitos internacionais, nos parece que os autores captaram bem o espírito da institucionalidade para Arendt naquilo que é similar ao que estamos buscando afirmar nesta pesquisa. O tema da soberania toca a institucionalidade republicana, essa dinâmica que se produz no interior das instituições que compõem os corpos políticos, apenas pela sua ausência, ou seja, pelo fato de que no "espaço entre", para Arendt, essa categoria deve estar ausente.

À luz do tema da efetividade dos direitos humanos, a problemática da soberania externa torna-se ainda mais fulcral para a compreensão da atual dinâmica da política. Arendt, ao abordar este tema, chama atenção para a incapacidade constitucional dos Estados-nação de proteger os direitos humanos daqueles que haviam perdido seus direitos nacionais por meio da política de desnacionalização[744]. O cenário vivido no entre guerras e o crescente número de inocentes que se tornavam apátridas fez com que "a própria expressão 'direitos humanos' se tornasse para todos os interessados - vítimas, opressores e espectadores - uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia"[745]. Enquanto os "Tratados das Minorias" visavam afirmar a existência dos direitos inalienáveis de todo e qualquer ser humano, para Arendt, eles na verdade reforçavam a matriz de pensamento que vinculou os direitos dos homens com a soberania

[742] Ibid., p. 163, tradução nossa.
[743] "Arendt não conseguiu superar a concepção absolutista de soberania e o modelo de encarnação da representação que parecia acompanhá-la. O que ela imaginava poder ser feito sobre isso era, em última análise, o mesmo interna e externamente, ou seja, abolir em favor de uma ordem constitucional baseada na divisão e separação de poderes, incluindo um poder constituinte sempre sob a lei" (Ibid., p. 164, tradução nossa).
[744] Cf. OdT, p. 302; OT, p. 268. E ainda Cf. Nota 25 (OdT, p. 312; OT, p. 279) onde Arendt sintetiza a sequência de legislações criadas de 1915 a 1933 no intuito de institucionalizar o instituto da "desnaturalização".
[745] Ibidem.

nacional, uma vez que somente como cidadão pertencente a uma nação soberana, o indivíduo poderia gozar da proteção legal dos seus direitos.

Isto claramente diz muito sobre como esse modelo de Estado lidava com a pluralidade[746]. "Os representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas"[747], de modo que os Tratados das Minorias não podiam ser mais do que remédios provisórios, posto que se fossem incorporados à legislação fundamental dos Estados-nação dariam vazão à possibilidade de questionamento dos ideais de identidade nacional a partir da busca por reconhecimento da pluralidade de povos que vivem no mesmo Estado.

A inovação oriunda dos Tratados das Minorias não advinha do reconhecimento da existência das minorias, mas sim do fato de que eram garantidos por uma entidade internacional, a Liga das Nações[748]. Arendt descreve esse cenário da seguinte maneira:

> Minorias haviam existido antes, mas a minoria como instituição permanente, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora da proteção legal normal e normativa, necessitando de uma garantia adicional dos seus direitos elementares por parte de uma entidade externa, e a admissão de que esse estado de coisas não era temporário, mas que os Tratados eram necessários para criar um *modus vivendi* duradouro - tudo isso constituía novidade na história europeia, pelo menos em tal escala. Os Tratados das Minorias diziam em linguagem clara aquilo que até então era apenas implícito no sistema operante dos Estados-nações, isto é, que somente os "nacionais" podiam ser cidadãos, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem.[749]

A concretização da transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação se dá pela institucionalização da exceção. Este é o exemplo típico do que dizemos sobre a institucionalidade ser a reificação dos princípios políticos que presidem o corpo político. Isto não significa dizer que toda e qualquer instituição representa plenamente os princípios políticos do Estado, por isso falamos de uma institucionalidade que é produzida e que varia de corpo político para corpo político. A institucionalidade estaria, portanto, relacionada não a cada

---

[746] Sobre isso Arendt afirma: "A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. [...] Sem dúvida, onde quer que a vida pública e a sua lei da igualdade se imponham completamente, onde quer que uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, o seu fim será a completa petrificação; será punida, por assim dizer, por haver esquecido que o homem é apenas o senhor, e não o criador do mundo" (OdT, p. 335; OT, p. 301).

[747] OdT, p. 306; OT, p. 273.

[748] Cf. OdT, p. 308; OT, p. 274-275.

[749] OdT, p. 308; OT, p. 274-275.

instituição em particular, mas à dinâmica que anima a criação das instituições visando corresponder aos princípios que fazem os cidadãos agirem de modo específico segundo o corpo político adotado. Se a classificação de Montesquieu estiver correta, a virtude numa República, a honra numa Monarquia e o medo na Tirania produzem institucionalidades que correspondem a esses princípios e ajudam a compor a "mundanidade" que lhes correspondem.

A institucionalização das minorias, mesmo como remédios temporários[750], concretizou o perigo inerente à própria estrutura do Estado-nação. Para Arendt, essa profusão de minorias não tinha ainda se institucionalizado como exceção apenas devido à existência, ainda que minguada, de governos constitucionais que faziam com que o Estado-nação representasse o domínio da lei. Uma vez que se rompeu "[...] o precário equilíbrio entre a nação e o Estado, entre o interesse nacional e as instituições legais, ocorreu com espantosa rapidez a desintegração dessa forma de governo e de organização espontânea de povos"[751]. A estrutura institucional do Estado que fora criada para tal já demonstrava a incapacidade de tolerar qualquer oposição, preferindo perder os seus cidadãos a abrigá-los com opiniões diferentes da hegemônica[752].

A apatrídia é justamente o fenômeno jurídico-político que manifesta a falência do modelo de institucionalidade assegurado pelos Estados-nação. A existência de pessoas que residem no território de um corpo político, mas vivem fora da jurisdição das leis do mesmo sem serem protegidas por quaisquer outras é um atestado da incapacidade dessa institucionalidade se deixar arejar pela pluralidade. Essa realidade se torna ainda mais evidente se tomarmos o exemplo dado por Arendt de que nesses casos a única maneira do indivíduo ter seus direitos preservados era tornando-se criminoso[753], pois isso significava que "na prática, qualquer

---

[750] Arendt reflete sobre vários dos "remédios temporários" que os Estados-nação lançaram mão na tentativa de amenizar a crise das minorias e como estes foram insuficientes. O problema, segundo Arendt, "[...] girava em torno da questão de como podia o refugiado tornar-se deportável novamente [...]" (OdT, p. 317; OT, p. 284), e enquanto isso o campo de internamento tomava-se único substituto prático de uma pátria. O instituto jurídico da naturalização também se mostrou falho, uma vez que "as pessoas sem Estado haviam demonstrado surpreendente teimosia em reter a sua nacionalidade; os refugiados pertencentes a minorias estrangeiras evitavam a sua diluição e nem sequer se agrupavam às outras, como as minorias haviam feito temporariamente, para defender interesses comuns. [...] Mesmo que tivessem renunciado à sua cidadania, deixando de lado qualquer conexão ou lealdade em relação ao país de origem, e sem se identificarem com uma nacionalidade legalmente oriunda do governo reconhecido, retinham um forte apego à sua nacionalidade de fato. Já não era apenas o Leste europeu que possuía grupos nacionais minoritários, sem raízes no território do Estado e sem qualquer lealdade a esse Estado" (OdT, p. 316; OT, p. 282). Em síntese a diferença entre um cidadão naturalizado e um residente apátrida não era suficientemente grande para justificar o esforço de se naturalizar, pois o primeiro era frequentemente privado de direitos civis e ameaçado a qualquer momento com o destino do segundo (Cf. OdT, p. 318-319; OT, p. 285).

[751] OdT, p. 309; OT, p. 275.

[752] Cf. OdT, p. 309; OT, p. 275.

[753] "A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. [...] Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. [...] O mesmo homem que ontem estava na prisão devido

sentença a que for condenado será insignificante, comparada com um mandado de expulsão, cancelamento do direito de trabalhar ou um decreto que o mande para um campo de internamento"[754].

O que foi exposto até aqui deixa ainda mais claro que a crise das minorias no entre guerras diz respeito à (in)capacidade da lei e do Direito de responderem aos desafios políticos oriundos de uma configuração jurídico-política do modelo de Estado vigente. Isto nos põe diante da necessidade de retomarmos o marco decisivo da história política, ocorrido no fim do século XVIII, que foi a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, e que colocava, a partir de então, o ser humano e não mais Deus como fonte da lei. Esse movimento de inserção do secular como fonte do direito é resumido da seguinte maneira por Arendt:

> A Declaração dos Direitos Humanos destinava-se também a ser uma proteção muito necessária numa era em que os indivíduos já não estavam a salvo nos Estados em que haviam nascido, nem - embora cristãos - seguros de sua igualdade perante Deus. Em outras palavras, na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens não mais estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos. [...] Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indedutíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. O Homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo.[755]

Assim estava posto o novo paradigma para o Direito. Arendt endereça sua crítica incialmente ao que ela considerou como sendo um paradoxo: "ela [a Declaração] se referia a um ser humano 'abstrato', que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social"[756]. A questão, portanto, foi associada ao problema da emancipação nacional, era preciso pertencer a uma nação soberana que estivesse pautada nesses direitos para assim assegurar a sua efetividade. O paradoxal era que ao mesmo tempo em que se declaravam inalienáveis, por serem supostamente independentes de todos os governos, os direitos se mostravam ineficazes quando seres humanos careciam da proteção legal que advinha da sua pertença a uma nação.

à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tomar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. [...] Já não é o refugo da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele toma-se pessoa respeitável" (OdT, p. 320; OT, p. 286-287).

[754] OdT, p. 320; OT, p. 286-287.

[755] OdT, p. 324; OT, p. 291.

[756] OdT, p. 325; OT, p. 291, acréscimo nosso.

Do ponto de vista da institucionalidade, a falha da Declaração foi não ter tido a força suficiente para que seus princípios fossem reificados em instituições estáveis e duráveis incorporadas numa comunidade de nações e no interior dos Estados. Para Arendt, mesmo em países cujas Constituições se baseavam nesses direitos, eles se mostravam inexequíveis sempre que postos à prova com a presença de cidadãos não pertencentes a algum Estado soberano[757].

A fim de enfrentar essa falha jurídico-política, nossa pensadora aponta para o fato de que o direito básico é o direito a ter direitos. "O soldado durante a guerra é privado do seu direito à vida; o criminoso, do seu direito à liberdade; todos os cidadãos, numa emergência, do direito de buscarem a felicidade; mas ninguém dirá jamais que em qualquer desses casos houve uma perda de direitos humanos"[758], e isto demonstra que os direitos elencados na Declaração do Direitos do Homem são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos.

Os direitos à vida, à liberdade ou à procura da felicidade, a igualdade perante a lei ou a liberdade de opinião podem ser concedidos (ainda que não usufruídos) mesmo sob condições de fundamental privação de direitos e asseguram os bens jurídicos no interior de certas comunidades. O dilema dos que não possuem direitos decorre justamente de não poderem usufruir desses direitos por não serem considerados membros de nenhuma comunidade, "sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles"[759].

A pertença a uma comunidade, o elo institucional, estão para Arendt diretamente ligados ao direito de agir e falar uns com os outros num mundo comum. Uma vez despossuídos do direito fundamental que é o direito a ter direitos, os seres humanos "são privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem"[760]. Assim entendemos que a fórmula "direito a ter direito" significa a possibilidade de viver numa estrutura institucional onde efetivamente pode-se manifestar aos outros o "quem" alguém é, e assim ser julgado com base em seu aparecimento no mundo comum.

Subsiste na crítica de Arendt aos Direitos do Homem a concepção de que a perda da comunidade implica diretamente na expulsão da condição de uma humanidade partilhada. Conforme Arendt, "quando os Direitos do Homem foram proclamados pela primeira vez, foram considerados independentes da história e dos privilégios concedidos pela história a certas

[757] Cf. OdT, p. 327; OT, p. 293.
[758] OdT, p. 329; OT, p. 295.
[759] OdT, p. 329; OT, p. 295.
[760] OdT, p. 330; OT, p. 296.

camadas da sociedade"[761], assim a dimensão histórica que compõe o Direito em toda comunidade política, foi substituída pela ideia de natureza. A própria linguagem utilizada já revelava essa crença em certa natureza humana da qual os direitos e as leis poderiam ser deduzidos.

Para Arendt a origem do Direito não está ligada a uma natureza humana, e sim à existência da comunidade cujo princípio normativo é a ideia de humanidade que só pode ser preservada mediante a absorção institucionalizada da pluralidade. A humanidade como princípio é preservada no interior do corpo político na medida em que a igualdade de todos perante as leis é assegurada. Nossa pensadora, opondo-se ao trivial entendimento que se segue à Declaração do Direitos do Homem, entende que a igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não é um dado inato à natureza, "[...] mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais"[762]. Assegurar a igualdade significa garantir a pertença a uma comunidade política e, consequentemente, a possibilidade de os seres humanos agirem sobre o mundo comum edificando-o e modificando-o.

Essa reflexão sobre o "direito a ter direitos", seu elo fundamental com a noção de igualdade e pluralidade e sua consequente crítica, ensejou uma diversa gama de interpretações. Isso atesta a fecundidade de tal reflexão e sua atualidade, como bem destacou Richard Bernstein em seu último arrazoado sobre a atualidade do pensamento de Arendt:"[...] em um nível mais profundo, os problemas que Arendt identifica em relação a como garantir e proteger direitos inalienáveis continuam a persistir"[763] e "com a crescente adição de massas de apátridas e de refugiados em todo o mundo que são tratados como se fossem supérfluos, devemos levar a sério a advertência de Arendt de que há uma linha frágil entre destruir o direito a ter direitos e destruir a própria vida"[764].

Apesar das múltiplas possibilidades de tratar o tema, para nossos objetivos, o essencial é aquilo que fora destacado por Alexandrina Rocha sobre o conteúdo da formulação arendtiana em questão. Esta intérprete entende que no horizonte da crítica da pensadora está "[...] o fato de que não basta enunciar os direitos humanos como ocorreu nas revoluções modernas para que o homem esteja protegido, [...] o que protege o homem é a prática política que institucionaliza

---

[761] OdT, p. 331; OT, p. 298.
[762] OdT, p. 335; OT, p. 301.
[763] BERNSTEIN, Richard J. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Trad. Adriano Correia e Nádia Junqueira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021, p. 40.
[764] Ibid., p. 49.

uma lei"[765]. É esse horizonte da institucionalidade que se dá mediante uma prática política, um modo de ação, a fundação, que torna pertinente o tema do direito a ter direitos em nossa pesquisa.

Porém, Arendt não oferece pistas claras sobre como ocorreria essa institucionalização, como era típico de um pensamento não prescritivo, ela não receita nenhum modelo. Sob o ponto de vista das estruturas que representariam esse direito fundamental, alguns intérpretes têm falado de um cosmopolitismo, como foi o caso de Angela Taraborrelli[766]. Esta autora pretende superar a desconfiança declarada de Arendt em relação à instituição de um governo mundial como solução para o problema da apatrídia e afirmar uma antecipação do desenvolvimento das três principais formas desse conceito (moral, político-institucional, cultural) e que não há nenhuma contradição insuperável entre cosmopolitismo e a pertença a uma comunidade política, ou entre isso e as condições da ação política: a pluralidade, o mundo comum, a teia de relações humanas, a fronteira. Há ainda o texto de Bethânia Assy[767], onde a autora, à luz da *laudatio fúnebre* de Arendt a Jaspers, desenvolve a partir das faculdades espirituais uma perspectiva existencial do cosmopolitismo a partir do pensamento de Arendt e não necessariamente uma perspectiva institucional, o que nos parece mais coerente.

Para Érika Torres, "o conceito de *direito a ter direitos* como um metadireito [que] visto a partir de uma concepção institucional da comunidade política permitirá conceber e imaginar novas formas institucionais de organização políticas mais cosmopolitas"[768]. Arato e Cohen, por sua vez, entendem que a formulação arendtiana "é, afinal, uma ideia cosmopolita, já que o destinatário desse direito é cada pessoa *qua* pessoa. Esse conceito, portanto, empurra na direção de instituições e leis internacionais globais capazes de enunciar e apoiar tal direito"[769], mas estes também reconhecem, que também devemos resistir, como ela argumentou corretamente, à utopia cosmopolita de uma ordem legal e política global unitária, centralizada ou federal, que substitui o princípio da igualdade soberana de uma pluralidade de políticas autônomas com justiça às pessoas e aos direitos humanos.

O consenso possível entre os intérpretes parece ser de que a crítica de Arendt aos direitos humanos está diretamente relacionada ao tema da institucionalidade, e neste caso, à

---

[765] ROCHA, Alexandrina Paiva da. **A concepção arendtiana de Direitos humanos:** limites e avanços. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2018, p. 86.
[766] Cf. TARABORRELLI, Angela. **Hannah Arendt e il cosmopolitismo.** Stato, Comunità, Mondi in comune. Milão: Mímesis, 2022.
[767]ASSY, Bethânia. A Moldura de uma existência cosmopolita: cultivo de sentimentos públicos. Uma leitura arendtiana. **Direito e Práxis**. V. 4, n. 1, S/L: 2012, pp. 53-72.
[768] TORRES, op. cit., 2022 p. 201, grifos da autora, tradução nossa.
[769] ARATO; COHEN. op. cit., p. 167, tradução nossa.

incapacidade da Declaração se institucionalizar. Arendt aponta para essa necessidade de institucionalização dos direitos no interior de Estados cuja soberania externa exista sem que com isso os tratados internacionais sejam impedidos de serem incorporados na dinâmica legal. Exatamente por isso entendemos que a institucionalidade republicana possível de ser extraída dessa exposição sobre o tipo de institucionalidade produzida no Estado-nação, não pode ser rígida a ponto de se tornar incapaz de lidar com as novidades de cada tempo e com os novos pactos que são feitos mediante a ação em concerto. De igual modo também não se pode falar de um corpo político arendtiano sem levar em conta a estabilidade, sob pena de atribuir a Arendt o espírito agonístico da disputa infindável que, em uma escala de perversidade, se manifesta no caso do corpo político cujo princípio é a expansão pela expansão.

Quando a ralé europeia descobriu a raça como instrumento de justificação para a exploração ilimitada, quando o conquistador inglês foi transformado em um administrador que já não acreditava na validez universal da lei, mas apenas em sua própria capacidade inata de governar e dominar, então pôde vir à luz do dia o governo totalitário. O que o Estado-nação experimentou no sentido de ineficácia e destruição das estruturas que antes podiam dar alguma estabilidade e durabilidade ao mundo comum dos povos europeus, se cristalizou numa nova forma de governo: o totalitarismo. As características da institucionalidade desenvolvidos no imperialismo que listamos aqui, tais como a mistificação do poder, a aversão à publicidade, a despersonalização pela burocracia e a franca negação da pluralidade, serão aprimoradas e levadas à exaustação quando tais características se cristalizaram no totalitarismo.

No tópico seguinte abordaremos a concretização desse sonho expansionista onde tudo é possível e toda institucionalidade é puro movimento infindável. O resgate arendtiano da teoria das formas de governo de Montesquieu para pensar o totalitarismo nos coloca diante da possibilidade de capturar a particularidade de um tipo de institucionalidade diametralmente oposta ao republicanismo.

3.2 Totalitarismo: nova forma de governo

O Totalitarismo enquanto acontecimento e ideia ocupa um lugar de grande relevância na obra de Hannah Arendt[770]. Nosso objetivo neste tópico não será rastrear o surgimento do

[770] Nádia Souki sintetiza da seguinte maneira a importância do totalitarismo como fio que perpassa toda a obra de Arendt: "De certa maneira, o totalitarismo marca tudo que é relevante no ideário político arendtiano: à obturação radical de uma dominação total, Arendt opõe um esquema normativo sem governantes nem governados, em que é reconhecido a cada qual o direito de agir, de julgar, de decidir em comum; o fluxo totalitário que desenraiza e arrasa, ela responde com uma reflexão centrada na estabilidade da lei que rege o poder e na autoridade como memória própria para fixar o político na permanência de um mundo diferenciado; se o totalitarismo remete a uma lógica inflexível, sempre inclinada a resolver os acontecimentos segundo uma ordem superior, ela confia no

conceito e muito menos reconstruir toda a argumentação de Arendt sobre as experiências totalitárias do nazismo e stalinismo[771]. O horizonte desta reflexão é a busca por elucidar uma ideia de institucionalidade a partir do pensamento de Arendt e, nesse sentido, o totalitarismo serve como imagem negativa de organização do corpo político. Para Nádia Souki, nossa pensadora parte da oposição à concepção de Estado representada pela figura do "Estado totalitário"[772] para chegar à noção de Estado. Acreditamos que seja possível estabelecer o mesmo caminho com a ideia de institucionalidade, uma vez que, como demonstraremos, o totalitarismo, se realizado em sua plenitude, conduz o corpo político a um estado de ausência completa de uma institucionalidade permeável.

Contudo, ela não foi a primeira e tampouco a única a se debruçar sobre o regime totalitário a fim de compreender suas inovações estruturais . Como mostra Sophie Schulze (2020) havia um debate jurídico-político que antecedeu a consagração do totalitarismo como conceito a partir dos anos 60. A própria vasta bibliografia que Arendt utiliza como fonte em Origens do totalitarismo (1951) já dá conta da existência de reflexões anteriores à sua que visavam compreender como o totalitarismo se relacionava se expressava por meio do Direito.

Dentre as reflexões que Arendt menciona estão as de Robert H. Jackson[773], para quem o Estado na versão totalitária se caracteriza por uma autoridade dual repartida entre o partido (poder real) e o Estado (poder aparente). Apesar de Arendt não criticar essa teoria, veremos que ela realiza algumas nuances importantes sobre esse modo de entender a distribuição/organização do poder no regime totalitário. Arendt associa nessa mesma perspectiva de Jackson o trabalho de Ernest Fraenkel[774], com a diferença de que para este pensador o Estado era dividido em normativo (governo formal) e prerrogativo (partido) e o seus sujeitos (Estado e partido) caminham na direção de uma unificação. Como bem observa Sophie Schulze, esse modo de compreender o totalitarismo como Estado dual conduz a relativização de muitos aspectos em detrimento da ideia de uma ditadura do partido único[775], enquanto, como

---

visível, na opinião e no julgamento, que permitem enfrentar o desabamento da tradição" (SOUKI, Nádia. Hannah Arendt e o paradigma do anti-estado. In: AGUIAR, Odilio Alves (Org.) et. al. **Origens do totalitarismo:** 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, pp. 103-113, p. 113).

[771] Para isso, conferir: FORTI, Simona. **El totalitarismo:** trayectoria de una idea límite. Barcelona: Herder Editorial S. L, 2008.

[772] SOUKI, op. cit., p. 103.

[773] As análises de Arendt se baseiam nos textos do jurista que compõem os comentários dos documentos presentes na coletânea *Nazi conspiracy and aggression* (1946) que serviam de prova sobre os crimes cometidos pelo regime nazista.

[774] Cf. FRAENKEL, Ernest. **The Dual State, a Contribution to the Theory of Dictatorship.** Trad. E. Shils. New York: Oxford University Presses, 2010. A edição original é de 1941 e é a partir dela que Arendt conhece o pensamento desse jurista.

[775] Cf. SCHULZE, op. cit., p. 26.

veremos, Arendt faz o esforço teórico de mostrar que não se trata da predominância do partido, mas sim da ideia de movimento que impregna partido e Estado.

Ainda no campo de outras abordagens sobre a constituição do totalitarismo Arendt repetidas vezes faz referência ao trabalho de Franz Neumann[776]. Para este autor, as principais características do regime são: uma clara distinção entre Estado e movimento, um elo entre ideologia e terror, um vínculo do imperialismo com o totalitarismo, função do líder supremo, a distinção entre autoridade de dominação. A despeito das semelhanças da leitura de Neumann com Arendt, ela discorda de afirmações dele tais como a de que o fascismo seria também um totalitarismo, do uso da teoria weberiana do chefe carismático para explicar o papel do líder, da predominância da análise econômica em face da política, e da ideia de que não há apenas dois, mas diversos poderes coexistentes e rivais no regime totalitário nazista e, consequentemente, da afirmação da existência de um vasto número de soberanias no seio do regime nacional-socialista. Pierre Bouretz[777] reconhece a dívida de Arendt para com o texto de Neumann[778], porém aponta que o quadro de referências filosóficas (Tocqueville, Marx, Rosa Luxemburgo, Hobbes e Burke) a conduzem a uma análise cujas questões dialogam com as do jurista, mas não são exatamente as mesmas.

Fazemos essa menção a alguns autores do quadro de referências que Arendt utiliza para desenvolver seu trabalho sobre o totalitarismo porque entendemos que muito da originalidade da perspectiva de Arendt se dá pelo esforço de oferecer uma reflexão que preserve a singularidade do totalitarismo enquanto acontecimento. Ao contrário desses juristas, mas também a partir deles, o peculiar do totalitarismo enquanto estrutura, para Arendt, é a primazia da lei do movimento. O movimento pelo movimento, como princípio ordenador da institucionalidade, produz a paradoxal experiência de uma institucionalidade que se define pela mutabilidade, instabilidade e infertilidade. Ademais, o que afirmaremos neste tópico é que, em sua plena realização, coisa que nem o nazismo nem o stalinismo conseguiram, o totalitarismo se caracteriza pelo regime de governo cuja institucionalidade é ausente.

O pressuposto de que Arendt distingue o totalitarismo que está a tomar o poder e o que já está no poder, como afirma Anne Amiel[779], é verdadeiro se pensarmos a partir da perspectiva da institucionalidade. Contudo, entendemos que é necessário acrescentar ainda um terceiro

---

[776] NEUMANN, Franz. **Béhémoth –** structure et pratique du national-socialisme. Trad. G. Dauvé et J. Boireau. Paris: Payot, 1987. A edição original deste trabalho é de 1943.
[777] BOURETZ, Pierre. Preface – Hannah Arendt entre passion et raison. In: ARENDT, Hannah. **Les origines du totalitarisme – Eichmann à Jerusalem.** Dir. Pierre Bourretz, Paris: Gallimard, 2002, pp. 9-91.
[778] Cf. Ibid., p. 40.
[779] Cf. AMIEL, op. cit., 1997, p. 29.

elemento nessas distinções, a saber, o totalitarismo plenamente realizado, cuja expressão mais próxima que conhecemos é aquela que se deu nos campos de concentração[780]. Nas duas primeiras fases há ainda uma institucionalidade, um simulacro do espaço-entre a ser desertificado (na fase da tomada do poder) e a ser mantido de fachada para fins de diálogo com o mundo não-totalitário (na fase em que o totalitarismo visa se consolidar no poder). Mas nos campos de concentração, experimento de uma terceira fase (a plenitude da dominação total), a realidade se converte em puro "antimundo", tempestade em deserto de areia, para usar a imagem explorada por Arendt. Júlia Kisteva define assim a realidade totalitária:

> O mundo totalitário é um antimundo, pois que se trata de um mundo em que o pensamento periclita à medida que se destrói o espaço político: mundo de solidão (*loneliness*), de desenraizamento e de massificação que se deixa ouvir no jogo das palavras (solo/sozinho) inerente ao termo francês "de-solação", que junta a melancolia a uma "privação de solo ou de espaço".[781]

A descrição que Kristeva faz do anti-mundo totalitário nos parece bastante elucidativa do quanto o totalitarismo é pernicioso para o corpo político. A ideia de mundo é bastante cara a Arendt e toca com profundidade o amago da sua perspectiva da política. Apesar de na exposição inicial das atividades que compõem a *vita activa* Arendt associar a ideia de mundo ao produto durável resultado da fabricação pelo *homo faber*[782] nos parece que o conceito também possui um sentido mais alargado que, como notou Fábio Passos[783], só pode ser compreendido mediante a atenção ao vínculo que todas as atividades possuem com a existência humana.

Em *A condição humana* Hannah Arendt afirma que "a característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível [...]"[784], o que pode nos levar a pensar o mundo apenas como um produto erigido a partir da atividade do *homo faber*. Contudo, quando Arendt fala da obra de arte e da poesia como modos de preservação do mundo e transformação deste em um lar para os mortais capaz de "[...] transcender à mera funcionalidade das coisas

---

[780] Jerome Kohn (Cf. KOHN, Jerome; YOUNG-BRUEHL, Elizabeth; Critique de la souveraineté et de l'État-nation. In: LEIBOVICI, Martine; Tassin, Étienne; Kuplec, Anne; MUHLMANN, Géraldine. **Hannah Arendt – crises de l'État-nation**. Paris: Sens&Tonks, 2007, pp. 265-299, p. 284) afirma que nos manuscritos de Arendt posteriores a *Origens* ela se interrogava sobre o que seria o Estado totalitário perfeito, o que manifesta uma tensão entre sua descrição do totalitarismo e seu conceito de totalitarismo. É com base nessa ideia, que nos parece correta, que dizemos que há um terceiro "grau" de distinção na abordagem de Arendt sobre o totalitarismo que muito tem a nos dizer sobre o tema da institucionalidade.

[781] KRISTEVA, Júlia. **O gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 134.

[782] Cf. CH, p. 09; THC, p. 07.

[783] PASSOS, Fábio A. dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

[784] CH, p. 178; THC, p. 143.

produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso"[785], nos parece que ela aponta para uma dimensão maior da relação deste conceito com a existência e plena realização da nossa humanidade. Nesse sentido parece bastante plausível entender este conceito pela ótica da pluralidade, "[...] ótica essa que dota de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas"[786].

Diante desse cenário, quando concordamos que o totalitarismo se define pela produção do anti-mundo o que queremos salientar é que este acontecimento e esta nova forma de governo deve ser lida mais do que como o ponto culminante do desinteresse para com o mundo, mas como uma opção deliberada pela produção de um anti-mundo. Para chegar ao seu objetivo final, o regime precisa lançar mão de estruturas institucionais e estas consequentemente produzirão uma dinâmica de características muito específicas condizentes com a essência, princípio e experiência fundamental do regime, ou seja, um tipo de institucionalidade capaz de esvaziar a existência dos indivíduos enquanto cidadãos e seres humanos. O mais paradoxal do regime é sua capacidade de metamorfosear-se em estruturas e instituições, e nos parece ser isso que Arendt quis destacar quando optou por tratar o regime como uma nova forma de governo.

Solidão, desenraizamento e massificação atingem diretamente a possibilidade de o indivíduo constituir-se plenamente como humano uma vez que esvazia o espaço donde nasce o pensar e onde se experimenta a liberdade. Agnès Bayrou-Louis[787] afirma que, ao descrever o movimento totalitário, Arendt chega a uma dupla conclusão: i) na medida em que expande a dominação, reduz a liberdade individual até o ponto da automatização da vida humana; ii) o movimento erode de maneira contínua os limites constitutivos do corpo político[788]. Muito tem-se explorado a primeira vertente das conclusões mencionadas, e é por isso que daremos atenção especial para pensarmos os efeitos do totalitarismo do ponto de vista do corpo político.

Do ponto de vista da institucionalidade a novidade da abordagem arendtiana reside na constatação da primazia do movimento e da percepção dos seus efeitos. Isso também está diretamente ligado ao seu esforço por fazer notar a originalidade do próprio totalitarismo[789], e

---

[785] CH, p. 216; THC, p. 173.
[786] PASSOS, op. cit., 2014, p. 128.
[787] Cf. BAYROU-LOUIS, Agnès. **Les corps politique dans une perspective phénoménologique:** Arendt, Lefort, Merleau-Ponty. Science politique. Institut d'études politiques de Paris – Sciences Po, 2013.
[788] Cf. Ibid., p. 180ss.
[789] Algumas das pesquisas sobre o totalitarismo surgidas na mesma época de Origens faziam um esforço para rastrear antecedentes do totalitarismo ao longo da história, eclipsando o e ineditismo dos regimes em questão. Um exemplo dessa perspectiva que é combatida por Arendt é o trabalho de Jacob Talmon (Cf. TALMON, Jacob Leib. **Les Origines de la démocratie totalitaire.** Paris: Calmann-Lévy, 1966). A primeira edição da obra de Talmon

é o que lhe capacita para perceber que "as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem"[790]. O que queremos dizer com isto é que o elemento que aqui exploraremos de modo algum pode ser considerado como algo marginal na obra de Arendt.

Feitos esses breves apontamentos sobre a relação do recorte que escolhemos para nossa pesquisa e a singularidade do modo de Hannah Arendt compreender o totalitarismo, agora podemos explorar alguns dos elementos do relato arendtiano que antecedem a uma exposição sobre as estruturas do totalitarismo após a tomada do poder.

3.2.1 O terreno mais fértil

Apesar de o termo ter se popularizado e hoje ser utilizado indiscriminadamente para falarmos de todo e qualquer regime de viés autoritário, para Hannah Arendt o totalitarismo como experiência concreta de dominação só foi vivido em duas formas autênticas: a ditadura do nacional-socialismo, a partir de 1938, e a ditadura bolchevista, a partir de 1930[791]. Como veremos, Arendt repetida vezes distingue essas duas experiências daquelas que poderiam ser classificadas como ditaduras, despotismos, tiranias e etc[792]. Um dos elementos que marcam essas experiências é o fato de que sua preparação se deu através da força do movimento totalitário e de como este se direcionava para as estruturas do Estado. Não trataremos

---

data de 1952, contemporânea ao trabalho de Arendt. Este autor fala de um "pensamento democrático totalitário" existente na Europa no século XVIII. Ele afirma em seu texto que "[...] a atitude da democracia totalitária é continua, em grande parte, no pensamento original e geral do século XVIII" (Ibid., p. 14, tradução nossa).

[790] OdT, p. 511; OT, p. 459.

[791] Cf. OdT, p. 469; OT, p. 419. É preciso certa cautela em relação a essa aparente equiparação entre o stalinismo e o nazismo. Arendt é frequentemente criticada por essa suposta equiparação (Cf. ARON, Raymon. L'essence du totalitarisme: à propos de Hannah Arendt. **Commentaire**. N. 112. S/L: avril de 2005, pp. 943-954), que não se sustenta em sua obra, mas que por não ser nosso objeto principal de estudo aqui, não iremos abordar em detalhe as críticas e o modo como o stalinismo vem a compor o quadro do relato sobre o totalitarismo. Cabe apenas notar que Arendt era consciente de que nazismo e stalinismo não são totalitarismos idênticos. Em determinada passagem de *Origens* ela afirma: "poderíamos dar muitos exemplos dessas diferenças, que são muito significativas e fazem parte da história nacional dos respectivos países, mas não influem diretamente sobre a forma de governo. Sem dúvida, a monarquia absoluta foi muito diferente na Espanha do que foi na França, na Inglaterra ou na Prússia; mas em todos esses países a forma de governo era a mesma. O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos "teóricos", porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir" (OdT, p. 343; OT, p. xxvii). Em síntese, a equiparação entre nazismo e stalinismo feita por Arendt serve apenas para elucidar os elementos de dominação que, presentes nos dois regimes políticos, formam o que ela conceituou como o totalitarismo enquanto nova forma de governo.

[792] Em "Autorité, Tyrannie et Totalitarisme" (Cf. ARENDT, Hannah. Autorité, Tyrannie et Totalitarisme. In: ARENDT, Hannah. **Les origines du totalitarisme – Eichmann à Jerusalem**. Dir. Pierre Bouretz, Paris: Gallimard, 2002, pp. 880-895) Arendt sinaliza que o seu movimento para distinguir o totalitarismo das tiranias, ditaturas e autoritarismos passa pela compreensão da estrutura institucional de cada uma dessas formas de organização do corpo político e a relação dessas estruturas com o conteúdo político que se desenvolve no interior dos mesmos (Cf. Ibid., p. 881). Neste nosso trabalho estamos buscando perceber a dinâmica institucional que ocorre no interior das instituições que emergem das formas de governo a fim de refletir sobre os princípios políticos (ou antipolíticos) que nelas se reificam.

especificamente sobre os métodos da propaganda totalitária que antecede a tomada do poder[793], nosso objetivo consiste em apenas perceber como a dimensão institucional já se mostrava um obstáculo ao domínio total e como o processo de tomada do poder já dava sinais do que viria a se tornar a institucionalidade posteriormente.

É com base na consciência do papel das estruturas, ou da falência das mesmas, que, na resenha sobre a obra de Delos que trata do conceito de nação, Hannah Arendt afirma que "não resta muita dúvida de que a civilização estará perdida se, após destruirmos as primeiras formas de totalitarismo, não conseguirmos resolver os problemas básicos de nossas estruturas políticas"[794]. É exatamente como ferramenta de compreensão do nosso próprio tempo que desejamos elucidar o lugar que a institucionalidade e as estruturas que compõem as formas de governo assumem para a edificação de mundo ou antimundo.

Já tratamos do papel da filosofia da expansão e dos movimentos de emancipação que se cristalizaram no totalitarismo, porém, para Arendt, o caso dos movimentos totalitários é ainda mais peculiar uma vez que estes "[...] dissolveram e destruíram todas as estruturas politicamente estabilizadas, as suas próprias e as desses outros povos"[795]. Se o imperialismo em muitos casos optou por não incorporar os povos colonizados à sua própria nação, os movimentos totalitários por sua vez avançaram ao ponto de que toda estrutura, da sua nação e dos povos conquistados, eram inimigas da sua ideologia e por isso deveriam ser suplantadas. O totalitarismo realizou mais do que a conquista, ele implementou a destruição dos povos conquistados.

Outra peculiaridade da escalada em direção ao poder no caso dos movimentos totalitários é que nestes o objeto de sua propaganda são as massas e não mais as classes ou os cidadãos individualizados, como era no caso dos movimentos de unificação nacional. Isso é o que explica o fato de que "os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política"[796]. O diferencial neste caso é que as massas não se unem pela consciência de um interesse comum, ou por adesão a um plano específico cujos objetivos sejam claros e atingíveis. Para Arendt o termo massa só se aplica quando "[...] lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores"[797]. Hoje, talvez mais do que nunca, esse perfil seja extremamente

[793] Cf. OdT, p. 358ss; OT, p. 308ss.
[794] CmP, p. 238; EU, p. 210.
[795] OdT, p. 167; OT, p. 138.
[796] OdT, p. 361; OT, p. 311.
[797] OdT, p. 361; OT, p. 311.

comum nas nossas democracias cujas institucionalidades não favorecem a formação de outros tipos de coletivos.

O que faz dos movimentos totalitários algo diferente dos movimentos que sustentavam o imperialismo é que os primeiros não distinguem entre o país de origem e um país estrangeiro, e da mesma forma, diz-nos Arendt, "[...] a principal diferença entre a polícia secreta despótica e a totalitária é que a última não se dedica à caça de pensamentos secretos nem emprega o velho método da provocação peculiar dos serviços secretos"[798]. Com a nova lógica instaurada pelos movimentos totalitários, chega ao fim a era burguesa dos lucros e do poder, do imperialismo e da expansão. Isso é essencial na perspectiva de Arendt, pois possibilita compreender a violência, mais especificamente o terror, para além da lógica do desejo do poder e, a expansão não apenas por amor à expansão e ao lucro, mas por motivos ideológicos: "para tornar o mundo coerente, para provar que o seu supersentido estava certo"[799].

O sucesso dos movimentos totalitários se deu graças ao que Arendt chama de "ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário"[800]. A primeira das ilusões era a ideia de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro, ou seja, de que apesar de não aparecerem publicamente, os cidadãos se identificavam politicamente com algum espectro tradicional da política. O que os movimentos revelaram foi que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que os poucos indiferentes que sobravam nas democracias não eram relevantes o suficiente para o jogo político, e que os que escolhiam a indiferença eram realmente neutros em questões políticas e que nada mais constituíam senão um "[...] silencioso pano de fundo para a vida política da nação"[801].

É em face desse cenário que devemos sempre mais nos perguntar que tipo de institucionalidade deve ser produzida no interior dos corpos políticos com capacidade de evitar as ilusões mencionadas acima. O que intentamos com esse nosso modo de ler a teoria de Arendt sobre o totalitarismo é demonstrar que subsiste na obra da autora, sempre que ela se debruça sobre modelos e formas de organização do mundo comum, uma preocupação com a dinâmica

[798] OdT, p. 473; OT, p. 422.
[799] OdT, p. 509; OT, p. 458.
[800] OdT, p. 362; OT, p. 312.
[801] Cf. OdT, p. 362; OT, p. 312.

cotidiana da política. A noção de institucionalidade, apesar de Arendt não ter usado o termo para definir a dinâmica cotidiana que ocorre entre os cidadãos entre as instituições, e no interior delas, é utilizada aqui para desmistificar a compreensão de que Arendt pensa a política apenas em suas expressões limites: a república ideal como sinônimo de política e o totalitarismo como antipolíticas. Em nossa perspectiva, pensar as características dos tipos de institucionalidades que podem produzir mundo ou antimundo pode ser uma excelente ferramenta para manter vivo o diálogo da obra de Arendt com as experiências efetivas que vivemos no interior de nossas organizações sociais que não são em última instância nem perfeitamente republicanas ou totalitárias.

Retomando a análise do caso concreto, temos o fenômeno das massas surgidas dos fragmentos da sociedade atomizada marcada pela competitividade pelo lucro e concomitante solidão do indivíduo. Numa espécie de sentença sobre a psicologia do "homem de massa" Arendt afirma que a principal característica deste" [...] não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais"[802], e é justamente visando a produção de mecanismos que viabilizem as relações sociais, antinomias do atomismo fértil para movimentos totalitários, que Arendt nos oferece mais uma pista do papel da institucionalidade. Numa assertiva que certamente lembra seu diálogo com Tocqueville sobre as associações civis e seu papel democrático, como vimos no capítulo anterior, ela afirma que "as liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política"[803].

Sobre o aspecto ressaltado acima, Canovan é uma das primeiras a salientar que um dos elementos da originalidade do relato arendtiano consiste justamente no fato dela apresentar o evento de maneira contrastante com o que familiarmente se entende ser o totalitarismo. Para Canovan, metaforicamente, seria possível afirmar que, "enquanto o retrato dominante sugere a rigidez, a uniformidade, a transparência e a imobilidade de um lago congelado, a teoria de Arendt evoca uma torrente que desce de uma montanha arrastando consigo tudo que há pelo caminho, ou um furacão derrubando tudo que seja reconhecidamente humano"[804]. A ideia de movimento, fluidez dinâmica e destrutiva marca o relato de Hannah Arendt do totalitarismo, e por isso Canovan, de maneira correta, declara que "o retrato do totalitarismo no poder

[802] OdT, p. 367; OT, p. 317.
[803] OdT, p. 362; OT, p. 312.
[804] CANOVAN, op. cit., 2000, p. 26, tradução nossa. O texto em questão ganhou recentemente uma tradução para o português que pode ser encontrado em: VILLA, Danna (Org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023.

apresentado por Arendt fica muito distante da familiar imagem de um Estado onipotente com instituições unificadas e coerentes"[805].

Apesar de já diferir do imperialismo, o que expomos até aqui é apenas parte do caminho em direção à conquista do poder, a fase em que conhecemos ainda apenas o movimento totalitário, e não ainda o governo totalitário. Como nos recorda Newton Bignotto, tratando de outro modo de conquista do poder, os golpes de Estado, "todo ato de conquista faz surgir imediatamente o problema da conservação do poder"[806], é justamente essa última etapa que nos aprece ter mais a dizer sobre o tipo de institucionalidade que era apenas manifestada em lampejos na fase do movimento totalitário.

A conservação do poder no totalitarismo, como aludimos anteriormente, é dividida em duas fases, uma em que assume o poder e ainda conserva certa institucionalidade, mesmo que de fachada, apenas para fins de "diálogo" com o mundo não totalitário, e outra que não chegamos a ter conhecimento em sua plenitude, mas que pôde ser "ensaiada" nos campos de concentração. Parece-nos claro que a primeira fase da conservação se dá quando pode aparecer o "[...] o aspecto mais característico do terror totalitário, que é desencadeado quando toda a oposição organizada já desapareceu e quando o governante totalitário sabe que já não precisa ter medo"[807]. Contudo, "somente se tivesse vencido a guerra, a Alemanha teria conhecido um governo totalitário completo"[808], a última fase da conquista e conservação do poder. Estas duas etapas serão agora o objeto da nossa exposição nos tópicos seguintes, tendo como fio condutor a exposição das estruturas do governo totalitário.

3.2.2 As estruturas do governo totalitário

Uma vez no poder, o totalitarismo passa a enfrentar o desafio de assumir uma forma estrutural sem deixar que as características essenciais do movimento sejam perdidas. Nesse dilema entre movimento e Estado Arendt entende que "o 'Estado totalitário' é Estado apenas na aparência, e o movimento não mais se identifica verdadeiramente nem mesmo com as necessidades do povo. O movimento, a essa altura, está acima do Estado e do povo, pronto a sacrificar a ambos por amor à sua ideologia [...]"[809]. A ideia do movimento como estando acima de tudo é justamente o que marcará o processo de erosão da institucionalidade nessa nova forma de governo.

---

[805] CANOVAN, op. cit., 2000, p. 29, tradução nossa.
[806] BIGNOTTO, Newton. **Golpe de Estado:** história de uma ideia. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 42.
[807] OdT, p. 345; OT, p. xxx.
[808] OdT, p. 360; OT, p. 310.
[809] OdT, p. 298; OT, p. 266.

Se os movimentos totalitários podem surgir onde quer que existam populações aparentemente desinteressadas politicamente, "[...] os regimes totalitários parecem impossíveis em países de população relativamente pequena, mesmo que outras condições lhes sejam favoráveis"[810]. Isso se dá graças ao fato de que "somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se toma viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário"[811]. Povo e Estado são apenas meios para alcançar o pleno domínio total, e por isso devem ser organizados de tal maneira que possam ser apropriados e institucionalizados sem necessariamente serem extintos completamente. O processo até o domínio mundial, objetivo final do totalitarismo é descrito por Arendt da seguinte forma:

> O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total.[812]

Seguiremos esse percurso dando sempre atenção ao tipo de institucionalidade que é produzida a partir das várias instituições totalitárias: movimentos, polícia secreta e campos de concentração. Todo esse processo é marcado pela frequente sobreposição e duplicação de funções, o que retira do regime o seu caráter monolítico[813]. Nesse sentido, Arendt se junta aos teóricos da autoridade dual (Fraenkel, Neumann, Thomas Masaryk e etc) para especificar que o totalitarismo era um regime marcado pela completa ausência de um sistema de carreiras e funções, e cujo princípio de obediência ao líder era a única força amalgamadora dos diversos órgãos e funções, estas últimas muitas vezes concorrentes entre si.

A duplicação de funções e organismos foi o modo encontrado pelo totalitarismo para resistirem ao que Arendt definiu como "[...] 'mumificação' [do movimento] que poderia ocorrer se a posse da máquina estatal o levasse ao congelamento sob forma de governo absoluto, e a limitação de sua liberdade de movimento imposta pelas fronteiras do território em que havia galgado o poder"[814]. O totalitarismo deve se organizar de tal maneira que não penda em direção a um absolutismo que frustre o ímpeto do movimento, nem caminhe em direção ao nacionalismo que limitaria o desejo da expansão ilimitada dos seus domínios.

---

[810] OdT, p. 358; OT, p. 308.
[811] OdT, p. 361; OT, p. 311.
[812] OdT, p. 442; OT, p. 392.
[813] Cf. OdT, p. 346-347; OT, p. xxii.
[814] OdT, p. 439, acréscimo nosso; OT, p. 389, acréscimo nosso.

O desafio de apoderar-se da máquina estatal sem se fundir a ela é resolvido com a preservação consciente das diferenças essenciais entre o Estado, o partido e o movimento, de modo a "[...] evitar que as instituições 'revolucionárias' do movimento sejam absorvidas pelo governo"[815], e para isso é necessário que ascendam na hierarquia do Estado somente aqueles membros do partido cuja importância seja secundária para o movimento. Arendt resume essa coabitação nos seguintes termos:

> Todo o poder verdadeiro é investido nas instituições do movimento, fora da estrutura do Estado e do Exército. Todas as decisões são tomadas dentro do movimento, que permanece como o centro de ação do país. Os serviços públicos oficiais muitas vezes nem são informados do que está acontecendo, e aqueles membros do partido que têm a ambição de subir ao nível de ministros pagam sempre por esse desejo "burguês" com a perda da influência sobre o movimento e até da confiança dos líderes.[816]

Em síntese, o totalitarismo se baseia no movimento e é nas instituições inerentes a esse movimento que reside o poder. Uma vez no poder, o totalitarismo usa o Estado como fachada externa para representar o país perante o mundo não totalitário. E assim sendo, devemos entender a estrutura do "Estado totalitário" à luz dos princípios que guiam o movimento totalitário.

São os princípios do movimento que regem a ausência de publicidade dos atos políticos que marca a institucionalidade totalitária. Conforme Arendt, "todos os níveis da máquina administrativa do Terceiro Reich eram submetidos a uma curiosa duplicação de órgãos"[817], posto que "[...] para os nazistas, a duplicação de órgãos era questão de princípio, e não apenas expediente destinado a criar empregos para os membros do partido"[818]. Arendt esclarecerá mais adiante[819] que na verdade se trata de uma multiplicação de órgãos e não apenas de duplicação, uma vez que as experiências em questão demonstraram que os órgãos eram multiplicados tantas vezes quanto o Líder julgasse necessário.

Essa multiplicação servia ao princípio da ausência de publicidade, um dos elementos de uma institucionalidade antirrepublicana. Conhecer a fonte das ordens significava aceitar a possibilidade de sedimentação permanente da hierarquia e consequentemente a introdução de elementos de estabilidade no governo da mutabilidade[820]. Em face disso, Arendt afirma que "a única regra segura num Estado totalitário é que, quanto mais visível é uma agência governamental, menos poder detém; e, quanto menos se sabe da existência de uma instituição,

---

[815] OdT, p. 469; OT, p. 419.
[816] OdT, p. 470; OT, p. 420.
[817] OdT, p. 446; OT, p. 396.
[818] OdT, p. 447; OT, p. 397.
[819] Cf. OdT, p. 449; OT, p. 397-398.
[820] Cf. OdT, p. 451; OT, p. 401.

mais poderosa ela é. [...] O verdadeiro poder começa onde o segredo começa"[821]. Aqui obviamente, não se trata de poder tal como é entendido por Arendt, mas sim de uma noção de poder inteiramente nova e sem precedentes, a ideia de que o poder consiste na dominação total[822].

O princípio de ausência de publicidade em relação aos reais objetivos do regime que rege o totalitarismo é expresso por Arendt também na imagem que ela escolhe para representar estruturalmente essa forma de governo. Diz-nos Arendt que: "[...] a imagem mais adequada de governo e organização totalitários parece-me ser a estrutura da cebola, em cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, localiza-se o líder; seja lá o que ele faça [...], ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima"[823]. O uso de tal imagem nos diz que apesar do movimento crescer apregoando e manifestando seu aspecto ante estrutural, uma vez no poder, o governo não pode abster-se de assumir alguma forma estrutural, mesmo que essa forma possua como objetivo levar tudo e todos para o vazio. Conservar alguma estrutura, mesmo que seja em um modelo ante político, serve para proporcionar aos sujeitos "[...] a ficção de um mundo normal [...]"[824]. Em última instância, a estrutura é instrumentalizada para a produção do antimundo tornando o sistema organizacional à prova de choque da factualdiade do mundo real.

O estado de instabilidade permanente é a expressão do enfrentamento que o Líder deve fazer de duas tarefas ditas por Arendt como fundamentais para o sucesso do regime: i) deve estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, ii) de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade[825]. É essa aparente contradição que sustenta a coexistência de governo e movimento, da pretensão totalitária de domínio total e os limites territoriais. Institucionalizar-se e assumir determinadas leis como conteúdo perene, significaria o declinar da potencialidade do movimento atingir seus objetivos finais. Se isso ocorresse, se a dinâmica interna do movimento se tornasse um "modo nacional de vida", então "[...] o totalitarismo perderia a sua qualidade 'total' e ficaria sujeito às leis das nações, segundo

---

[821] OdT, p. 453; OT, p. 403.
[822] Cf. OdT, p. 467; OT, p. 417.
[823] EPF, p. 165; BPF, p. 99.
[824] EPF, p. 165; BPF, p. 99.
[825] OdT, p. 441; OT, p. 391. Em "Autorité, Tyrannie et Totalitarisme", Arendt atribui grande importância ao trabalho do que ela chama de "uma escola de teóricos do direito na Alemanha nazista" para o desenvolvimento conceitual dessa ideia de que o próprio conceito de lei estaria em conflito com o conteúdo político do movimento e que mesmo as novas legislações mais revolucionarias acabariam por se revelar como um entrave ao movimento (Cf. ARENDT, op. cit., 2002, p. 885). A ideia de que a lei suprema na Alemanha nazista era a vontade intima do Führer e não as ordens dadas por ele são fruto desse movimento de reordenamento do conceito de lei. Nas palavras de Arendt: "o que põe o movimento em marcha, constituindo-o em elemento dinâmico, é essa 'vontade' constantemente mutável, cujas manifestações exteriores – ordens, decretos, prescrições – são tão instáveis que não são nem publicadas oficialmente e levadas ao conhecimento daqueles cuja vida depende da obediência às mesmas" (Cf. Ibid., p. 887, tradução nossa).

as quais cada uma possui um território, um povo e uma tradição histórica específica que determinam a sua relação com as outras nações [...]"[826].

Persistir nesse estado de pura instabilidade não é tarefa fácil, uma vez que ao alcançar o poder, os indivíduos são confrontados diretamente com a realidade e para o totalitarismo, a realidade, seja ela qual for, é sempre um obstáculo para a dominação total. Conforme Arendt, "a história ensina que a subida ao poder e à posição de responsabilidade afeta profundamente a natureza dos partidos revolucionários"[827], e era normal esperar que isso também ocorresse com o totalitarismo e que o movimento perdesse aos poucos o ímpeto revolucionário e o caráter utópico, que eles moderassem as pretensões do movimento e destruíssem gradualmente o mundo fictício criado por suas organizações. Contudo, isso não ocorreu, e como veremos mais adiante, determinadas instituições foram mobilizadas para que o desprezo pelos fatos fosse preservado e a observância das normas do mundo fictício seguisse intacta.

No entanto, para Arendt, a duplicação de órgãos, e o estado de instabilidade permanente não são capazes de explicar o "amorfismo", a ausência de uma forma institucional específica, que era a meta final do governo totalitário. Nas palavras de Arendt:

> Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento - se tomarmos o termo tão sério e literal como o queriam os nazistas - pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção. Mesmo na fase anterior ao poder, os movimentos totalitários já representavam aquelas massas que não queriam viver em qualquer tipo de estrutura, qualquer que fosse a sua natureza; massas que começavam a mover-se para transpor as barreiras legais e geográficas fortemente impostas pelo governo.[828]

O que Arendt quer apontar com essas observações é que o ímpeto do movimento contra o Estado e suas estruturas não se sacia apenas com a multiplicação de órgãos, cargos e tarefas em todos os níveis da administração. Por isso dizemos que em determinado estágio o totalitarismo que ainda preserva alguma forma de institucionalidade e de instituições, mesmo que apenas para servirem de fachadas para o mundo externo. Esse estágio do regime, mesmo que perverso, não é ainda a expressão final de uma institucionalidade totalitária, que, paradoxalmente, se caracteriza justamente por uma ausência de institucionalidade e que só foi experimentada dentro dos muros dos campos de concentração.

Enquanto não se realiza plenamente seu "amorfismo", o princípio de liderança serve de apaziguador do ímpeto de liquidação de toda e qualquer institucionalidade que caracteriza o

---

[826] OdT, p. 442; OT, p. 391.
[827] OdT, p. 442; OT, p. 392.
[828] OdT, p. 448; OT, p. 398.

espírito do movimento. Conforme Arendt, "o princípio do Líder não estabelece nenhuma hierarquia no Estado totalitário; a autoridade não se filtra de cima para baixo através de todas as camadas intermediárias até a base da estrutura política, como no caso dos regimes autoritários"[829]. Isso faz com que a contínua rivalidade entre os órgãos que disputam as mesmas funções solape toda a chance de sabotagem, pois a autoridade era passada de um órgão para o outro sem que nem mesmo os membros implicados naquelas tarefas se dessem contam de que haviam perdido suas antigas funções. Assim, "a constante divisão, sempre alterada, entre a verdadeira autoridade secreta e a representação franca e ostensiva, fazia da verdadeira sede do poder um mistério por definição [...]"[830], e esse mistério alimentava as expectativas do movimento pela plena realização de um Estado sem estrutura alguma.

Do ponto de vista da eficácia política esse modelo se mostrou muito bem-sucedido. Com essa engenhosidade assegurava-se o monopólio do poder e a certeza de que toda ordem do *Führer* seria prontamente obedecida. Além disso, "a estrutura política do país mantém- se à prova de choques exatamente por ser amorfa. [...] A multiplicação de cargos destrói todo o senso de responsabilidade e de competência;"[831]. É essa ausência de senso de responsabilidade que aparece, por exemplo, quando Eichmann em seu julgamento acredita ser capaz de convencer os ouvintes de que ele não era responsável pelas deportações em massa, pois estava apenas seguindo ordens[832].

O tema da responsabilização dos agentes do governo totalitário nos coloca diante do problema de compreender o modo como o regime de governo se relacionava com o ordenamento legal. Uma das inovações do totalitarismo é seu modo peculiar de entender-se como responsável pela realização da lei da história ou da natureza. No tópico seguinte veremos como essa concepção de lei do totalitarismo também nos informa sobre o tipo de instituição que poderia assumir a função de executora dela.

3.2.2.1 A lei e seus instrumentos de aplicação

O que ocorre no plano das estruturas e da dinâmica do cotidiano no governo totalitário também se passa sob o ponto de vista das ideias e dos conceitos que atravessam esse cotidiano. Em nossa *démarche* é imprescindível perceber o modo como o conceito de Lei é interpretado no totalitarismo e como os regimes nazistas e stalinistas se relacionam com o ordenamento legal

[829] OdT, p. 454; OT, p. 404.
[830] OdT, p. 450; OT, p. 400.
[831] OdT, p. 458; OT, p. 409.
[832] Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmman em Jerusalém.** Tard. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 54.

que está posto na Constituição. Arendt descreve a situação jurídica do regime nazista nos seguintes termos:

> Nos primeiros anos de poder, os nazistas desencadearam uma avalanche de leis e decretos, mas nunca se deram ao trabalho de abolir oficialmente a Constituição de Weimar; [...] afinal, "o objetivo e a alçada da polícia secreta do Estado", bem como de todas as outras instituições estatais ou partidárias criadas pelos nazistas, não podiam "de forma alguma definir-se pelas leis e normas que as regiam". Na prática, esse estado de permanente ilegalidade era expresso pelo fato de que "muitas dás normas em vigor já não eram do domínio público.[833]

No caso do nazismo, a ideia de uma institucionalidade de fachada se aplica também para o modo como lidavam com a Constituição de Weimar, posto que mesmo sem que ela tenha sido revogada a sua autoridade e capacidade de inspirar a vida dos cidadãos no interior do corpo político foi mitigada pela avalanche de leis e decretos emanados diretamente da autoridade do Líder. O caso do stalinismo foi diferente, uma vez que lá se deram o trabalho de erigir uma nova Constituição, mas também nessa experiência Arendt consegue enxergar elementos típicos do movimento totalitário. Em síntese, o caso da União Soviética é o seguinte:

> A União Soviética, onde os serviços públicos pré-revolucionários haviam sido exterminados durante a revolução, e onde o regime pouco se havia incomodado com questões constitucionais durante o período de mudança revolucionária, chegou a dar-se ao trabalho de promulgar em 1936 uma constituição inteiramente nova e muito minuciosa [...]. No entanto, a publicação da Constituição coincidiu com o início do gigantesco super expurgo que, em menos de dois anos, liquidou a administração existente e apagou todos os vestígios de vida normal e da recuperação econômica conseguida durante os quatro anos que se seguiram à liquidação dos *kulaks* e à coletivização forçada da população rural. Daí por diante, a Constituição stalinista de 1936 teve exatamente o mesmo papel que a Constituição de Weimar sob o regime nazista: completamente ignorada, nunca foi abolida.[834]

Em ambas as experiências de regime totalitário que Arendt teoriza o que lhe chama atenção é o progressivo movimento de esvaziamento da autoridade da Constituição que ocorre num caso por meio da promulgação de novas leis e decretos e no outro por meio dos expurgos coletivos que demonstravam que a Constituição em nada servia para assegurar o direito nem mesmo dos membros do partido. Esse traço peculiar certamente estava no horizonte da reflexão quando, como veremos no próximo capítulo, ela elogiou a disposição da Constituição da República estadunidense se emendar-se sem que com isso se rompesse o fio que a ligava ao evento fundante daquele corpo político.

Apesar dessa equiparação entre stalinismo e nazismo, é no caso deste último que Arendt irá se concentrar para pensar qual o conceito de lei é próprio de um regime totalitário. Chama

---

[833] OdT, p. 444; OT, p. 393-394.
[834] OdT, p. 444-445; OT, p. 394.

atenção de Arendt o fato de que no nazismo a lei era tratada como se tivesse validade em todo o universo, como se sua jurisdição fosse o mundo todo, de modo que "[...] o exército de ocupação já não era um instrumento de conquista que levasse consigo a nova lei do conquistador, mas um órgão executivo que fazia cumprir uma lei que tacitamente já existia para todos"[835]. Se o mundo não totalitário era regido pela clara distinção entre política interna e externa, entre nação colonizadora e território ocupado, isso já não se aplicava ao totalitarismo, que, em sua pretensão ideológica, se outorgava a tarefa de aplicar a Lei acima de todas as leis, a lei da História ou a lei da Natureza.

A postura totalitária *ad extra* também se reflete no aspecto *ad intra* da nação. Arendt assevera que "os nazistas agiram como conquistadores estrangeiros na Alemanha quando, contra todos os interesses nacionais, tentaram e quase conseguiram transformar a sua derrota numa catástrofe final para todo o povo alemão"[836]. Isso expressa com perfeição a sua convicção de que os nazistas tomam o poder com o mesmo espírito com que um conquistador estrangeiro ocupa um país e passa a governar à revelia dos interesses do território ocupado. Em consequência disso podemos falar do desenraizamento como mais uma das características dessa institucionalidade totalitária.

Do ponto de vista da aplicação cotidiana da lei, Arendt considera que o elemento mais elucidativo do governo totalitário foi a substituição da ofensa presumível pelo crime possível. Arendt explica o crime possível, expressão soviética do que no nazismo seria a ideia do inimigo objetivo, dizendo que "enquanto o suspeito é preso porque se presume que ele é capaz de cometer um crime que mais ou menos se ajusta à sua personalidade [...], a versão totalitária do crime possível baseia-se na previsão lógica de fatos objetivos"[837]. Tanto a ideia do inimigo objetivo quanto do crime possível carrega para dentro do âmbito objetivo da lei uma subjetividade. A polícia, responsável por aplicar as leis e os decretos emanados do Líder, não podia descobrir, nem provocar e nem inventar o crime a ser punido ou o inimigo a ser buscado, dependia inteiramente da subjetividade das autoridades políticas. Mais adiante retornaremos a esse tópico da função da polícia como encarnação da lei no arranjo institucional totalitário para demonstrar que ao contrário do que é comumente afirmado, a polícia secreta não era um departamento independente, fora do controle de outras autoridades, vivendo numa atmosfera

[835] OdT, p. 466; OT, p. 416.
[836] OdT, p. 466; OT, p. 416.
[837] OdT, p. 477; OT, p. 426-427.

de irregularidade, irrespeitabilidade e insegurança[838], mas servia a propósitos e princípios muito específicos do arranjo institucional no governo totalitário.

Retornando ao tema da lei, cabe ainda refletirmos com Arendt sobre o tipo de lei que o nazismo e o stalinismo acreditavam serem eles a expressão terrena. Em determinado momento de sua reflexão, Arendt afirma que "a legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir"[839], e isto significa que no afã de estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, o totalitarismo executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiem a conduta individual. O que está em jogo entre a pretensa legitimidade totalitária e a ausência de uma legalidade positiva é a manutenção do *consensus iuris* que constitui um povo. Nas palavras de Arendt:

> A política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submeteriam. Se é verdade que os monstruosos crimes dos regimes totalitários destruíram o elo entre os países totalitários e o mundo civilizado, também é verdade que esses crimes não foram consequência de simples agressividade, crueldade, guerra e traição, mas do rompimento consciente com aquele *consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um "povo", e que, como lei internacional, tem constituído o mundo civilizado nos tempos modernos, na medida em que se mantém como pedra fundamental das relações internacionais, mesmo em tempos de guerra. Tanto o julgamento moral como a punição legal pressupõem esse consentimento básico; o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris*, e mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam.[840]

Aqui claramente já aparece a compreensão republicana de lei que Arendt endossará em suas obras seguintes, especialmente em *Sobre a revolução*, o que nos confirma a plausibilidade do movimento de espelhar o totalitarismo e o republicanismo. O totalitarismo rompe com a ideia de lei enquanto criação que ao mesmo tempo protege e instaura uma relação entre os cidadãos que aderem ao corpo político em questão. A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, e muito menos cria explicitamente um novo *consensus iuris*, mesmo no caso soviético onde se promulgou uma nova Constituição. Ao contrário, "o seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma fórmula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo"[841].

---

[838] Cf. OdT, p. 479; OT, p. 428-429.
[839] OdT, p. 514; OT, p. 462.
[840] OdT, p. 514; OT, p. 462.
[841] OdT, p. 514; OT, p. 462.

Em síntese, podemos afirmar que o modo como o totalitarismo entende a lei é justamente uma expressão da ideia de que é possível estabelecer um governo sem nenhuma institucionalidade, pois se fundamenta na promessa de que pode libertar o cumprimento da lei de todo desejo humano e encarnar a justiça na Terra na medida em que torna a humanidade a encarnação da lei. Isto é, o totalitarismo em última instância deseja desfazer-se de todo e qualquer instrumento ou realidade que sirva de artifício para uma estabilidade e previsibilidade[842].

Em face dessa institucionalidade do puro movimento Arendt nos oferece uma reflexão sobre a lei muito próxima da noção grega de *nomos*, lei como fronteira[843]. Diz Arendt que "no governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem"[844], mas esse acento apenas na dimensão estabilizadora e fronteiriça da lei, sem mencionar seu aspecto romano de ser também um instrumento de ligação/relação entre os cidadãos, se dá porque ela quer se contrapor a esse uso da noção ideológica de lei como expressão do próprio movimento ilimitado[845]. Na ideia de institucionalidade que desejamos afirmar nesta tese, a compreensão de Arendt sobre a lei só será completada nas suas reflexões de *Sobre a revolução*.

Diante do totalitarismo, onde apesar dos nazistas falarem da lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais, e passam a ser elas próprias puro movimento[846], a preocupação de Arendt se volta para a afirmação da lei como elemento estabilizador do incessante movimento que é natural ao campo dos assuntos humanos, mas que no totalitarismo é deturpado em sua incomensurável desmedida (*hybris*). Já a partir de *Origens* nos parece que carece de fundamento o tipo de interpretação da obra de Arendt que a classifica como autora apenas do agonístico processo de aparecer uns aos outros, uma vez que é exatamente frente a

---

[842] Bayrou-Louis expressa algo nesse mesmo sentido quando afirma que "podemos dizer que, em Arendt, o princípio do totalitarismo reside no encontro imediato – ou seja, sem mediação política – entre o indivíduo e o Homem global" (BAYROU-LOUIS, op. cit., p. 205, tradução nossa).

[843] É esse o contexto de uma célebre passagem de *Origens* em que Arendt afirma o seguinte: "A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis **circunscrevem cada novo começo** e, ao mesmo tempo, **asseguram a sua liberdade de movimento**, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; **os limites das leis positivas** são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta" (OdT, p. 517; OT, p. 464, grifos nossos).

[844] OdT, p. 517; OT, p. 465.

[845] Cf. OdT, p. 516; OT, p. 464.

[846] OdT, p. 515; OT, p. 463.

uma forma de organização do corpo político, marcada pelo puro movimento e ausência de estabilidade, que Arendt evoca um conceito de lei ligado à estabilidade e a criação de marcos de previsibilidade.

A lei como expressão do movimento possui um "rosto", e encarna-se numa instituição específica, a saber, é a polícia secreta. A existência desse organismo que em regimes políticos de cunho autoritário e/ou ditatorial se coloca acima do aparelho militar não é novidade, mas o que Arendt chama atenção é que no caso do totalitarismo a polícia secreta possui funções ideológicas muito específicas. Conforme Arendt "[...] é evidente que os que veem toda a terra como seu futuro território darão destaque ao órgão de violência doméstica e governarão os territórios conquistados com as medidas e o pessoal da polícia, e não com o Exército"[847], e por isso mesmo o aparecimento das polícias secretas só ocorria após as forças militares já terem pacificado o território conquistado e eliminado a oposição política mais declarada[848].

O aparecimento da polícia secreta coincide com a etapa em que o terror se torna o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários, quando se passa da caça aos "inimigos suspeitos" e se introduz a figura dos "inimigos objetivos", este último definido não pela sua atuação política, mas apenas pelas inclinações ideológicas da administração política. Arendt descreve da seguinte maneira a importância dessa categoria para o regime:

> Na prática, o governante totalitário age como alguém que persistentemente insulta outra pessoa até que todo o mundo saiba que ela é sua inimiga, a fim de que possa - com certa plausibilidade - matá-la em autodefesa. [...] A introdução da noção de "inimigo objetivo" é muito mais decisiva para o funcionamento dos regimes totalitários que a definição ideológica das respectivas categorias. [...] A categoria dos inimigos objetivos sobrevive aos primeiros inimigos do movimento, ideologicamente determinados; e novos inimigos objetivos são encontrados segundo as circunstâncias [...].[849]

A utilidade da formulação sobre a existência de um oponente objetivo se dá justamente por sua ausência de conteúdo, o que a torna apta a ser utilizada segundo a necessidade do regime político, podendo servir como instrumento de alienação da própria realidade. A categoria de "inimigo objetivo" encarna com clareza a ideia de que o governo totalitário não é um governo

---

[847] OdT, p. 349; OT, p. xxxvi.

[848] Sobre esse processo de conquista de novos territórios e populações, Arendt afirma o seguinte: "Nos primeiros estágios do regime totalitário, porém, a polícia secreta e as formações de elite do partido ainda desempenham um papel semelhante àquele que as caracteriza em outras formas de ditadura e nos antigos regimes de terror; [...] O primeiro estágio, de desencavar os inimigos secretos e caçar os antigos oponentes, geralmente coincide com a arregimentação de toda a população em organizações de vanguarda e a reeducação dos velhos membros do partido para serviços voluntários de espionagem [...]. É durante esse estágio que um vizinho gradualmente se toma mais perigoso para os que nutrem "pensamentos perigosos" que os agentes policiais oficialmente nomeados. O fim do primeiro estágio advém com a liquidação da resistência aberta e secreta sob qualquer forma organizada" (OdT, p. 472; OT, p. 421-422).

[849] OdT, p. 474; OT, p. 424.

em sentido tradicional, mas sim um movimento no governo. Para Arendt "se se pode falar de algum raciocínio legal dentro do sistema totalitário, o 'oponente objetivo' é a sua ideia central"[850].

A polícia está sempre disponível para servir a esse quadro ideológico e assim liquidar ou aprisionar a nova categoria de pessoas que será declarada inimiga do regime totalitário. A proeminência desse órgão de governo que encarna com exatidão o espírito de mutabilidade que marca o novo regime é que "somente ela confidencia com a mais alta autoridade e sabe que linha política será adotada. [...] No regime totalitário, como em outros regimes, a polícia secreta tem o monopólio de certas informações vitais, [...] é a depositária dos maiores segredos do Estado"[851]. Arendt chega a falar da polícia secreta como sendo o verdadeiro ramo executivo do governo totalitário[852], de modo que as suas normas e escala de valores permeiam toda a tessitura da sociedade totalitária.

Em face dessa alta responsabilidade, o totalitarismo não poderia tolerar que os membros da polícia secreta fossem estáveis demais a ponto de perderem o espírito de perene instabilidade que marca a forma totalitária de governo. Deste modo, também no interior da polícia secreta havia a tradicional multiplicação de cargos e funções e os constantes expurgos nacionais que garantiam a rotatividade necessária para o órgão. Como observa Arendt, se por um lado esse rodízio regular e violento de toda a gigantesca máquina administrativa evita que a competência se desenvolva, por outro ele tem a vantagem de "assegurar a relativa juventude dos oficiais e impede uma estabilização de condições que, pelo menos em tempos de paz, é cheia de perigos para o governo totalitário"[853], e aqui mais uma vez aparece a ideia fundamental para Arendt de que para o totalitarismo a estabilidade será sempre uma realidade a ser evitada. Além disso, essa tática dos expurgos ainda reforça a lealdade dos subordinados para com aquela linha política do Líder que fora responsável pelo expurgo que gerou seu emprego, e ainda promove a identidade dos interesses públicos e privados desses agentes (no caso soviético), ou liquida completamente a vida privada deles (no caso alemão) uma vez que tudo que eles são agora devem ao interesse político do regime.

Nos estágios mais avançados do domínio totalitário há uma clara mudança do conceito de crime e de criminosos, e isso determina também os métodos da polícia secreta totalitária. Os antigos inimigos objetivos são agora alçados à categoria de indesejáveis[854] e é aí que tarefa da

---

[850] OdT, p. 475; OT, p. 425.
[851] OdT, p. 476; OT, p. 425.
[852] Cf. OdT, p. 480; OT, p. 430.
[853] OdT, p. 482; OT, p. 431.
[854] Cf. OdT, p. 483; OT, p. 432-433.

polícia se torna mais aguda, pois esta nova categoria não pode mais ser apenas punida, deve desaparecer da face da Terra. Esse é o aspecto que chamaremos de antimemorial da institucionalidade totalitária, um modo de ser e agir que não deve deixar rastros memoriais para trás.

Conforme Arendt, a eliminação dos indivíduos classificados como indesejáveis ocorre de tal modo que "[...] o único vestígio que resta deles é a memória daqueles que os conheceram e amaram, e uma das tarefas mais difíceis da polícia secreta é fazer com que até esses vestígios desapareçam juntamente com o condenado"[855]. Ela relata esse aspecto anti-memorial da seguinte maneira:

> Nos países totalitários, todos os locais de detenção administrados pela polícia constituem verdadeiros poços de esquecimento onde as pessoas caem por acidente, sem deixar atrás de si os vestígios tão naturais de uma existência anterior como um cadáver ou uma sepultura. [...] O assassino deixa atrás de si um cadáver e, embora tente apagar os traços da sua própria identidade, não pode apagar da memória dos que ficaram vivos a identidade da vítima. A operação da polícia secreta, ao contrário, faz com que a vítima simplesmente jamais tenha existido. [856]

Até aqui, o pior dos mundos possíveis para cada cidadão que fosse declarado inimigo de um regime autoritário/ditatorial era a sua eliminação física, que deixaria para trás o cadáver e a sua presença na memória daqueles que partilharam o mundo com ele. O homicídio provou-se um mal limitado a partir do ímpeto ilimitado de destruição do totalitarismo uma vez que ainda joga o jogo natural da vida humana marcado pela vida e pela morte[857]. O totalitarismo por meio dos métodos de eliminação total avança em direção a mostrar ser possível a eliminação não só da vida, mas da própria existência, que se prolongaria para além da vida terrena através da preservação da memória.

Nesse último estágio dessa etapa do governo totalitário os conceitos de inimigo objetivo e do crime possível são abandonados. O novo nível de arbitrariedade elege indiscriminadamente os sujeitos indesejáveis, e "[...] nega a liberdade humana de modo muito mais eficaz que qualquer tirania jamais foi capaz de negar. Numa tirania, era preciso ser pelo menos um inimigo do regime para ser punido por ele"[858], ou seja, mesmo negando a liberdade de associação ou movimento, a liberdade de opinião ainda existia para aqueles que tinham a coragem de se pôr

---

[855] OdT, p. 484; OT, p. 433.
[856] OdT, p. 485; OT, p. 434-435.
[857] Arendt fala de um elo dialético entre vítima e homicida: "o assassino que mata um homem - um homem que, sendo mortal, tem que morrer um dia de qualquer modo - habita o nosso mundo de vida e morte; entre ambos - o assassino e a vítima - existe de fato um elo que serve de base à dialética, mesmo que esta nem sempre o perceba. Mas o assassino que deixa atrás de si um cadáver não afirma nem pretende impor a ideia de que a sua vítima nunca tenha existido; se apaga quaisquer vestígios, são os da sua própria identidade, e não a memória e a dor daqueles que amaram a vítima; destrói uma vida, mas não destrói o fato da própria existência" (OdT, p. 493; OT, p. 442).
[858] OdT, p. 483; OT, p. 433.

em risco. No totalitarismo a liberdade é sistematicamente perseguida e mitigada e negada em seus níveis mais elementares.

O que vimos até o presente momento é que o totalitarismo no poder sobrevive do frágil equilíbrio entre seu objetivo final, a dominação total e o fim da espontaneidade, que passa necessariamente pela luta contra a mumificação em estruturas estáveis, e o fato de que não pode simplesmente governar sem criar instituições condizentes com os princípios antipolíticos que regem a forma de governo. O processo de produção do anti-mundo consiste no uso de uma estrutura (instituições e institucionalidade) para fazer toda a realidade caminhar em direção ao vazio.

É todo ineditismo que faz com que a compreensão do totalitarismo seja um desafio hercúleo para o pensamento que se realiza a partir das tradicionais categorias do pensamento político ocidental. É justamente tentando lançar ainda mais luz sobre a originalidade da experiência em questão que ela se voltará para o tema das formas de governo, e, a partir das formulações clássicas de Montesquieu, dará luz ao texto "Ideologia e terror" que será posteriormente adicionado a *Origens* em 1971, e onde ela deixará ainda mais evidente a tese de que o totalitarismo se constitui uma nova forma de governo que escapa às definições tradicionais dos regimes políticos. Esse será o ponto em questão no tópico que se segue.

3.2.3 Essência, princípio e experiência da nova forma de governo.

Até a inserção do capítulo "Ideologia e terror" o esforço de Arendt para demonstrar a originalidade da experiência do regime totalitário passou em grande medida pela explicitação dos métodos empregados para alcançar o domínio total. Em "Ideologia e terror" seu objetivo era demonstrar que "[...] o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura. Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou **instituições políticas inteiramente novas** [...]"[859]. Essa percepção de Arendt de que a novidade do totalitarismo se materializa em um arcabouço institucional nos parece essencial em nossa *démarche* pois é assim que Arendt colocará definitivamente o tema do totalitarismo e suas instituições no bojo do debate sobre as formas de governo.

A originalidade do totalitarismo sob o ponto de vista das formas de governo é ainda mais bem percebida se nos valermos da reflexão desenvolvida em "A grande tradição" (1953), concomitante à preparação de "Ideologia e terror" que iniciara em 1952, onde o tema das formas de governo aparece com ainda mais clareza. Sobre o aspecto em questão, diz-nos Arendt:

[859] OdT, p. 512; OT, p. 460, grifos nossos.

> Desde Platão, todas as definições tradicionais da natureza dos vários tipos de governo basearam-se em dois pilares conceituais: lei e poder. A diferença entre as várias formas de governo dependia da distribuição do poder: se quem possuía o poder de governar era um único homem, ou os mais destacados cidadãos, ou o povo. A natureza boa ou má de cada uma delas era julgada de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal era bom e o ilegal, ruim.[860]

Para Arendt, mesmo quando Aristóteles tentar oferecer um novo critério para definir o governo bom e ruim (usar o poder em vista do interesse dos governados ou dos governantes, respectivamente), continua em jogo a ideia de governar segundo leis justas ou não. O dilema da relação lei e poder como critério para pensar as formas de governo persiste até "A paz perpétua" (1795) de Kant, segundo Arendt, que é quando o autor advoga que em vez de se especificarem muitas formas de governo, se poderia reduzir tudo a apenas duas: o governo constitucional (o governo republicano, conforme a lei) e a dominação do despotismo (as formas tradicionais: monarquia, aristocracia e democracia)[861].

Não faremos novamente a reconstrução dos equívocos que segundo Arendt estão implicados nessa maneira de entender os diversos modos de vida no interior dos corpos políticos, posto que já fizemos isso no primeiro capítulo desta tese. Como vimos ao falar da ideia de lei que é mobilizada nessa forma de dominação, o totalitarismo desafia o critério da tradicional taxonomia das formas de governo baseadas nas noções de legalidade e do número dos que governam[862]. Assim, Arendt se volta para o último grande pesador que se deteve sobre o tema das formas de governo, a saber, Montesquieu.

Como vimos no segundo capítulo, Montesquieu, na leitura de Arendt, insere na tradicional teoria das formas de governo novos elementos capazes de dar conta da dinâmica que realmente ocorre nos diversos modos de vida possíveis no interior dos corpos políticos. Entre suas principais contribuições está a descoberta de que toda forma de governo possui uma essência e um princípio, e é essa descoberta que será a base sobre a qual Arendt analisará o totalitarismo. Contudo, apenas essa estrutura também não é capaz de captar a novidade que é o totalitarismo, por isso Arendt acrescentará ao par conceitual, essência e princípio, a ideia de que toda forma de governo se assenta numa experiência fundamental.

---

[860] PSC, p. 77; TWB, p. 43.
[861] Cf. PSC, p. 78; TWB, p. 44.
[862] Conforme Arendt explicita: "O governo totalitário não tem precedentes porque desafia comparações. Ele demoliu a própria alternativa que sustentou as definições da natureza do governo desde os primórdios do pensamento político ocidental- a alternativa entre governo de direito, constitucional ou republicano, e o governo sem direito, arbitrário ou tirânico. O domínio totalitário é 'sem lei' na medida em que desafia o direito positivo, mas não é arbitrário, na medida em que obedece com rigor lógico e executa com precisão compulsiva as leis da História ou da Natureza" (CmP, p. 358-359; EU, p. 339-340).

É no texto "Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão", escrito também em 1953, mesmo período em que Arendt trabalhou nos outros dois textos que já mencionamos aqui neste tópico, que encontramos a exposição de Arendt sobre o uso e os limites da ferramenta conceitual de Montesquieu para a compreensão do totalitarismo[863]. Dois dos limites do arcabouço teórico do pensador apontados por Arendt nesse texto são: i) a distinção entre o ser humano como cidadão (membro de uma ordem pública) e como indivíduo e, ii) a diferenciação entre política interna e externa, ambos eclipsados no totalitarismo pela ideia de domínio global e total. Apesar dessas observações, é a partir desse instrumental que ela sistematizará o difícil processo de compreensão[864] que ela já havia mobilizado ao longo de toda sua obra sobre o totalitarismo.

Os elementos do totalitarismo que serão A ideia que desenvolveremos a partir daqui é a de que essa nova forma de governo é, em tese, a modulação da tentativa de eliminação de toda e qualquer institucionalidade, algo que, como veremos, se expressa de maneira exemplar nos campos de concentração. Como bem observa Jean-Claude Poizat, a experiência de desolação produzida nos campos de concentração "[...] constitui 'o adubo' do regime totalitário, esse adubo se revela particularmente estéril, pois é impróprio para fazer surgir instituições e ações propriamente políticas"[865]. Os elementos do totalitarismo que serão explicitados a seguir a partir do quadro conceitual da teoria das formas de governo serão o terror, a ideologia e a solidão.

3.2.3.1 O Terror como essência

Arendt começa a abordar o tema do terror estabelecendo uma distinção entre a expressão deste no início da conquista e aquela que se dá quando a fase inicial do governo totalitário já está finalizada. Isso ressalta o que viemos afirmando até aqui sobre as várias e progressivas etapas da instauração do domínio total. Conforme ela, "o terror extraordinariamente sangrento durante a fase inicial do governo totalitário atende realmente ao fim exclusivo de derrotar o oponente e de impossibilitar qualquer oposição futura"[866], enquanto o terror total só é posto em marcha depois de ultrapassada essa fase inicial, quando o regime já nada tem a recear da oposição.

---

[863] Cf, CmP, p. 350ss; EU, 331ss.
[864] Nas palavras de Arendt em "Compreensão e política" (originalmente renomeado como "As dificuldades da compreensão"), "a compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudanças e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa" (CmP, p. 330; EU, p. 307-308).
[865] POIZAT, Jean-Claude. **Hannah Arendt, une introduction**. Paris: Agora, 2013, p. 62, tradução nossa.
[866] OdT, p. 490; OT, p. 440.

A eliminação da oposição não significa que o terror perderá o sentido de sua existência, tal como a ausência de crime não implica na inexistência da lei. Arendt acredita, ao contrário do que parece, que "o terror se torna total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário"[867].

O papel da noção de essência do governo na teoria das formas de governo de Montesquieu era oferecer o elemento de estabilidade, aquele que faz a forma de governo ser de tal modo, e não de outro. No totalitarismo, o terror como essencial, serve para "estabilizar" não as estruturas, mas os seres humanos para que o fluxo contínuo do movimento da História ou Natureza possa ocorrer sem que nenhuma espontaneidade lhes ofereça resistência. Assim, o terror é a realização da lei do movimento.

Exatamente por possuir um primeiro estágio fortemente repressor, destinado ao aniquilamento da oposição declarada, é que se torna fácil confundir o totalitarismo com as forças repressoras da tirania. Contudo, ao contrário da tirania, "[...] o terror total não deixa atrás de si nenhuma ilegalidade arbitrária, e a sua fúria não visa ao benefício do poder despótico de um homem contra todos, e muito menos a uma guerra de todos contra todos"[868]. Além do mais, se o totalitarismo, tal como a tirania, destrói os canais de comunicação entre os indivíduos, ele por sua vez "[...] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas"[869].

Há ainda outra aparente semelhança entre totalitarismo e tirania. Se no princípio, à revelia das garantias dos direitos individuais, o totalitarismo, assim como a tirania, abole as "cercas da lei entre os homens"[870], e lhes retira seus direitos a fim de destruir o espaço vital da liberdade que é o *espaço entre*, o totalitarismo vai ainda mais além. Através do terror total, ele "[...] destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si. Esse deserto da tirania certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes"[871]. Ou seja, se na tirania o deserto das relações entre os seres humanos ainda deixa espaço para que ocorra algum surto involuntário de espontaneidade dos cidadãos, no totalitarismo esse espaço desertificado é habitado pelo terror total que até isso elimina.

---

[867] OdT, p. 517; OT, p. 464.
[868] OdT, p. 517; OT, p. 465.
[869] OdT, p. 517; OT, p. 465.
[870] OdT, p. 518; OT, p. 466.
[871] OdT, p. 518; OT, p. 466.

O interesse do totalitarismo em tornar inabitável até mesmo o deserto da tirania, que, se comparado às condições de vida dentro do "cinturão de ferro do terror", ainda é um espaço onde pode aparecer algum resquício de liberdade e espontaneidade, é justamente porque "[...] pelo menos ao que saibamos, consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se [...]"[872]. Não sendo capaz de erradicar o amor dos cidadãos pela liberdade, o terror total destina-se a esvaziar o espaço onde ele poderia ganhar algum aspecto tangível. É também nesse intento que "o terror, [...] tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo"[873].

Sobre o aspecto da eliminação da capacidade dos cidadãos de começaram de novo, a faculdade humana da natalidade, Arendt nos diz: "o governo totalitário só se sente seguro na medida em que pode mobilizar a própria força de vontade do homem para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora nascimento ou morte"[874]. Assim, se o alvo da institucionalidade republicana é garantir e fomentar a liberdade, a institucionalidade de uma forma de governo cuja essência é o terror visa justamente eliminar a liberdade, seja ela como faculdade humana (natalidade) ou como realidade política (o *espaço entre*).

É exatamente por dirigir-se contra a liberdade que o totalitarismo faz uso da lógica em sua forma de ideologia. O terror é necessário para que cada novo nascimento não seja capaz de originar novos começos que desafiem a dominação total e "[...] a força auto coerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução"[875]. Nesse contexto, a força auto coercitiva da lógica exerce as funções de princípio, que é o elemento a ser explorado no tópico seguinte.

3.2.3.2 A Ideologia

À questão sobre o que inspira os cidadãos e os governantes a agirem de determinado modo em cada corpo político, Montesquieu respondeu com a ideia do princípio de ação. O conceito de essência era incapaz de responder sozinho sobre o que faz as pessoas agirem em conformidade com a forma de governo em vigor. Assim o "princípio de ação" "[...] inspiraria

[872] OdT, p. 518; OT, p. 466.
[873] OdT, p. 518; OT, p. 466.
[874] OdT, p. 526; OT, p. 473.
[875] OdT, p. 525-426; OT, p. 473.

governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas"[876].

No caso específico do totalitarismo, onde almeja-se eliminar a espontaneidade, falar de "princípio de ação" seria uma contradição, uma vez que a ação política só é possível em espaços abertos à manifestação espontânea do *quem* dos cidadãos. Ademais, para Arendt uma das inovações do totalitarismo enquanto forma de governo é justamente o fato de que:

> Em um governo totalitário perfeito, no qual todos os indivíduos se tornaram exemplares da espécie, em que todas as ações se transformaram em aceleração, e todos os atos, na execução de sentenças capitais – ou seja, sob condições em que o terror como essência do governo está ao abrigo da interferência impertinente e perturbadora dos desejos e necessidades humanos – não é necessário nenhum princípio de ação, na acepção de Montesquieu. [...] Em condições totalitárias, essa própria essência se torna movimento – o governo totalitário só *existe* enquanto se mantém em movimento constante.[877]

Aqui mais uma vez é reforçada a ideia de que quando falamos do totalitarismo devemos ter a consciência de que há diferença entre o movimento totalitário, o governo totalitário e o totalitarismo em seu estado puro. Afirmamos anteriormente que a institucionalidade era a dimensão do corpo político que reificava os princípios que regem a forma de governo em vigor. Se for verdade que em seu estado perfeito o totalitarismo não tem necessidade de nenhum princípio, pois tudo tornou-se apenas movimento, então também é verdadeiro afirmar que nenhuma institucionalidade pode ser produzida nessas condições, o que, como veremos, ocorreu no interior dos campos de concentração.

Contudo, o totalitarismo ausente de uma institucionalidade é ainda um caso a ser examinado no tópico seguinte. Na fase de expansão do governo totalitário em busca da implementação de um governo mundial, o terror não pode realizar a dupla função de essência e princípio ao mesmo tempo, e isso faz com que seja necessário lançar mão de uma outra ideia como princípio, e este será princípio não de ação, mas de movimento. Resta, portanto pensar qual seria a melhor expressão dessa forma de governo para preencher essa função de "inspirar" o comportamento dos agentes de governo e dos demais cidadãos.

Conforme Arendt, nenhum "[...] princípio orientador da conduta que seja, ele próprio, extraído da esfera da ação humana, como a virtude, a honra ou o medo, é necessário ou pode servir para acionar um corpo político que já não emprega o terror como forma de intimidação, mas cuja essência é o próprio terror"[878]. Aqui reside mais uma das singularidades do

---

[876] OdT, p. 519; OT, p. 467.
[877] CmP, p. 362-363; EU, p. 343.
[878] OdT, p. 520; OT, p. 468.

totalitarismo que lhe qualifica para o título de nova forma de governo. De acordo com Arendt: "aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia"[879]. Através da ideologia o totalitarismo dispensa inteiramente o desejo humano de agir, uma vez que prepara todos e cada um dos sujeitos envolvidos nos diversos papeis do regime para atuarem conforme lhes é esperado.

Arendt não entende ideologia como uma filosofia de vida ou como um sistema de crenças de origem racional ou sobrenatural, tal como se usa cotidianamente este conceito. Esse fenômeno de recentes implicações políticas é notório por seu caráter científico, nos diz Arendt, pois "[...] combinam a atitude científica com resultados de importância filosófica, e pretendem ser uma filosofia científica"[880]. Os ismos ideológicos podem explicar, conforme desejem seus aderentes, toda e qualquer ocorrência fenomênica a partir de uma única premissa, subsomem uma experiência particular a determinada lei universal credenciada à posição de "explicação total". Em palavras claras Arendt define a ideologia do seguinte modo:

> Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a "ideia" é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma "lei" adotada na exposição lógica da sua "ideia". As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico - os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro - em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias.[881]

Nessa acepção que Arendt dá ao conceito de ideologia, o essencial, para além do conteúdo, é a lógica inerente a uma ideia e como esta guia o entendimento da realidade de tal modo que ela se ajuste com perfeição à compreensão de mundo que está sendo postulada. A história e seus múltiplos fatos não são iluminados por uma ideia, mas sim calculados a partir dela, dispensando todo e qualquer fator externo que seja capaz de contradizê-la. Enquanto a experiência é definida pela capacidade de expressar através da linguagem a manifestação fenomenológica dos fatos sobre os quais se cria uma narrativa, a ideologia é justamente o enquadramento desses fatos numa ideia preconcebida e por meio de uma linguagem esvaziada de sentido concreto.

---

[879] OdT, p. 520; OT, p. 468.
[880] OdT, p. 520; OT, p. 468.
[881] OdT, p. 521; OT, p. 469.

Para que determinada ideia chegasse ao cumprimento da função produtiva dos comportamentos esperados pela forma de governo em questão, Arendt aponta que ocorreu uma transformação na própria concepção de lógica. Em suas palavras, "a coerção puramente negativa da lógica, a proibição das contradições, passou a ser 'produtiva', de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-la sobre a mente, pelo fato de se tirarem conclusões através da mera argumentação"[882]. Assim sendo, as ideologias sempre pressupõem que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, o que, por consequência, despreza a capacidade de se aprender novos elementos sobre determinada coisa/fato a partir da análise de novas experiências, uma vez que tudo o que se precisa saber sobre aquilo já está contido nesse coerente processo de dedução lógica.

Para Hannah Arendt todo pensamento ideológico contém elementos de cunho totalitário que, uma vez apropriados por movimentos também totalitários, ascendem à posição de princípio de ação dos regimes totalitários, que foi o que ocorrera com o racismo e o comunismo nas duas experiências tematizadas por Arendt. Os três elementos especificamente totalitários de toda ideologia são: i) a pretensão de explicação total; ii) emancipação da realidade, libertar-se de toda experiência; iii) uso de determinados métodos de demonstração (dedução lógica).

A pretensão de explicação total é caracterizada pela tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser[883]. Isto é feito baseado no movimento da história, onde todos os acontecimentos históricos – passado, presente e futuro – podem ser calculados pela lógica inerente à ideia de raça superior, por exemplo. O segundo elemento, a emancipação da realidade, o desejo de libertar-se de toda experiência, baseia-se na crença de que há sempre uma realidade "mais verdadeira" do que aquela apreendida pelos nossos cinco sentidos, e que essa realidade por detrás de toda realidade é o elemento oculto que a todos preside. Por fim, toda ideologia usa determinados métodos de dedução lógica para afirmar a realidade pretendida. O pensamento ideológico rearranja os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico iniciado por uma premissa axiomática da qual tudo mais pode ser deduzido[884].

O governo totalitário se utiliza coercitivamente do medo de contradição que a todos preside. É esse o instrumental utilizado pelo totalitarismo no preparo tanto das vítimas quanto dos carrascos[885], sob o pretexto de que "[...] se te recusas, te contradizes e, com essa contradição

---

[882] OdT, p. 522; OT, p. 469-470.
[883] Cf. OdT, p. 522; OT, p. 470.
[884] Cf. OdT, p. 523; OT, p. 470-471.
[885] Em LEIBOVICI, Martine. Eichmann sabia, mas não compreendia: a neutralização do mal pelo banal. Trad. Carlos Fernando S. Brito e Alexandrina Rocha. **Cadernos Arendt**. v. 5, n. 9. S/l: 2024, pp. xx-xx, a autora demonstra com muita perspicácia o papel da linguagem ideológica no preparo da mentalidade dos agentes do governo totalitário, mais especificamente, em Eichmann.

toda a tua vida perde o sentido; pois o A que pronunciaste domina toda a tua vida através das consequências do B e do C que se lhe seguem logicamente"[886]. O encadeamento lógico é levado à exaustação a fim de eliminar toda a espontaneidade humana que possa vir à luz em face das contradições que a própria realidade impõe àqueles que com ela se defrontem[887].

Dissemos que a institucionalidade reifica princípios que regem o corpo político sob o qual ela se assenta. Assim, podemos então extrair mais uma característica de como a institucionalidade é percebida e produzida nessa forma de governo cujo princípio de movimento é a ideologia. Trata-se de uma institucionalidade marcada pela artificialidade, pelo descolamento da realidade concreta. A polícia secreta, por exemplo, é expressão dessa institucionalidade artificial, cujos objetivos são regados por essa lógica dedutiva que a todos coage para agirem de acordo com o que se espera de cada um.

Além da essência e do princípio, toda forma de governo também se assenta numa experiência fundamental que nutre os indivíduos em sua vida pública e privada. A partir das trilhas abertas por Montesquieu, Arendt entende que a experiência fundamental da monarquia é a de que todos os seres humanos se distinguem entre si pelo próprio nascimento, a experiência fundamental das repúblicas é a da igualdade oriunda do fato de conviverem e pertencerem a um grupo de cidadãos com o mesmo poder, e a da tirania é a do completo isolamento. Como veremos no tópico a seguir, é através do conhecimento dos campos de concentração que poderemos compreender em qual experiência fundamental está assentada a nova forma de governo.

3.2.3.3 Os campos de concentração

Arendt se refere aos campos de concentração e de extermínio como "laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível"[888], o que nos parece uma imagem bastante adequada, especialmente se levarmos em consideração que o perfeito governo total só pode ser vislumbrado a partir do que ocorreu nos campos, uma vez que nem stalinismo nem o nazismo alcançaram seu objetivo e forma final. A dominação total ocorre quando nenhum ser humano, carrascos e vítimas, é capaz de espontaneidade. Uma vez impossibilitado de dominar todos os povos da terra, o totalitarismo se vale dos campos de concentração para fabricar, dentro de muros que isolam a realidade externa, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais. É em nome da fabricação de uma

[886] OdT, p. 525; OT, p. 473.
[887] Nas palavras de Arendt: "Os dois grandes obstáculos no caminho dessa transformação [transformação imediata do conteúdo ideológico em realidade viva] são a imprevisibilidade, a inconfiabilidade fundamental, do homem e da curiosa incoerência do mundo humano" (CmP, p. 371; EU, p. 351, acréscimo nosso).
[888] OdT, p. 488; OT, p. 437.

humanidade que se assemelhe a um único indivíduo que nesses espaços as distinções entre a vida e a morte, a verdade e a mentira, a aparência e a realidade de corpo e alma e até mesmo vítima e assassino são constantemente eclipsadas e consequentemente esvaziadas[889].

Apesar de ser uma instituição do governo totalitário, o que é vivido no interior dos campos de concentração é ainda mais radical e diz muito mais a respeito do objetivo final do totalitarismo do que da própria organização momentânea do governo. É a própria Arendt quem percebe essa distinção que estamos explorando nesse tópico, quando, por exemplo, nos diz que:

> Da mesma forma como a estabilidade do regime totalitário depende do isolamento do mundo fictício criado pelo movimento em relação ao mundo exterior, também a experiência do domínio total nos campos de concentração depende de seu, fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, até mesmo ao mundo do próprio país que vive sob o domínio totalitário.[890]

É esse isolamento radical que faz com que mesmo quem viveu sob o regime de governo do totalitarismo consiga ainda se abismar com os relatos dos sobreviventes dos campos de concentração. É ainda nesse tom da radicalidade do que fora ali vivido que Arendt afirma não haver paralelos "[...] para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte"[891].

Tal como faz com o próprio totalitarismo, Arendt também oferece uma classificação tipológica para melhor elucidar a originalidade dos fatos sobre os quais se debruça. Os campos de concentração são classificados por Arendt em três tipos correspondentes às três concepções básicas de uma vida após a morte: o Limbo, o Purgatório e o Inferno[892]. Ao Limbo correspondem aquelas formas comuns mesmo em países não-totalitários e cujo objetivo era isolar do convívio social todo tipo de elementos indesejáveis - os refugiados, os apátridas, os marginais e os desempregados, são os guetos para onde se marginalizam aqueles que foram considerados supérfluos e importunos. O Purgatório por sua vez é representado pelos campos de trabalho da União Soviética, onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado. Contudo o Inferno, em sentido literal, é representado por aquele tipo de campo aprimorado pelos nazistas de modo que ali toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível.

---

[889] Cf. BENHABIB, op. cit., p. 65.
[890] OdT, p. 489; OT, p. 438.
[891] OdT, p. 494; OT, p. 444.
[892] Cf. OdT, p. 496; OT, p. 445.

Apesar das diferenças quanto à finalidade de suas criações, os campos possuem em comum o fato de não estarem ligados ao ideal de produtividade. Para Arendt, mesmo os campos chamados de "campos de trabalho" comportam em si a contradição de que "qualquer trabalho que neles tenha sido realizado poderia ter sido feito muito melhor e mais barato em condições diferentes"[893]. Além disso, esses campos têm em comum o fato de que as populações ali encontradas são tratadas como se não mais existissem, "[...] como se o que sucedesse com elas não pudesse interessar a ninguém, como se já estivessem mortas e algum espírito mau, tomado de alguma loucura, brincasse de suspendê-las por certo tempo entre a vida e a morte, antes de admiti-las na paz eterna"[894]. Tudo isto para dizer do completo sistema de irrealidade daquilo que se desenrolava no interior dos campos no nazismo e stalinismo.

Um processo de preparação histórica e politicamente inteligível de cadáveres vivos precedia a produção em massa de cadáveres no interior dos campos de concentração. Arendt fala do aniquilamento dos seres humanos em sua dimensão jurídica, moral e física[895]. Através da desnacionalização, e da falência dos chamados "Direitos dos homens" para garantir proteção aos indivíduos, o totalitarismo pôde lidar com vidas tornadas supérfluas e sobre as quais nenhuma nação poderia reivindicar qualquer autoridade.

Junto destes sujeitos expatriados estavam também os criminosos, porém, segundo Arendt a inclusão destes nos campos não passa de "[...] uma concessão do Estado totalitário aos preceitos da sociedade, que assim pôde habituar-se mais facilmente à existência dos campos"[896]. O essencial na verdade era que a divisão dos presos por categoria consistia apenas em uma tática de organização[897], e quando da seleção das vítimas para a execução o que presidia era o puro reino da arbitrariedade[898]. Para Arendt o objetivo do sistema arbitrário de aprisionamento e execução é a destruição dos direitos civis que legam alguma previsibilidade ao corpo político.

Após esse primeiro movimento de preparação dos indivíduos temos a morte da pessoa moral do cidadão. Para Arendt, pela primeira vez na história é impossível resinificar a morte

---

[893] OdT, p. 495; OT, p. 444-445.
[894] OdT, p. 496; OT, p. 445.
[895] Cf. OdT, p. 498ss; OT, p. 447ss.
[896] OdT, p. 499; OT, p. 448.
[897] Sobre esse aspecto Arendt postula: "Originalmente destinada a evitar qualquer solidariedade entre os internos, essa técnica demonstrou-se particularmente valiosa, pois ninguém podia saber se a categoria a que pertencia era melhor ou pior que as outras, embora na Alemanha os judeus fossem, em toda e qualquer circunstância, a categoria mais baixa. O aspecto grotesco de tudo isso é que internos se identificavam com as categorias que lhes eram imputadas, como se elas fossem o último vestígio autêntico da sua pessoa jurídica. Não é de se admirar que, em 1933, um comunista saísse dos campos mais comunista do que antes, um judeu mais judeu e, na França, a esposa de um legionário mais convencida do valor da Legião Estrangeira, como se as categorias a que pertenciam lhes acenassem com o último vislumbre de tratamento previsível, como se representassem uma identidade jurídica derradeira e, portanto, fundamental" (OdT, p. 500-501; OT, p. 450).
[898] Cf. OdT, p. 501; OT, p. 450.

sob o signo do martírio, posto que morrer ou não já não é algo sobre o qual se possa deliberar uma vez estando no campo de concentração. Junto a esse aspecto da ausência de deliberação sobre a sua própria morte há o fato de que todos ali estão sentenciados ao mesmo destino e consequentemente a todos eles lhes é negado o direito de ser lembrado, o que retira da morte o sentido de desfecho de uma vida realizada[899]. Nessas condições em que fazer o bem se torna inteiramente impossível, posto que sem sentido, temos que reconhecer que "o mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas"[900].

A morte física era o próximo passo do processo de aniquilação total da humanidade. Nas palavras de Arendt, "depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida"[901]. O resultado é a produção de corpos quase que como marionetes, o que demonstra "[...] realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a 'natureza' do homem só é 'humana' na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem"[902].

Deste modo, o campo de concentração exerce um papel fundamental no arranjo totalitário posto que é somente nele que se pode vislumbrar a verdadeira realização do objetivo que move o regime. Como afirma Arendt, esse sujeito cuja individualidade já fora aniquilada nos campos é o "cidadão" modelo do Estado totalitário[903]. É também por esse motivo que Arendt afirma que sem os campos de concentração e o que lá se produz "[...] o Estado totalitário não pode inspirar o fanatismo das suas tropas nem manter um povo inteiro em completa apatia"[904]. Sob o ponto de vista da utilidade da instituição para o regime, os campos servem muito bem para preservar e fomentar o medo indefinido nos cidadãos e para treinar os oficiais em matéria de domínio total.

Após essa descrição conceitual e fenomenológica sobre o que ocorre no interior da instituição campos de concentração e extermínio, Arendt retoma as ferramentas da teoria das

---

[899] Cf. OdT, p. 503; OT, p. 452.
[900] OdT, p. 503; OT, p. 452.
[901] OdT, p. 506; OT, p. 455.
[902] OdT, p. 506; OT, p. 455. Ainda sobre esse aspecto da natureza humana, tema que se tornará cada vez mais escasso na obra de Arendt, ela afirma: "o que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana. Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente "científicos"; atinge a todos os homens" (OdT, p. 510; OT, p. 458).
[903] OdT, p. 507; OT, p. 456.
[904] OdT, p. 507; OT, p. 456.

formas de governo para explicitar o terceiro elemento que compõe uma forma de governo: a experiência fundamental. O critério norteador na busca dessa experiência fundamental é ser condizente com a novidade da forma de governo totalitária. Para Arendt, "se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a novidade da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política [...]"[905], e essa experiência não pode ser de cunho sobrenatural, "[...] deve ser humana e conhecida dos homens, uma vez que esse corpo político absolutamente 'original' foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo a necessidades humanas"[906].

Dentre as candidatas ao posto de experiência fundamental, em face da atomização dos sujeitos e do alijamento da realidade através do cinturão de ferro do terror, normalmente se fala do isolamento. Contudo, Arendt esclarece que o isolamento é pré-totalitário e sua característica é a impotência, uma vez que nas tiranias, os contatos públicos entre os cidadãos são cortados, mas a esfera da vida privada com sua capacidade de sentir, de inventar e de pensar permanece intacta. É tomando o isolamento da tirania como parâmetro que ela esclarecerá em que consiste a solidão como experiência fundamental do totalitarismo. Em seus temos:

> O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado - isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo - sem que esteja solitário; e posso estar solitário - isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana - sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. E, no entanto, o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário. [...] No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável.[907]

Há uma passagem do isolamento em direção à solidão, ou seja, quando além de perder o espaço entre, os sujeitos também se perdem a si mesmos. O isolamento refere-se a apenas à vida pública, enquanto a solidão se refere à vida humana em sua totalidade. O domínio total baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo. Nesse quadro da experiência da solidão muitas instituições podem ser criadas para sustentar o governo totalitário, mas não há nada que possamos chamar de institucionalidade, pois se torna impossível qualquer dinâmica estável no interior dessas instituições.

---

[905] OdT, p. 513; OT, p. 461.
[906] OdT, p. 526; OT, p. 474.
[907] OdT, p. 527; OT, p. 474-475.

Arendt conecta a experiência da solidão com outras duas experiências fundamentais do século passado, a saber, o desarraigamento e a superfluidade. Para Arendt, não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido, enquanto ser supérfluo quer dizer não ter nenhum pertencimento ao mundo. Ambas as experiências "[...] atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tomaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo"[908].

Arendt continua a caracterização da solidão enquanto experiência só que agora tomando como contraponto o "estar só". Em suas palavras, "solidão [*loneliness*] não é estar só [*solitude*]. Quem está desacompanhado está só, enquanto a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas"[909], e é exatamente por se manifestar quando se está na presença dos outros, mas não se consegue estabelecer relação alguma nem com os outros nem consigo mesmo que a experiência fundamental do totalitarismo é tão perniciosa. Para nossa pensadora, "o que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais"[910].

Com a elucidação da experiência fundamental sobre a qual se alicerça a forma de governo do totalitarismo então Arendt completa sua exposição sobre a nova forma de governo, o totalitarismo. O que fica de mais impressionante do relato pode ser muito bem destacado pela imagem que ela mesma emprega logo a seguir: "quando comparamos esse método com o da tirania, parece-nos ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado"[911].

O ímpeto do que é produzido no interior do regime totalitário é tão pernicioso que vai além da desertificação do mundo, é a instauração de um regime perpetuo de tempestades nesse deserto, tornando-o ainda menos habitável do que já o seria. No ápice dessas condições toda e qualquer dinâmica de relações se torna impossíveis de serem construídas, nos termos de nossa démarche, não há institucionalidade apesar de haver instituições. Seguindo a distinção que fizemos inicialmente, de que o totalitarismo é exposto por Arendt como que em três diferentes níveis de aparição fenomênica (o totalitarismo em vista do poder; o totalitarismo no poder; o

[908] OdT, p. 528; OT, p. 475.
[909] OdT, p. 528; OT, p. 476.
[910] OdT, p. 529; OT, p. 477.
[911] OdT, p. 530; OT, p. 478.

totalitarismo em plenitude), nos parece razoável afirmar que nas duas primeiras "etapas" ainda podemos falar de uma estrutura, a da cebola, e de uma institucionalidade, mesmo que seja uma institucionalidade artificial e deletéria para a política.

A institucionalidade que se produz quando o totalitarismo está no poder e assume a estrutura comparável à de uma cebola é marcada pela ausência de publicidade, pelo seu aspecto anti-memorial, seu desenraizamento, pela mutabilidade, instabilidade e infertilidade política. Isso nos leva a pensar sobre o fato de que mesmo não experimentando o totalitarismo em sua plenitude, o que só ocorreria se o domínio total tivesse sido concretizado e então o que ocorreu nos campos de concentração seria replicado a nível global, podemos experimentar algumas características, muitas vezes de maneira difusa, de um tipo de institucionalidade muito afeita à dominação total. Isso, a nosso ver, torna ainda mais atual a nossa reflexão sobre os tipos de instituições e institucionalidades produzidas em determinadas formas de organização da vida no *espaço entre*.

Apesar das experiências totalitárias do nazismo e do stalinismo permanecerem ao passado, isso não significa dizer que os elementos que favoreceram o caminho de sua ascensão também estejam ultrapassados. É por isso que Arendt nos fala de uma nova forma de governo "[...] que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais [...]"[912]. Este é um dos motivos pelos quais nos parece necessário pensarmos também um tipo de institucionalidade capaz de fazer frente a essas estruturas protototalitárias.

Em certa medida nos parece que também Arendt buscou pensar sobre outro tipo de institucionalidade possível de ser efetivado pelo mundo moderno. No tópico seguinte veremos que no mesmo momento em que a pensadora se debruçava sobre os efeitos do governo totalitários e suas debilidades, em sua intervenção na situação concreta do debate sobre a Palestina ela também já aponta para outra institucionalidade. A menção recorrente ao federalismo nesse debate, como veremos, serve para mais uma vez espelharmos princípios políticos entre imagens positivas e negativas da organização do corpo político.

3.3 A Fundação do Estado de Israel

A crítica de Arendt ao Estado-nação e suas debilidades estruturais que comprometem o papel dos corpos políticos no fomento de um autêntico espaço para a política, bem como as opções que se contrastam a essa forma de organização do corpo político e que recebem o

[912] OdT, p. 531; OT, p. 478.

beneplácito de nossa pensadora, atravessam como que um fio vermelho toda a discussão que Arendt realiza entorno da fundação do Estado de Israel. Elizabeth Young-Bruehl afirma que "enquanto H. Arendt escrevia *As origens do totalitarismo*, o Estado soberano emergente que mais a preocupava era o Estado de Israel [...]"[913]. Em face disto, transcorreremos de maneira sintética as opiniões de Arendt sobre esse novo corpo político a fim de explicitarmos uma vez mais que o que move Arendt nesse percurso das formas de governo é o tipo de institucionalidade que pode emergir de determinados tipos de instituições, ou seja, mais a dinâmica interna do que uma taxonomia das formas.

Em *Escritos judaicos*[914] de 1940 a 1950 Arendt dedica pelo menos oito ensaios à reflexão sobre as formas de organização da vida política que gravitam à discussão sobre a fundação do Estado de Israel[915]. Em *Origens do totalitarismo*, como observamos nos tópicos anteriores, a formulação de Arendt sobre os problemas do Estado-nação, do Imperialismo e do Totalitarismo ganham uma formulação histórico-conceitual bastante precisa. Contudo, em nossa *démarche* (pensar a ideia de uma institucionalidade que emerge do texto de Arendt), é no conjunto de textos que chamados de "textos de ocasião", ou seja, reflexões menos conceituais e mais ligados aos embates políticos momentâneos, que encontramos as primeiras pistas de imagens positivas da institucionalidade do que posteriormente ganharia um corpo conceitual mais elaborado, como veremos no capítulo seguinte.

De "A questão da minoria" (1940) até "Paz ou armistício no oriente médio" (escrito em 1948 e publicado em 1950), o tema do federalismo como alternativa institucional ao modelo do Estado-nação aparece de maneira frequente. Concomitantemente à produção da obra que lida com as debilidades político-estruturais do Estado-nação e com a própria emergência de uma nova forma de governo cuja institucionalidade se caracteriza pela imagem da "tempestade no deserto", *Origens do totalitarismo* cuja redação foi iniciada em 1943, em face dos desafios políticos do seu presente, Arendt endossa a reflexão sobre a existência do federalismo como o modelo antagônico ao Estado-nação.

---

[913] KOHN; YOUNG-BRUEHL. op. cit., 2007, p. 277, tradução nossa.

[914] ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos.** Trad. Laura Mascaro *et al.* Barueri: Amarilys, 2016; ARENDT, Hannah. **The Jewish writings.** Edited by Jerome Kohn. New York: Schoken Books, 2007. A partir daqui "EsJ" e "JW", respectivamente.

[915] Em "La 'question judéo-arabe' ou les intrications d'une relation conflictuelle" (2021) Martine Leibovici desenvolve a tese, que em nosso modo de ver parece bastante adequada sob o ponto de vista da exegese filosófica, de que os textos de Arendt nesse período podem ser lidos de modo a percebermos que Arendt aponta a questão judaica a partir de dois paradigmas: i) estrutural (um Estado-nação soberano, judeu ou não, é adequado para a realidade de um país onde dois povos se reivindicam de duas nacionalidades diferentes?); ii) as ações dos protagonistas (Cf. LEIBOVICI, Martine. La 'question judéo-arabe' ou les intrications d'une relation conflictuelle. In. LEIBOVICI, Martine; MRÉJEN, Aurore (Orgs.). **Hannah Arendt.** Paris: Éditions de L'Herne, 2021, p. 121).

Normalmente os textos de Arendt sobre a polêmica criação do Estado de Israel são lidos na chave da sua aproximação, distanciamento e ruptura com o sionismo. Exemplos desse tipo de leitura são aquelas desenvolvidas por Judith Butler em *Caminhos divergentes* (2017)[916], onde a autora dedica dois capítulos e muitas passagens nas demais partes do texto para analisar as posições de Arendt sobre a criação do Estado de Israel à luz do embate da pensadora com o sionismo, e no texto *From federalism to binationalism: Hannah Arendt's shifting Zionism* (2015) de Gil Rubin[917], que se propõe a iluminar as posições de Arendt em relação ao sionismo com base em sua abordagem do federalismo nos *Escritos judaicos*.

Judith Butler, por exemplo, entende que as posições de Arendt a respeito da coabitação e do federalismo são frutos de uma convicção muito especifica da autora sobre os valores que regem o judaísmo, e assim, seriam expressões de um modelo de sionismo alternativo ao de Theodor Herzl. Esta nossa abordagem não oferecerá nenhuma avaliação sobre as teses levantadas por Butler posto que nosso objetivo não é explicitar um modo arendtiano de pensar a judaicidade, mas sim, apontar para a preocupação da autora para com a nossa capacidade de fazer emergir uma institucionalidade republicana como resposta aos torpores vividos nas experiências de dominação totalitária[918].

A primeira aparição do tema do federalismo ocorre em "A questão da minoria" (1940). Nesse texto Arendt põe o federalismo na chave do tema das minorias, especialmente pensando em como evitar que se concretize aquele que fora o objetivo de toda legislação a respeito das minorias, a saber, despolitizá-las[919]. Arendt trabalha na perspectiva de demonstrar que qualquer solução que seja pautada apenas pelo projeto de "melhoria nos direitos dos judeus"[920] no seio do Estado-nação europeu, já nasce comprometida pelas debilidades desse modelo institucional. Em face dessa realidade Arendt afirma que "nossa única chance – na realidade, a única chance de todos os povos pequenos – repousa em um novo sistema federal europeu"[921] e propõe até mesmo um outro modelo de pertencimento ao corpo político que não seja baseado no território,

---

[916] BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes**: judaicidade e crítica do sionismo. Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
[917] RUBIN, Gil. From Federalism to binationalism: Hannah Arendt's shifting Zionism. **Contemporay European History.** v. 3, n. 24. S/l: 2015, pp. 393-414.
[918] Pierre Bouretz desenvolve uma leitura diversa daquela de Butler sobre a relação do tema da fundação de Estado judaico. Segundo ele, é à constatação de um fracasso histórico do Estado-nação em geral mais do que um tal desvio do ideal revolucionário do sionismo para uma tentação de normalizar a vida judaica, que Hannah Arendt vincula sua recusa de um Estado judeu e sua preferência pela forma de um lar nacional. Para esse outro modo de situar o sionismo nas posições de Arendt sobre o Estado de Israel conferir: BOURETZ, Pierre. Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pieds d'argile. **Dans Raisons politiques**. v. 4, n. 16. S/l: Éditions Presses de Sciences Po, 2004, pp. 125-138.
[919] Cf. EsJ, p. 209; JW, p. 68-69.
[920] EsJ, p. 295; JW, p. 129.
[921] EsJ, p. 295; JW, p. 129.

mas "[...] a uma comunidade de nações cuja política seja determinada exclusivamente pela comunidade como um todo"[922].

Essa posição favorável a uma Europa federada[923] se faz presente inclusive quando ela advoga pela criação de um exército judaico como a melhor forma de enfrentamento da crise instaurada pelo advento do totalitarismo. O tema do exército diz mais sobre as críticas de Arendt às lideranças judaicas e sionistas do que sobre o tema da Palestina em si. Sobre esse aspecto basta apenas retermos a informação de que em textos da sua coluna na revista *Aufbau*, como "A crise do sionismo" (1942), onde ela por anos advoga pela criação de um exército judaico, o tema do federalismo continua se fazendo presente.

Dos textos de Arendt publicados na revista judaica alemã *Aufbau* a publicação de dezembro de 1942, intitulada "Pode a questão judaico-árabe ser resolvida?" nos parece bastante elucidativa no que concerne às questões da forma que o Estado de Israel poderia vir a adquirir. Nesse texto Hannah Arendt analisa as duas opções postas à mesa na época: i) a formação de uma *Commonwealth* judaica na Palestina; ii) um Estado binacional na Palestina, integrado em uma federação árabe e afiliado a uma união anglo-americana. Da primeira alternativa Arendt observa a ilusão de que seria "[...] um Estado autônomo baseado na ideia de que a maioria de amanhã concederá direitos das minorias para a maioria de hoje [...]"[924]. Sobre a segunda, que Arendt descreve como sendo "utópica", ela afirma que a dificuldade consiste em que "[...] o Estado binacional do dr. Magnes deixaria os judeus na posição de uma minoria permanente no interior de um império árabe maior, que existiria sob o protetorado mais fraco ou mais forte de uma terceira parte [...]"[925].

A posição de Arendt sobre a proposta de Judah Leon Magnes será alterada no curso dos anos seguintes, mas neste momento o que parece informar a avaliação de Arendt sobre as formas de organização do novo corpo político é a sua preocupação com uma institucionalidade que seja capaz de preservar o caráter político da minoria. Para Arendt, ambas as propostas "[...] apegam-se à noção desacreditada de que os conflitos nacionais podem ser resolvidos com base na garantia de direitos das minorias. [...] Ambas as propostas, aliás, apegam-se à ideia de um Estado ou império soberano cujo povo majoritário é idêntico ao Estado"[926].

---

[922] EsJ, p. 295; JW, p. 130.
[923] EsJ, p. 368; JW, p. 184-185.
[924] EsJ, p. 379; JW, p. 193.
[925] EsJ. p. 380; JW, p. 194. Três anos depois Arendt descreverá essa proposta como sendo "um castelo no ar" (EsJ, p. 438; JW, p. 238).
[926] EsJ, p. 380; JW, p. 194. Esse aspecto aparecerá com bastante frequência nas análises de Arendt, essa perniciosa identificação de povo, nação e Estado. Diz Arendt em "Sionismo reconsiderado" (1944): "Naquele tempo, o antissemitismo ainda era a expressão de um conflito típico, como deve ocorrer inevitavelmente dentro da estrutura de um Estado nacional cuja identidade fundamental entre povo, território e Estado não pode deixar de ser

Em face dessas possibilidades que, para Arendt, ainda não conseguem solucionar o problema de as minorias serem politicamente irrelevantes nesses arranjos institucionais, a pensadora faz uma das mais claras manifestações de sua opção pelo federalismo. Em suas palavras:

> A verdade é, para falar em amplas generalidades, que a Palestina pode ser salva como a pátria nacional dos judeus somente se (como outros pequenos países e nacionalidades) estiver integrada em uma federação. Arranjos federativos oferecem boas possibilidades para o futuro porque prometem uma maior chance de sucesso na resolução de conflitos nacionais e podem, assim, ser a base para uma vida política que ofereça aos povos a possibilidade de se reorganizarem politicamente. Precisamente por conta do forte apelo que essa nova ideia exerce sobre as esperanças e desejos de muitas nações europeias, está bastante na moda usar o temo "federação" para quase qualquer combinação de Estado-nações – das velhas alianças aos novos sistemas de blocos nacionais que afora estão sendo chamados de federações regionais. Mas quer se planeje Estados-nações como estruturas isoladas ou em alguma combinação com outros Estados, o conflito entre a maioria e a minoria, tal como temos na Palestina, perdura.[927]

Essa passagem é composta de elementos bastante significativos para a compreensão da posição inicial de Arendt sobre o federalismo. O primeiro elemento que logo emerge é a ideia de que Estado e nação não são idênticos, elemento este que, como vimos, é um dos fios condutores do trabalho de Arendt sobre o Imperialismo. Outra observação interessante diz respeito à crença de Arendt de que na federação os conflitos inerentes a todo corpo político podem ser enfrentados sem que com isso seja necessário sacrificar a organização política dos povos minoritários, como seria em um Estado-nação. E, por fim, a intenção dela de destacar que não se pode chamar de federação toda e qualquer sistema de alianças, sob o risco de que se trate por federação o que é, na verdade, um grande império, como era o caso das alianças árabes para Arendt.

A Arendt afeita às distinções já emerge nesses textos de ocasião. É com base no esforço de tornar claras as distinções e relações entre os conceitos que ela afirmará que: "uma federação genuína é composta de nacionalidades diferentes, claramente identificáveis, ou outros elementos políticos que juntos formam o Estado"[928]. A ideia de Arendt, portanto, era a de que se judeus e árabes da Palestina fossem incluídos num arranjo institucional maior, como a *Commonwealth* britânica, ambos gozariam de direitos iguais. Arendt não explica como esse

---

perturbada pela presença de outra nacionalidade que, sob qualquer forma, queira preservar sua identidade. Dentro da estrutura de um Estado nacional só há duas alternativas para a solução de conflitos de nacionalidade: a completa assimilação – isto é, o real desaparecimento – ou a emigração" (EsJ, p. 604; JW, p. 352). Posteriormente, em *Origens do totalitarismo* ela reafirmaria sua posição crítica sobre a ilusão de que Tratados de minorias seriam capazes de resolver os conflitos típicos dos corpos políticos dessa natureza (Cf. OdT, p. 303; OT, p. 269).

[927] EsJ, p. 381-382; JW, p. 195.

[928] EsJ, p. 382; JW, p. 195.

sistema mais amplo evitaria que houvesse uma tutela externa na Palestina, chega a mencionar inclusive a possibilidade de uma federação mediterrânea[929]. Parece ser o caso em que a única preocupação de Arendt, ou pelo menos a principal dentre elas, é não reduzir o conflito entre árabes e judeus apenas a uma questão territorial, e isso é o que parece condicionar essa sua rejeição à proposta do Estado binacional.

Dois anos depois desse arrazoado em que Arendt se coloca contra o Estado binacional e o Estado judaico[930], o tema reaparece em "Novas propostas para um entendimento entre judeus e árabes" (1944). Agora está ainda mais claro para Arendt que a solução do conflito dependerá da produção de formas de coabitação entre árabes e judeus em escalas ainda menores. Aqui aparece pela primeira vez a menção ao movimento juvenil sionista-socialista Há'Shomer Há'Tzair e sua organização em kibutz como exemplos de cooperação entre árabes e judeus com base na organização agrária.

Em "Sionismo reconsiderado" (1944) ela descreve os *chalutz* e *kibutz* como movimentos que conseguiram criar um tipo de judeu, com valores recém-estabelecidos. Dentre esses valores ela destaca: "seu desprezo genuíno pela riqueza material, pela exploração e pela vida burguesa; sua combinação singular de cultura e trabalho; sua rigorosa aplicação da justiça social dentro de seu pequeno círculo; e seu carinhoso orgulho pelo solo fértil, pelo trabalho de suas mãos [...]"[931]. Além disso, o curioso é o fato de que essas formidáveis realizações de organização social permaneceram, conforme Arendt, sem nenhuma influência política no debate sobre o futuro do território da Palestina.

É bastante peculiar esse interesse de Arendt por essas formas de organização, especialmente se pensarmos isso à luz de ideias que ela desenvolverá posteriormente visando a (re)valorização da política. Os *chalutz* e *kibutz* não são organizações afeitas ao debate político, e, como afirma Arendt, "em certo sentido, realmente, eles eram muito decentes para a política, os melhores dentre eles temiam de alguma forma sujar suas mãos com ela; mas também estavam completamente desinteressados em qualquer evento da vida judaica fora da Palestina [...]"[932], desde que esse evento não resultasse em novos desembarques de judeus como imigrantes no

---

[929] Cf. EsJ, p. 384; JW, p. 197.

[930] Sobre esse aspecto Arendt afirma: "a Palestina está cercada por países árabes, e mesmo um Estado judaico na Palestina com uma esmagadora maioria judaica, sim, mesmo uma Palestina puramente judaica, seria uma estrutura muito precária sem que houvesse um acordo prévio com todos os povos árabes em todas as suas fronteiras" (EsJ, p. 415; JW, p. 220). Um ano depois, no texto "Chegar a um acordo entre povos no Oriente Médio – uma base para a política judaica" (1945) ela afirma: "um lar que meu vizinho não reconheça e respeite não é um lar. Um lar nacional judaico que não seja reconhecido e respeitado pelos povos vizinhos não é um lar, mas uma ilusão – até que se torne um campo de batalha" (EsJ, p. 436; JW, p. 235).

[931] EsJ, p. 600; JW, p. 349.

[932] EsJ, p. 601; JW, p. 350.

território. Assim, se eles eram organizações exemplares no tema da coabitação, não se podia dizer o mesmo de seu engajamento no debate político.

Hannah Arendt enxergava como bastante promissor o experimento social que eram os *kibutzim*. Vale a pena reproduzir na íntegra uma declaração de confiança que Arendt fará em 1948 se referindo ao caráter político adormecido nessas "instituições". Nas palavras de Arendt:

> É essa mesma abstenção da política, essa concentração entusiástica em problemas imediatos, que permitiu que os pioneiros dos kibutzim fossem adiante com seu trabalho, imperturbados pelas ideologias mais perniciosas de nossos tempos, estabelecendo novas leis e padrões de comportamento, novos costumes e novos valores, e os traduzindo e integrando em novas instituições.[933]

Expostos dessa maneira os *kibutzim* exemplificam bem o que afirmamos anteriormente neste trabalho sobre a capacidade das instituições serem a expressão reificada dos princípios que compõem as formas de organização da vida coletiva. Arendt fala desses experimentos sociais como sendo capazes de traduzir e integrar em instituições as novas leis, padrões de comportamento, costumes e valores que são gerados pela dinâmica em seu interior, ou seja, pela institucionalidade.

Ao longo desse período a preocupação de Arendt com os processos de tomadas de decisão no interior das instituições judaicas também aparece. Frequentemente em seus textos ela dirige críticas às lideranças do povo judaico pelos métodos nada democráticos que são empregados nas tomadas de posição em relação à questão da Palestina. "Livre e democrático" (1944), é o título que ela dá a sua coluna na revista *Aufbau* quando trata sobre o episódio em que na mais recente conferência da Organização Sionista Americana uma resolução foi aprovada unanimemente, demandando que toda a Palestina, "[...] 'indivisível e inalterada', se convertesse em uma *Commonwealth* judaica – tudo isso sem sequer mencionar a existência de árabes palestinos"[934]. Ironicamente Arendt comenta que "em todo caso, a primeira evidência do sucesso da '*Commonwealth* judaica livre e democrática' é a supressão de toda a discussão livre e democrática"[935].

Comentamos no tópico anterior sobre a artificialidade das instituições do totalitarismo que é apontada por Arendt e nos parece que a preocupação da pensadora para com os processos decisórios seja reflexo também dessa sua percepção de que institucionalidades artificiais

---

[933] EsJ, p. 662-663; JW, p. 351.
[934] EsJ, p. 429; JW, p. 230.
[935] EsJ, p. 431; JW, p. 232. Ainda sobre esse aspecto, em um texto posterior intitulado "A política judaica", Arendt dirá: "os únicos ideais políticos que um povo oprimido pode ter são a liberdade e a justiça. A democracia deve ser a sua única forma de organização. [...] O desdém pela democracia e a veneração em formar organizações ditatoriais são particularmente fatais para povos pequenos, oprimidos, que dependem do firme compromisso de cada indivíduo" (EsJ, p. 444-445; JW, p. 241-242).

esvaziam o espaço da política. Para Arendt, esse tipo de organização cujo enraizamento na vida política é artificial, produz um modo de "agir" "[...] que julga resoluções políticas somente por seu valor publicitário imediato, é a completa obstrução de qualquer forma normal de um povo construir a opinião política"[936]. Essa aproximação entre organizações não totalitárias e métodos institucionais totalitários é feita pela própria Arendt quando, por exemplo, nessa mesma ocasião, acusa que no arranjo institucional do movimento judaico "[...] toda a política judaica torna-se monopólio de políticos profissionais que se comportam como Führer [...]"[937].

Com o fim da guerra em 1945, e o avanço da discussão sobre uma pátria judaica nas fileiras da diplomacia internacional, Arendt flexibiliza sua avaliação sobre as posições de Judah Magnes. Em "A crise do sionismo", Arendt menciona perigos políticos eminentes em relação ao tema e a forma como a Agência Judaica conduz o debate, e oferece a seguinte avaliação em relação às posições favoráveis ao Estado binacional:

> As características notáveis de sua proposta, centrada na questão árabe, são as seguintes: em franca contradição com as demandas sionistas da maneira como foram formuladas pela Agência Judaica e a Organização Sionista do país, ele pede que um Estado binacional seja incluído na federação árabe e que a federação árabe seja conectada com um novo tipo de aliança anglo-americana.[938]

A posição de Magnes, partilhadas por Buber, Ernst Simon e outros, agora aparece de maneira diferente no texto de Arendt. Trata-se não apenas da afirmação da pertinência do Estado binacional, mas também da afirmação da necessidade de que o Estado judaico não seja isolado de um contexto geopolítico mais amplo. Ocorre que para Arendt o problema está mais do que o conteúdo das propostas, está no fato de que elas sejam feitas à revelia das instituições pretensamente oficiais do povo judeu. Para Arendt isso revela que "por trás de tudo isso está uma crise da mesma fundação de todo movimento, uma crise de todos os meios políticos que utilizamos e de todos os objetivos políticos que perseguimos ao longo dos últimos vinte anos"[939].

Apesar dessa flexibilização de sua própria avaliação sobre a proposta de Magnes, Arendt ainda manifesta reservas que acreditamos serem pautadas pela sua opção pelo federalismo. Nas palavras de Arendt o principal problema é que "Magnes pensa também em função das antigas

---

[936] EsJ, p. 431; JW, p. 232.
[937] EsJ, p. 431-432; JW, p. 232. Não se trata de classificar o movimento judaico e suas instituições como totalitários, mas esse modo de Arendt abordar o tema parece dar razão para procedermos na tese de que é preciso estar atento ao tipo de institucionalidade que se produz entre e dentro das estruturas institucionais dos corpos políticos como forma de remediar a possibilidade de alimentarem-se características de institucionalidades que possam produzir anti-mundo em vez de mundanidade.
[938] EsJ, p. 574; JW, p. 332-333.
[939] EsJ, p. 576; JW, p. 334.

fronteiras dos Estados-nações; ele só rebatizou o velho bebê, chamando-o de 'federação'"[940]. A marca da federação para nossa pensadora era justamente a capacidade de propor uma dinâmica institucional aonde a questão da minoria ou maioria fosse irrelevante, enquanto a proposta do Estado binacional dentro de uma federação árabe era apenas a institucionalização de uma minoria. Como bem notou Gil Rubin, "o compromisso de Arendt com o federalismo não surgiu de um ponto de vista liberal universalista que busca superar todas as formas de nacionalismo, mas sim de um compromisso com a ideia de que o estado federal deve facilitar o pluralismo nacional"[941].

Foi por ocasião da Conferência Sionista Americana em 1944 que propôs a "*Commonwealth* judaica livre e democrática" e da Conferência Sionista Mundial em 1945 que confirmou o programa de 44, que Arendt definitivamente se aproxima das propostas alternativas para uma pátria judaica. Arendt reafirma uma vez mais sua oposição a qualquer solução de cunho nacionalista. Para ela:

> [...] é simplesmente absurdo acreditar que a repartição de um território já tão pequeno, cujas fronteiras atuais já são o resultado de duas segmentações anteriores – a primeira da Síria e a segunda da Transjordânia -, poderia solucionar o conflito de dois povos, especialmente em um período em que conflitos similares não são resolvidos territorialmente em áreas bem maiores. O nacionalismo é ruim o suficiente quando não confia em nada além do vigor bruto da nação. Um nacionalismo que necessariamente e declaradamente depende do vigor de uma nação estrangeira é certamente pior. Esse é o destino do nacionalismo judaico e do Estado judeu proposto, cercado inevitavelmente por Estados árabes e povos árabes.[942]

O fato de que somado ao problema do nacionalismo, o que torna ainda mais irreal para Arendt a proposta de um Estado judaico é que para existir ele precisa ser tutelado por agentes externos ao conflito e não construído no consenso dos povos implicados territorialmente na questão. Mais uma vez emerge aqui o caráter do desenraizamento de um tipo de institucionalidade politicamente deficitária.

Arendt elenca três questões como sendo fundamentais nesse processo de debate sobre o futuro Estado de Israel[943]. A primeira questão dizia respeito ao tipo de corpo político que a comunidade palestina formaria. A segunda era sobre o tipo de relacionamento que esse corpo deveria ter com os judeus dos países da Diáspora. A última versava sobre o conflito entre judeus e árabes na Palestina. Apesar de Arendt frequentemente analisar modelos institucionais, não nos parece ser o caso de falar de uma Arendt pronta a propor um modelo teórico formalista de

---

[940] EsJ, p. 579; JW, p. 336.
[941] RUBIN, op. cit., p. 408, tradução nossa.
[942] EsJ, p. 593; JW, p. 344.
[943] Cf. EsJ, p. 595-597; JW, p. 346.

organização do corpo político, mas sim de uma pensadora que, através das perguntas que ela elege como fundamentais, demonstra estar mais preocupada com a dinâmica interna das instituições e com os princípios republicanos que deveriam reger o debate e a vida pública.

As duas últimas intervenções de Arendt nesse debate sobre o futuro de uma pátria judaica ocorrem logo após à criação oficial do Estado de Israel em 29 de novembro de 1947. Os textos "Para salvar a pátria judaica" e "Paz ou armistício no oriente médio?" são as exposições mais claras dos princípios que regeram a posição da autora ao longo dos anos de debate sobre a forma do Estado que uma pátria judaica adquiriria e como isso impactava diretamente aquilo que estamos chamando de institucionalidade, ou seja, as relações e dinâmicas políticas que se produzem no interior e entre as instituições.

"Para salvar a pátria judaica" é a expressão de Arendt sobre a frustração que se seguiu logo após o fim da ilusão de que o reconhecimento do Estado de Israel pelas Nações Unidas seria suficiente para garantir a existência de uma pátria. Conforme Arendt, "os árabes levaram menos de dois meses para destruir essa ilusão e os Estados Unidos menos de três para reverter sua posição sobre a divisão, retirar seu apoio nas Nações Unidas e propor uma tutela para a Palestina"[944]. Para nossa pensadora os fatos reforçam o seu argumento de que nenhum lar poderia ser erigido em meio a uma vizinhança hostil sem que fosse superado o modelo institucional baseado no nacionalismo e sem que se partisse de uma cooperação entre árabes e judeus.

Arendt mais uma vez reconstrói criticamente o processo de esvaziamento do debate público que se abateu sobre a comunidade judaica. Numa formulação mais conceitual do que as anteriores, Arendt declara que "a unanimidade da opinião é um fenômeno ameaçador, e uma característica de nossa moderna era das massas. Destrói a vida social e pessoal, que é baseada no fato de que somos diferentes por natureza e por convicção. Uma opinião pública unânime tende a eliminar totalmente aqueles que divergem [...]"[945].

Nessa retomada que Arendt faz da sua crítica à ausência de democracia no debate da comunidade judaica já aparece um elemento que, como veremos no próximo capítulo, é essencial para pensarmos uma institucionalidade republicana a partir de Arendt. Ela faz uma distinção entre a unanimidade das massas e a concordância política destacando que a primeira "[...] não para em certos objetos bem definidos, mas se espalha como uma infecção para todos os assuntos conexos"[946]. Nos termos que ela adotará numa fase mais madura de seu pensamento,

---

[944] EsJ, p. 653; JW, p. 388.
[945] EsJ, p. 658; JW, p. 391-392.
[946] EsJ, p. 658; JW, p. 392.

podemos dizer que a concordância política é fruto de um debate democrático que resulta em pactos e promessas, e esses pactos e promessas possuem o poder de gerar tipos diversos de institucionalidades republicanas.

Chama atenção o fato de Arendt sempre que se referir aos métodos antidemocráticos que pautavam o debate público no interior da comunidade judaica usando termos muito próximos àqueles que ela usaria em *Origens* e textos posteriores para se referir ao governo totalitário. Na passagem acima, por exemplo, ela usa a imagem de uma infecção que se espalha para todos os cantos, que é a imagem que Jaspers usou em correspondência com ela[947] para descrever o que ocorria no totalitarismo e que Arendt assumirá para si quando cunhar a expressão "banalidade do mal". Além disso, dirá Arendt também nesta exposição que ignorar a existência de um povo, tal como era feito nos debates sionistas, se assemelha a tentativa de um "Estado totalitarista" de modificar a realidade[948].

Como dissemos anteriormente, não nos parece ser o caso de concluir que Arendt entenda a organização sionista, ou mesmo o Estado de Israel, como totalitários, e, como bem percebe Butler[949], Arendt teria recusado essa equação que igualaria nazismo e sionismo. Em nosso entendimento, o recurso a essas imagens fortes confirma a nossa tese de que para Arendt é preciso estar atento aos princípios que regem a institucionalidade e que se reificam em instituições dos corpos políticos a fim de que eles não reproduzam germes dos regimes totalitários ou favoreçam o cultivo de mentalidades que propiciem o surgimento de regimes políticos autoritários, ditatoriais e até mesmo totalitários.

Em face da concretização de seus receios sobre as debilidades do modelo de Estado que estava sendo proposto e que fora aprovado pelas Nações Unidas para Israel, Arendt e os defensores do Estado binacional (Magnes, Bubber etc.) flexibilizarão suas posições em direção a um entendimento comum. Para ela, com a supressão dos modos de vida das comunidades judaicas anteriores à criação do Estado de Israel, os *yishuv*, morria também a possibilidade de vitória do ideal político da cooperação entre dois povos. Se antes Arendt falava dessa proposta de estabilização em larga escala da cooperação entre árabes e judeus como utopia, agora ela afirma que "[...] embora nunca realizada em nenhuma escala e parecendo hoje mais distante do

---

[947] Cf. CAJ, p. 111, n. 46 de 19 de outubro de 1946. Em *Origens do totalitarismo* Arendt repete essa imagem médica para tratar do Estado-nação e suas debilidades para a política. Em suas palavras: "desde os Tratados de Paz de 1919 e 1920, os refugiados e os apátridas têm-se apegado como uma maldição aos Estados recém-estabelecidos, criados à imagem do Estado-nação. Para esses novos Estados, essa maldição contém o germe de uma doença mortal. Pois o Estado-nação não pode existir quando o princípio de igualdade perante a lei é quebrado" (OdT, p. 323; OT, p. 290).
[948] Cf. EsJ, p. 661; JW, p. 394.
[949] Cf. BUTLER, op. cit., 2017, p. 126.

que nunca, não é um devaneio idealístico [...]"[950]. As circunstâncias levam Arendt a reforçar sua afirmação de que um Estado judaico nos moldes nacionalistas só pode ser erigido à custa de uma pátria judaica.

Arendt agora chega a admitir até mesmo o princípio da tutela externa que era até então rejeitado pela pensadora, mas a condição é que esta seja apenas temporária e em vista da produção de um período de arrefecimento[951]. Só haveria sentido em lançar mão de tal instrumento se visassem a substituição dele no futuro por um regime de colaboração entre árabes e judeus. Na percepção de Arendt:

> [...] ela [a Tutela] poderia começar o projeto da Autoridade do Vale do Jordão como um empreendimento do governo e poderia estabelecer para sua realização comitês judaico-árabes sob a supervisão e auspícios de uma autoridade internacional. Poderia indicar membros de intelligentsia judaica e árabe para postos em gabinetes locais e municipais.[952]

Arendt mira na possibilidade de um novo caminho para o estabelecimento de conselhos comunitários judaico-árabes. Esses conselhos comporiam uma estrutura federada, o que significaria que os conflitos naturais que poderiam existir num governo que governa para dois povos seriam dirimidos "[...] no nível mais baixo e promissor de proximidade e vizinhança"[953]. Este é o exercício de uma Arendt lidando com a política tal como ela é, mas buscando preservar e cultivar em instituições possíveis alguns dos princípios republicanos.

Arendt encerra essa sua primeira tomada de posição de Arendt no debate público após a aprovação da criação do Estado de Israel na Palestina ela educa cinco critérios que, segundo ela, deveriam ser axiomáticos para a salvação de uma pátria judaica. Desses critérios, três estariam são diretamente ligados aos princípios de sua teoria da institucionalidade: i) o verdadeiro objetivo deve ser constituir uma pátria judaica e não uma pseudossoberania moldada num Estado judeu; ii) A independência do território da Palestina só será viável se constituída com base na cooperação judaico-árabe; iii) "o autogoverno local e conselhos municipais e rurais mistos de judeus e árabes, em uma pequena escala e tão numerosos quanto possíveis, são as únicas medidas políticas realistas que eventualmente podem conduzir à emancipação da Palestina"[954].

---

[950] EsJ, p. 663; JW, p. 395-396.
[951] Cf. EsJ, p. 668; JW, p. 399. Nas palavras de Arendt: "A tutela não é uma solução ideal e nem eterna. Mas a política dificilmente oferece soluções ideais e eternas" (EsJ, p. 669; JW, p. 400).
[952] EsJ, p. 668, acréscimo nosso; JW, p. 399, acréscimo nosso.
[953] EsJ, p. 669; JW, p. 400.
[954] EsJ, p. 670; JW, p. 401.

Os princípios que ela elege para pensar a questão estrutural e institucional na Palestina se fazem presentes em sua última abordagem do tema que se deu ainda em 1948 no texto intitulado "Paz ou armistício no oriente médio?". A essa altura da reflexão Arendt afirmará novamente algo na linha de valorização dos pactos e promessas. Em seus termos, enquanto reflete sobre as possibilidades de paz ou armistício na Palestina, "diferentemente do armistício, a paz não pode ser imposta de fora; ela só pode ser o resultado de negociações, compromisso mútuo e acordo final entre judeus e árabes"[955].

O esforço que Arendt realiza nessa derradeira reflexão sobre o tema é para fazer ecoar novamente as vantagens das propostas nascidas de uma tradição não nacionalista. Seu principal argumento é que essa tradição pensa a Palestina a partir da realidade dos problemas objetivos da situação[956]. É nesse quadro que ela oferecerá uma nova apreciação das posições de Magnes, para quem era preciso revisar o conceito de Estado a fim de reconhecer a realidade que se efetivou na Palestina: "os árabes têm um direito natural a ela e os judeus têm um direito histórico, ambos de igual validade. Assim, a Palestina já era um Estado binacional"[957].

Conforme Arendt, essa outra tradição de tendência não nacionalista e antichauvinista foi apoiada e inspirada por duas instituições, de um lado, os *kibutzim* (assentamentos coletivos) e, de outro, a Universidade Hebraica[958]. O que Arendt faz a seguir é justamente destacar os princípios políticos que inspiram essas instituições na direção de ruptura com a forma de organização do corpo político em termos nacionalistas e, mais precisamente, na estrutura do Estado-nação.

Os assentamentos coletivos eram marcados pela forte inspiração socialista do Leste Europeu e por isso davam grande ênfase na produção de uma nova forma de propriedade, trabalhador agrícola, uma nova maneira de entender a vida em família e a educação das crianças, e sua nova abordagem dos problemáticos conflitos entre a cidade e o campo. Contudo, para Arendt o principal fator era que "os únicos grupos grandes que alguma vez promoveram de modo ativo e pregaram a amizade entre árabes e judeus surgiram desse movimento de assentamentos coletivos"[959].

Na perspectiva de Arendt, o que estava em questão e que motivava sua insistência na necessidade de uma coabitação entre árabes e judeus era a superação da insistência nacionalista em uma soberania absoluta. O império nacionalista conduziria, conforme nossa pensadora, a

---

[955] EsJ, p. 699; JW, p. 400.
[956] Cf. EsJ, p. 720; JW, p. 438.
[957] EsJ, p. 723; JW, p. 440.
[958] Cf. EsJ, p. 724; JW, p. 441.
[959] EsJ, p. 727; JW, p. 443.

uma balcanização da região, transformando o pequeno território em um vasto campo de batalhas formado pela Palestina, Síria, Líbano, Iraque, Transjordânia e Egito[960]. A alternativa a essa realidade seria acreditar no projeto a longo prazo de uma federação regional, ou uma confederação[961], nos moldes defendidos por Magnes.

Arendt reconstrói com detalhes a proposta da confederação, mas entendemos que se trata de uma proposta feita para um contexto concreto e não da prescrição de um modelo de organização do corpo político que possa ser implantado em todo lugar. Ficou muito claro ao longo dessas inúmeras intervenções de Arendt o quanto a autora estima que as instituições devem corresponder aos dilemas do povo e do território em que elas estão se assentando e não como meras abstrações artificiais a serem transplantadas de um terreno a outro. Ao mesmo tempo, Arendt vincula diretamente à sua ideia de política à questão do arranjo institucional, o que nos ajuda a corroborar a afirmação de que a institucionalidade diz respeito aos princípios que se reificam em estruturas institucionais correspondentes a cada corpo político[962].

No decorrer desse percurso em que acompanhamos as diversas tomadas de posições de Arendt sobre a questão do Estado de Israel foi possível observar que para além da diversidade de modelos institucionais que a realidade lhe interpelava a refletir, algumas coisas permaneceram como fios condutores. O primeiro dentre estes é a sua radical oposição ao nacionalismo e sua expressão institucional enquanto Estado-nação[963]. Além disso, está o fato

---

[960] Cf. EsJ, p. 730; JW, p. 446.

[961] Nas palavras de Hannah Arendt: "A maior esperança de nos aproximarmos dessa federação reside ainda em uma confederação da Palestina, como o dr. Magnes e o Ihud propuseram, depois da partição e de o Estado judeu soberano ter se tornado um fato consumado. O próprio termo 'confederação' indica a existência de duas entidades políticas independentes, por oposição a um sistema federal, que é comumente considerado 'um governo múltiplo em um único Estado' [...]" (EsJ, p. 731; JW, p. 446).

[962] Um exemplo da fecundidade dessa estreita relação entre princípios, institucionalidades e instituições é a interpretação que Idith Zertal oferece do julgamento de Eichmann e sua relação com a própria natureza do Estado de Israel. Para Idith Zertal a crítica de Arendt ao processo Eichmann também alcança a crítica ao próprio Estado de Israel (Cf. ZERTAL, Idith. Un État en procès. Hannah Arendt et l'État d'Israel. In: LEIBOVICI, Martine; Tassin, Étienne; Kuplec, Anne; MUHLMANN, Géraldine. **Hannah Arendt – crises de l'État-nation.** Paris: Sens&Tonka, 2007, pp. 209-225, p. 210 e 219): "a partir do modelo europeu, o Estado-nação, que o Estado judeu tinha adotado, foi conquistado a partir de dentro pelo nacionalismo: dotado de uma população homogênea dominante unificada pelo idioma comum, uma história, memórias e as tradições, ele marginalizava, discriminava e até mesmo excluía as minorias étnicas" (Ibid., p. 210, tradução nossa). Assim poderíamos afirmar que as críticas de Arendt sobre o processo ter servido como propaganda do Estado sionista teriam um elo com as críticas de Arendt sobre o tipo de instituições e institucionalidade que é produzida no interior do Estado-nação.

[963] Sobre esse aspecto Ronald Beiner (Cf. BEINER, op. cit., pp. 44-62) oferece a interpretação de que Arendt tenha uma base mais moral para resistir à ideia de um Estado-nação judaico. Para este interprete o argumento normativo é de caráter moral: "o mundo precisa ver que dois povos muito diferentes são capazes de cooperar dentro do âmbito de uma comunidade política binacional" (Ibid., p. 48, tradução nossa). Nossa interpretação foi em direção contrária uma vez que nos parece bem mais provável que os fundamentos da rejeição de Arendt ao nacionalismo e sua expressão institucional no Estado-nação sejam de ordem política. Pode haver um tom moral no debate de Arendt com o sionismo – Ronald Beiner é mais um dos autores que abordam o tema da forma do Estado de Israel à luz dos embates de Arendt com o sionismo –, e este pode alcançar também o debate sobre a forma que o Estado de Israel viria a adquirir, mas não no sentido de que o caso Israel/Palestina seja um laboratório pra Arendt.

de que os valores republicanos do debate público democrático, da coabitação e da resolução de conflitos na arena da política sempre estiveram presentes na argumentação de Arendt. Por fim, sua forte posição em favor do federalismo e de instituições inspiradas pelos princípios federalistas, refletindo a natureza dos próprios textos que compõe os *Escritos Judaicos,* emerge apenas como um tema de situação. No capítulo seguinte abordaremos o tipo de institucionalidade que faz sentido no republicanismo de Arendt, e nesse contexto nos debruçaremos novamente no tema do federalismo, mas agora a partir do aporte mais elaborado da autora em *Sobre a revolução* e dos desafios concretos que essa noção mais elaborada da institucionalidade permeável enfrenta em *Crises da República.*

4. UMA INSTITUCIONALIDADE MUNDANIZANTE: revolução, fundação e desobediência.

O tema da revolução pode ser o ponto de partida para a abordagem de muitos aspectos do pensamento de Hannah Arendt, desde a explicitação de matizes específicos que os conceitos de lei, poder e liberdade adquirem a partir da reflexão da autora sobre esses acontecimentos, até àquela busca pela explicitação da originalidade do "fazer filosófico" da pensadora. Uma vez que o objetivo principal de nossa pesquisa consiste em buscar uma concepção de institucionalidade a partir do pensamento de Arendt, abordaremos o tema da revolução e seus correlatos focando em responder à questão sobre como institucionalizar a liberdade.

Não abordaremos em específico o debate sobre o papel que o fenômeno revolucionário desempenha na obra de Arendt, isto já fora feito a partir da busca por destacar o vínculo estreito entre revolução e natalidade, como o fez Ana Paula Repolês[964], entre fundação e natalidade, como faz José Luiz de Oliveira[965], e da análise da importância do tema da revolução para o aperfeiçoamento de algumas categorias do pensamento de Arendt, como mostrara Mariana Rubiano[966]. Também não objetivamos fazer um exame da acuidade da interpretação que Arendt fez das duas revoluções, sua leitura já fora amplamente criticada e posta à prova sob os mais diversos matizes teóricos e disciplinares das humanidades[967]. Nossa abordagem consistirá, portanto, em fazer emergir do tema das revoluções as categorias que compõem uma gramática da institucionalidade arendtiana capaz de dar sustentação a uma sintaxe da liberdade.

No capítulo anterior desenvolvemos os elementos de uma imagem negativa de institucionalidade que é possível ser caracterizada a partir do totalitarismo. Neste capítulo desenvolveremos a imagem positiva da institucionalidade, ou seja, partiremos da experiência política moderna que nos colocou diante da emergência de um modelo institucional capaz de "edificar mundo". Nessa leitura espelhada entre modelos institucionais opostos seguimos a trilha indicada por Arendt ao afirmar que "[...] os conflitos sérios não nascem da disparidade entre dois sistemas económicos, e sim exclusivamente do conflito entre liberdade e tirania entre as instituições da liberdade, nascidas da vitória triunfal de uma revolução, e as várias formas de dominação [...] surgidas na esteira da derrota revolucionária"[968]. Para isso, é preciso compreender incialmente os motivos pelos quais Arendt se aproxima das revoluções.

---

[964] Cf. TORRES, op. cit., 2013.
[965] Cf. OLIVEIRA, op. cit., 2007.
[966] Cf. RUBIANO, op. cit., 2016.
[967] Cf. BIRULÉS, op. cit., 2007, p. 65ss.
[968] SR, p. 277-278; OR, p. 218.

Durante toda a obra *Sobre a revolução* Arendt fala de um esquecimento da tradição revolucionária[969], especialmente dos elementos que compuseram a experiência americana. Para a autora, "enquanto as consequências da ignorância, do esquecimento e da falta de memória são evidentes e de natureza muito simples e elementar, não se pode dizer o mesmo em relação aos processos históricos que deram origem a tudo isso"[970]. Na raiz desse esquecimento coletivo está a incapacidade da experiência americana de construir uma formulação conceitual adequada para a experiência vivida ali, aquilo que Arendt chamou de "omissão do pensamento pós-revolucionário", o que já não pode ser dito em relação à experiência francesa, uma vez que grande parte daquilo que dizemos sobre as revoluções modernas é marcado pelo vocabulário cunhado a partir dessa última experiência. Em suas palavras,

> A falta de memória americana pode ser rastreada até **essa fatídica omissão do pensamento pós-revolucionário**. Pois, 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**. As experiências e mesmo as histórias do que são e do que sofrem os homens, dos casos e acontecimentos, recaem na futilidade intrínseca da palavra viva e do gesto vivo, a menos que sejam comentadas constantemente. O que salva os assuntos dos mortais humanos à sua futilidade intrínseca não é senão o comentário incessante a respeito deles, que por sua vez é fútil **a menos que dele surjam certos conceitos, certos pontos de referência para uma futura lembrança** e mesmo uma simples menção.[971]

De alguma maneira essas observações demonstram o intento arendtiano ao dar ênfase no fenômeno americano como um esforço para suprir a lacuna conceitual que o pensamento pós-revolucionário deixou. O critério dessa nova formulação conceitual é apenas que ela não limite num enquadramento rígido o acontecimento, mas permita que através desses conceitos a própria experiência original possa ser vivenciada novamente. Para Arendt "[...] a mente humana sempre precisa de conceitos para funcionar; assim, ela aceitará praticamente qualquer coisa quando sua principal tarefa, a compreensão abrangente e a aceitação da realidade, corre o risco de ficar comprometida"[972]. Na ausência de uma formulação conceitual referente à experiência americana, o pensamento político abraçou o arcabouço teórico da experiência francesa.

Essas observações de Arendt servem para reforçar a compreensão de que há no pensamento da autora uma primazia da experiência em relação à teoria, isso não pode e nem quer significar que para ela a experiência não possa e não deva ser formulada em termos

---

[969] Cf. SR, p. 276; OR, p. 217.
[970] SR, p. 278; OR, p. 218.
[971] SR, p. 280, grifos nossos; OR, p. 220, grifos nossos.
[972] SR, p. 280-281; OR, p. 220.

conceituais. Os acontecimentos oriundos do agir político são compostos do objetivo que perseguem, da meta que idealiza e pela qual se orienta, do sentido que nele se revela durante sua execução e dos princípios que põem o agir em andamento, ou seja, da "[...] convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si [...]"[973]. Em *Sobre a revolução* Arendt deixa a entender que é especialmente este último dos quatros elementos, os princípios, que se perdem quando eles não são conceptualizados e postos em exercício num novo corpo político.

Logo após afirmar que "[...] o que se perdeu com essa falha do pensamento e da lembrança foi o espírito revolucionário"[974] Arendt identifica esse espírito com os princípios que originalmente inspiraram os sujeitos da revolução. A perda desses princípios passa também pela incapacidade de nomeá-los, uma vez que até mesmo os recursos usados para os descrever era uma linguagem alheia à própria experiência. Segundo Arendt, fora recorrendo à linguagem setecentista que se chegou à formulação de que tais princípios seriam a liberdade pública, felicidade pública, espírito público[975]. A essa ausência de um vocabulário próprio seguiu-se a perda de seu conteúdo e o que restou deles nos Estados Unidos foram "[...] as liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária"[976].

A questão dos princípios perdidos nos leva ao tema das novas formas de governo e de Estado que poderiam também ter emergido dessas experiências revolucionárias. Em uma passagem de *A vida do espírito* Arendt parece reluzir formulações que comporiam as linhas mestras daquilo que ela descreveu no outono de 1955 a Klaus Piper como sendo o capítulo "Pluralidade das Formas de Estado" da obra que seria uma "Introdução à Política". Dizemos isto, pois Arendt parte da ideia de que "os princípios que inspiram as ações dos cidadãos variam de acordo com as diferentes formas de governo, mas são todos, como Jefferson os designou corretamente, 'princípios energéticos'"[977]. Parece-nos importante retomar em sua inteireza a articulação que Arendt faz nessa obra entre a pluralidade, os princípios do agir e as formas de organização do corpo político pois, como veremos no decorrer desse capítulo, são essas as ideias capazes de nos conduzir a uma outra ideia de institucionalidade. Diz Arendt que:

> A **pluralidade humana**, o 'Eles' sem um rosto do qual o Eu individual se separa para ficar a sós consigo mesmo, é dividida em um **enorme número de unidades**, e somente como **membros dessa unidade**, isto é, de **uma comunidade**, é que os homens ficam prontos para a ação. A **multiplicidade dessas comunidades** manifesta-

[973] OQP, p. 128.
[974] SR, p. 281; OR, p. 281.
[975] Cf. SR, p. 281 e 283; OR, p. 281 e 222.
[976] SR, p. 281; OR, p. 221.
[977] VE, p. 468; LM, p. 199.

> se de muitos modos e formas, **obedecendo cada uma a diferentes leis**, tendo diferentes hábitos e costumes, e acalentando diferentes memórias do passado, isto é, **uma multiplicidade de tradições**. [...] cada uma dessas entidades move-se e age **segundo um princípio inspirador diferente**, reconhecido como o padrão final para julgar os feitos e crimes [...], só que essa enumeração orientada pela mais antiga distinção entre formas de governo [...] é lamentavelmente inadequada à rica diversidade dos seres humanos que vivem juntos na Terra. O único traço em comum entre todos esses **modos e formas de pluralidade humana** é simplesmente sua gênese, isto é, o fato de que, **em algum momento no tempo e por alguma razão**, um grupo de pessoas tenha vindo a pensar sobre si como um 'Nós'. Seja qual for o modo como esse 'Nós' é inicialmente experimentado e expresso, parece que **ele sempre precisa de um começo**, e nada parece mais oculto na escuridão e no mistério do que este 'No princípio'.[978]

A pluralidade humana é dividida em um enorme número de comunidades e essas diversas comunidades seguem cada qual um conjunto de leis e tradições próprias. Aqui Arendt descreve que não são apenas os indivíduos que se movem, mas as próprias comunidades movem-se segundo princípios próprios, o que também pode significar uma ideia de instituição que graças à sua institucionalidade não é imóvel. Além desses elementos, Arendt destaca o fato de que toda comunidade possui uma fundação, ou seja, o fato de que possui sua gênese em algum momento do tempo. Na passagem acima ela condensa os elementos descobertos ao lidar com o fenômeno da revolução e indica que para compreendermos os múltiplos modos de organização do convívio humano devemos partir de seu elemento primordial, a saber, o tema da fundação.

Para nossa pensadora a tensão entre a unidade e a pluralidade é constitutiva dessa realidade chamada comunidade, ou sociedade civil[979]. Apesar de terem sido desenvolvidas algumas leituras voltadas para a negação do caráter fundacional no pensamento de Arendt, entendemos que é em sua análise sobre as revoluções que se manifesta com maior clareza suas opiniões sobre a possibilidade de vincular em uma mesma experiência a dimensão da espontaneidade e estabilidade. Conforme Hannah Arendt

> Na medida em que o maior acontecimento em toda revolução é o ato de fundação, o espírito da revolução contém dois elementos que nos parecem irreconciliáveis, e até contraditórios. O ato de fundar o novo corpo político, de conceber a nova forma de governo, supõe uma séria preocupação com a estabilidade e durabilidade da nova estrutura; por outro lado, a experiência vivida pelos homens empenhados neste grave assunto é a percepção revigorante de que os seres humanos têm a capacidade de iniciar

[978] VE, p. 470, grifos nossos; LM, p. 201, grifos nossos.

[979] Helton Adverse (Cf. ADVERSE, op. cit., 2021, pp. 26-40) defende a possibilidade de retomada do vocabulário da "sociedade civil" sem que com isso seja desprezadas suas críticas em relação à esfera do social. Na perspectiva deste autor, o texto de desobediência civil nos ajuda a compreender a possibilidade de reter o termo "sociedade" para denotar o espaço entre o público e o privado, uma zona intermediária entre o indivíduo e a sociedade. Em Arendt a ideia de sociedade é empregada no sentido de nomear um espaço de constituição do poder (Cf. Ibid., p. 29), "[...] descreve a força política da comunidade, independentemente da existência do aparato estatal" (Ibid., p. 31).

> alguma coisa, o entusiasmo que sempre acompanha o nascimento de algo novo na terra.[980]

Ao mesmo tempo em que a fundação do novo manifesta a espontaneidade dos seres humanos ela também manifesta a preocupação deles com a estabilidade. Fenomenologicamente é assim que as experiências da revolução americana e francesa se apresentam para a nossa autora, de modo que a caracterização dela como uma pensadora apenas da performance, do agonístico não pode corresponder a inteireza de seu pensamento e, como afirmarmos anteriormente, o caráter irreconciliável entre estabilidade e espontaneidade só pode ser afirmado na esteira do modo tradicional de compreender a política. Trataremos mais adiante de maneira mais detida sobre o tema da fundação, por enquanto queremos apenas explorar a falha do pensamento que postulou essa separação absoluta entre novidade e estabilidade.

Para Arendt, a perda do espírito revolucionário se manifesta também no fato de que estabilidade, normalmente identificada com o conservadorismo, e espírito do novo, normalmente identificado como monopólio do liberalismo progressista, "[...] vieram a se opor na reflexão e na terminologia política"[981]. Assim, a busca por uma forma de compreender a preservação da tensão entre esses elementos serve inclusive como possibilidade de renovação do debate político contemporâneo a partir dos influxos teóricos de outra tradição, uma vez que, como Arendt afirma "[...] hoje em dia, nada compromete mais seriamente o entendimento e o debate significativo das questões políticas do que os reflexos mentais automáticos e condicionados pelas trilhas batidas das ideologias [...]"[982].

Arendt entende que no ato da fundação, principal experiência das revoluções, esses antagonismos não se apresentavam como opostos mutuamente excludentes, "[...] e sim os dois lados do mesmo acontecimento, e foi somente depois que as revoluções chegaram ao fim, na vitória ou na derrota, que eles se separaram, solidificaram-se em ideologias e começaram a se contrapor"[983]. Arendt assume a tarefa de repensar essas experiências também sob o ponto de vista terminológico, ou seja, para ela "[...] o trabalho de recapturar o espírito perdido da revolução deve consistir, em certa medida, em tentar pensar e encontrar significado para a soma

---

[980] SR, p. 283; OR, p. 222-223.
[981] SR, p. 283; OR, p. 223.
[982] SR, p. 283; OR, p. 223. Ou ainda: "[...] se há algo de moderno em nossa terminologia política, é de origem revolucionária. E a principal característica desse vocabulário moderno revolucionário é, ao que parece, o emprego constante de pares opostos - direita e esquerda, reacionário e progressista, conservadorismo e liberalismo, para citar apenas alguns ao acaso" (SR, p. 284; OR, p. 223).
[983] SR, p. 284; OR, p. 223.

e conjugação daquilo que em nosso atual vocabulário se apresenta em termos de oposição e contradição"[984].

A empreitada em direção à elaboração de um novo vocabulário produziu no interior do pensamento de Arendt aquilo que Christian Volk chamou de "teorema da estabilidade" que, segundo o autor, significa o seguinte: "exclusão gera impotência, impotência leva ao colapso da ordem política a curto prazo. A pluralidade é um fato (WiP, p. 9) e uma constelação estável de poder não pode deixar de reconhecer esse fato e operar com ele"[985]. Em outros termos, a estabilidade só poderia ser conquistada mediante o reconhecimento da espontaneidade que emerge da pluralidade inerente à política. Volk afirma que "em termos de história intelectual, Arendt localiza o teorema da estabilidade em Montesquieu [...]"[986], no entanto, conforme demonstramos no segundo capítulo, tal teorema arendtiano possui como núcleo teórico não apenas Montesquieu, mas também Maquiavel e Tocqueville nos quais ela identifica a mesma preocupação com a produção de arranjos políticos capazes de preservar a pluralidade. O teorema da estabilidade de fato corresponde com precisão ao espírito do pensamento de Arendt mesmo que ela não o tenha formulado nesses termos e tampouco chegado a explicitações mais específicas sobre seu próprio conteúdo.

Hannah Arendt entende que a preocupação com a estabilidade e a durabilidade corresponde intimamente ao próprio espírito secular[987] do empreendimento fundacional das revoluções. Arendt dedica-se a demonstrar que uma leitura que ignore o aspecto fundacional das revoluções não corresponde ao caráter moderno delas. Para a pensadora, quando os seres humanos deixaram de satisfazerem-se com a ideia de que os impérios surgiam e desapareciam num ciclo de mudanças eternas e passaram a desejar instaurar um mundo que durasse para sempre, conscientes de que era novo tudo o que a época estava tentando fazer, ali nasce o espírito político da modernidade[988].

---

[984] SR, p. 284; OR, p. 223-224.
[985] VOLK, op. cit., p. 276.
[986] VOLK, op. cit., p. 277.
[987] "Politicamente, a principal característica da era cristã foi a inversão dessa 'antiga concepção do mundo' e do homem: os homens possuindo vida eterna viviam num mundo sempre mutável cujo destino derradeiro era a morte; e a principal característica da era moderna era o retorno à Antiguidade para encontrar um precedente para sua nova preocupação com o futuro do mundo criado pelo homem na Terra. Evidentemente, a melhor maneira de avaliar a secularidade do homem e a mundanidade dos homens em qualquer época é o grau em que a preocupação pelo futuro do mundo prevalece, no espírito dos homens, sobre a preocupação com o destino no além" (SR, p. 292; OR, p. 230).
[988] Cf. SR, p. 285; OR, p. 224.

Na palestra "Revolutions – Spurious and Genuine"[989] de 1964 em Chicago, Arendt traduz de maneira clara algumas de suas reflexões de *Sobre a Revolução* naquilo que diz respeito à importância da estabilidade. O primeiro elemento destacável é a consciência manifesta de que assim como uma estrutura sozinha não pode ser estável se não for irrigada pela participação democrática, apenas uma institucionalidade, degenerada pela letargia dos cidadãos também não é suficiente para se produzir uma revolução. Diz Arendt que "[...] nenhuma revolução foi feita pela desintegração da estrutura política. Ao contrário, essas estruturas desintegradas – corruptas, sem autoridade e sem a confiança dos cidadãos – podem ter uma extraordinária longevidade"[990]. Para que uma revolução (uma mudança tão radical a ponto de ser vivenciada como um novo começo e que seja capaz de modificar todo o tecido governamental e/ou a sociedade) ocorra, necessita-se também de sujeitos "[...] que queiram e estejam preparados para assumir as responsabilidades do poder [...]"[991]. Aqui há dois elementos cruciais: i) instituições degeneradas podem ser longevas, mas não produzem a estabilidade republicana, como vimos no caso de uma institucionalidade de negação da liberdade, e; ii) o que os revolucionários possuem no momento posterior à fundação é a responsabilidade pelo poder experienciado no ato de fundar, e não o poder em si, uma vez que este só existe enquanto agem em concerto e nunca é posse de alguém.

Além desses aspectos destacados acima, nessa ocasião Arendt ainda consigna o que ela considera como sendo os dois grandes perigos da revolução: i) tornar-se uma revolução permanente; ii) perder o espírito revolucionário. O primeiro perigo ela expressa através da imagem de Saturno que devora seus filhos, e isso ocorre quando domina a noção de um processo em infinita progressão, o que impede a construção de um consentimento mútuo reificado numa institucionalidade republicana[992]. O segundo perigo ocorre quando "[...] as instituições que foram construídas para possibilitar a ação livre se petrificam, os espaços à liberdade estão desertos e ninguém mais deseja dar início a algo novo (dentro da estabilidade do antigo)"[993]. Aqui, algo de importante pode passar despercebido: o desejo de iniciar o novo não é antagônico à estrutura fundada, pelo contrário, ele deve ocorrer dentro da estabilidade que a institucionalidade possibilita.

---

[989] ARENDT, Hannah. **Revolutions - Spurious and Genuine**. Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures; lecture, Chicago, Ill, 1964.
[990] Ibid., p. 023449, tradução nossa.
[991] Ibidem.
[992] Cf. Ibid., p. 023450.
[993] Ibidem. A última parte da citação diz respeito a uma anotação manuscrita da autora.

Em "Revolutions – Spurious and Genuine" o debate da estabilidade é transposto ao vocabulário das instituições, mas sem deixar de apontar para o que estamos chamando de institucionalidade, ou seja, para essa dinâmica que emerge entre as instituições e dentro das mesmas e que manifesta a existência de princípios que podem ser produtores ou não de mundo. Uma institucionalidade que não comporte espaços capazes de nutrir, nos recém-chegados, o desejo de iniciar algo novo, torna-se deserto, metáfora comum na obra de Arendt. Aqui fica claro que Arendt não está preocupada em suprimir a tensão entre estabilidade e espontaneidade, mas sim incorporá-la em seu republicanismo, posto que para ela a durabilidade republicana almejada pelos "pais fundadores", está diretamente ligada à estabilidade, uma vez que eles não poderiam esperar menos do que a preservação de sua obra, "[...] que esse novo edifício, o novo corpo político, as novas instituições da liberdade, pudessem ser estáveis o suficiente para suportar os ataques do tempo e as mudanças às quais tudo que é mortal está sujeito?"[994].

De maneira ainda mais clara, diz Arendt: "Na medida em que a liberdade precisa de um espaço para se manifestar e de instituições que a garantam, por assim dizer, vai ser preciso a estabilidade das instituições para se ser livre. [...] quanto mais estável for um corpo político, mais liberdade será possível em seu interior"[995]. Em síntese, para Arendt a preocupação com a estabilidade aparece como um fio condutor de todo o evento revolucionário, desde a opção pela forma republicana de governo[996], aos debates constitucionais americanos[997] e até mesmo às considerações sobre as formas mistas de governo que eram lidas como parte da busca por um freio capaz de deter o ciclo da mudança perpétua, o surgimento e a queda dos impérios, e de estabelecer uma cidade imortal[998].

As revoluções, "[...] eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável"[999], também nos colocam diante da tarefa de preservar aquilo que fora fundado. Contudo, a preocupação com a estabilidade tomada em demasia pode ocasionar a própria derrocada da tarefa revolucionária que é entendida por Arendt como uma

---

[994] Ibidem.
[995] Ibidem.
[996] "Assim, a forma republicana de governo se afigurava desejável aos pensadores políticos pré-revolucionários, não por causa de seu caráter igualitário (a equiparação entre governo republicano e governo democrático, que é confusa e gera confusão, surgiu no século XIX), e sim devido à sua promessa de grande durabilidade" (SR, p. 285; OR, p. 224). E ainda: "E, por mais que os acontecimentos e as circunstâncias, no êxito e na derrota, viessem a separá-los, os americanos ainda concordariam com Robespierre sobre o objetivo supremo da revolução, a fundação da liberdade, e sobre a tarefa concreta do governo revolucionário, a instauração de uma república" (SR, p. 188; OR, p. 141).
[997] "Num nível menos elevado, mas certamente não menos significativo, encontramos a preocupação com a permanência e a estabilidade percorrendo os debates constitucionais como um tio contínuo, com Hamilton e Jefferson ocupando os dois polos opostos que ainda se correspondem [...]" (SR, p. 293; OR, p. 231).
[998] SR, p. 293; OR, p. 231.
[999] SR, p. 47; OR, p. 21.

dupla, a saber: i) a fundação de um novo corpo político; ii) assegurar a sobrevivência daquele espírito de onde brotou o ato fundador, materializar o princípio que o inspirou[1000]. Em face disso é importante perguntar qual o tipo de institucionalidade pode emergir das experiências teorizadas por Arendt que seja capaz de evitar que ocorra a petrificação das instituições e a desertificação dos espaços da liberdade.

Veremos ao longo deste capítulo as críticas que Arendt dirige aos Estados Unidos por não ter sido capaz de incorporar ao arcabouço institucional as "repúblicas elementares", o que corresponderiam à segunda tarefa da revolução. Nos tópicos que se seguem exploraremos o conteúdo dessa tradição que não chegou a emergir das revoluções, mas que pode ser capaz de suscitar reflexões em direção à produção de uma nova gramática e sintaxe para a conservação da tensão frutífera entre estabilidade e espontaneidade. O primeiro elemento a ser explorado é a própria noção de poder experienciada pelos revolucionários e sua necessária reverberação num modo especificamente secular de compreender a fundação de corpos políticos.

4.1 A experiência do poder: promessa e fundação

Arendt registra em *Sobre a revolução* que antes a "filosofia americana comum", seja lá o que isso queira significar para a autora, sucumbisse aos conceitos rousseaunianos a respeito da natureza humana, o que definia o mote da experiência política era a compreensão dos revolucionários sobre a capacidade das "promessas mútuas e obrigações comuns" de plasmarem a singularidade humana que nada mais é do que o fruto do processo de dar-se conta de que "[...] não é o homem, e sim os homens que habitam a terra e formam o mundo entre eles"[1001]. Pra Arendt, essa confiança na promessa é expressão da própria concepção original de poder que se manifestava na experiência pré-revolucionária.

Em uma célebre passagem da obra em questão nossa pensadora articula os elementos que desenvolveremos de maneira mais esmiuçada nesta seção, isto é, poder, promessa, ação em concerto e fundação. Em suas palavras:

> À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado contra todos os outros homens, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. **Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta.** A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de **construir o mundo.** Assim como as promessas e acordos tratam do futuro

[1000] Cf. SR, p. 171; OR, p. 126.
[1001] SR, p. 227; OR, p. 174.

> e oferecem **estabilidade no oceano de incertezas do porvir**, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos "sucessores" e à "posteridade" do que a nós mesmos e à nossa época. **A gramática da ação**: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; **a sintaxe do poder**: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema.[1002]

A formação de uma nova gramática e sua sintaxe correspondente passa pela valorização das experiências que fizeram emergir novas concepções de poder ou mesmo renovaram concepções antigas. Apesar de normalmente tratar o poder como algo fugidio, na passagem acima Arendt admite a possibilidade de manutenção dele através das promessas e dos acordos produtores de um consentimento mútuo. A preservação do poder nascido da ação em concerto consiste num processo de fundação, de edificação do mundo, que visa lançar ilhas de estabilidade num oceano de incerteza. Percebamos que para Arendt não se trata de certificar o oceano de possibilidades que o novo carrega em si, mas de estabilizar e, na medida do possível, fornecer um abrigo à posteridade, aos sucessores.

No tópico a seguir veremos que esse enfoque de Arendt na capacidade de prometer não pode ser lido como uma adesão ao contratualismo, mas também não deve ser ignorado, pois dele acreditamos emergir uma compreensão de que a institucionalidade nasce dos acordos e pactos mútuos e não é imposta por forças externas à comunidade.

4.1.1 Promessa

Em *A condição humana*, ao descrever o caráter irreversível, imprevisível e ilimitado da faculdade da ação, Arendt afirma que ao lado do perdão, a promessa possui um efeito remediador para essas "adversidades" típicas do agir político. Há um "poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas"[1003] já há muito conhecido pela nossa tradição, remontando aos romanos ou mesmo a Abraão. A consequência dessa antiga descoberta sobre a promessa é a produção de variadas teorias sobre o contrato as quais abordaremos após um esclarecimento sobre as inovações conceituais da perspectiva de Arendt sobre a faculdade de prometer.

[1002] SR, p. 228; OR, p. 175.

[1003] CH, p. 301; THC, p. 243. Em *Crises da república* Arendt afirma: "Promessas são o modo unicamente humano de ordenar o futuro, fazendo-o previsível e confiável até o humanamente possível. E, como a previsibilidade do futuro nunca pode ser absoluta, promessas são qualificadas por duas limitações essenciais. Somos obrigados a manter nossas promessas, desde que não surjam circunstâncias inesperadas, e desde que a reciprocidade inerente a todas as promessas não seja quebrada" (ARENDT, Hannah. **Crises da república.** Trad. Adriana Novaes e Rev. Adriano Correia. São Paulo: Planeta Brasil, 2024, p. 75; Arendt, Hannah. **Crises of the Republic.** San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company: 1972, p. 92-93. A partir daqui "CdR" e "CR", respectivamente).

A função da faculdade de prometer é dominar uma dupla obscuridade. Primeiro a obscuridade do coração humano, ou seja, "[...] da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã [...]"[1004]. Este seria o preço a ser pago pela liberdade, a impossibilidade de ter fé absoluta em si mesmo uma vez que pode o ser humano pôr em marcha sua espontaneidade que cria coisas novas. A segunda obscuridade é aquela que o futuro carrega numa comunidade de iguais cuja capacidade inventiva da ação é a mesma para todos. Essa incapacidade de permanecerem senhores dos efeitos de suas ações iniciadas é o preço da pluralidade e da alegria de coabitarem com os outros num mundo comum.

Arendt fala, portanto de um "perigo e vantagem" inerente a corpos políticos assentados sob contratos e tratados de consentimento mútuo. A vantagem é a instauração da estabilidade sem que com isso se perca a liberdade e a pluralidade tão caras à política. O perigo consiste na tentação a generalizar a feitura de promessas a fim de traçar caminhos seguros em todas as direções[1005] e acabar por perder o caráter pessoal e vinculante que marca a faculdade de fazer e cumprir promessas. Essa rejeição à generalização da faculdade de prometer a ponto de aniquilar a pluralidade e a liberdade conduzem Arendt ao tema da soberania.

Arendt identifica na faculdade da promessa um modo de "limitar" a soberania[1006]. Veremos que em obras posteriores Arendt parece indicar uma rejeição completa à soberania no interior dos corpos políticos, mas aqui em *A condição humana* ela parece buscar apenas limitar a forma espúria da soberania que surge quando reivindicada por uma entidade única e isolada. Soberania é aqui entendido como o paralelo no mundo dos assuntos humanos para a mestria no domínio da fabricação[1007] e, portanto, algo inerente a toda forma de convívio humano. O caso da soberania advinda das limitações impostas pela promessa é que ela se mostra mais vantajosa do que aquela que pode nascer dos sujeitos que são inteiramente livres de vínculos comuns. Nas palavras de Arendt, "essa superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como

---

[1004] CH, p. 302; TCH, p. 244.
[1005] Cf. CH, p. 303; TCH, p. 244.
[1006] Cf. CH, p. 303; TCH, p. 245.
[1007] Cf. CH, p. 304; TCH, p. 245. Uma passagem que marca a recusa de Arendt em relação a soberania é a seguinte que está no texto "O que é liberdade?": "A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi urna ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar" (EPF, p. 247-248; BPF, p. 164-165). Matías Sirczuk afirma que o pensamento de Arendt "[...] pode ser interpretado como um discurso elaborado *contra* a ideia de soberania e sua implicação para a teoria política" (SIRCZUK, Matías. **Fundación y legitimidad em la modernidade política:** Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017, p. 81, tradução nossa).

se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz"[1008]. François Ost[1009] descreve a promessa na perspectiva arendtiana como um elemento dinâmico que a autora encontra para gerar o consentimento mútuo baseado na confiança, ou seja, um instrumento para mitigar sem eliminar o perpétuo sentimento de disputa que marcaria uma esfera pública da agonística busca por aparecer.

Em *Sobre a revolução* o tema da promessa se apresenta através das considerações de Arendt sobre as múltiplas concepções de contrato do século XVII que, segundo ela, "[...] logo foram deixadas de lado porque os próprios teóricos estavam mais interessados em encontrar uma teoria universal que recobrisse todas as formas de relações públicas, tanto sociais quanto políticas, e todos os tipos de obrigações"[1010]. Para Arendt as formulações originais dos termos dos contratos que eram mutuamente excludentes foram entendidas como aspectos de um mesmo duplo contrato posto que enquanto "um era firmado entre indivíduos e supostamente dava origem à sociedade; o outro era firmado entre um povo e seu governante e supostamente resultava num governo legítimo"[1011]. Arendt sintetiza as principais diferenças entre esses dois tipos de contrato social da seguinte maneira:

> [...] o contrato mútuo pelo qual as pessoas se obrigam a unir para formar uma comunidade está baseado na reciprocidade e pressupõe a igualdade; seu conteúdo efetivo é uma promessa, e seu resultado é de fato uma "sociedade" ou "coassociação" na antiga acepção romana de *societas*, que significa aliança. Tal aliança reúne a força isolada dos parceiros aliados e os vincula dentro de uma nova estrutura de poder em virtude de "promessas livres e sinceras". No chamado contrato social entre uma determinada sociedade e seu governante, por outro lado, estamos tratando de um ato fictício, primordial, por parte de cada membro, em virtude do qual ele renuncia à sua força e a seu poder isolado para constituir um governo; longe de ganhar novo poder, possivelmente maior do que o que possuía antes, ele renuncia a seu poder enquanto tal e, longe de se vincular e se obrigar por promessas, simplesmente expressa seu "consentimento" em ser governado pelo governo, cujo poder consiste na soma total das forças que todas as pessoas individuais canalizaram e foram monopolizadas pelo governo, para o alegado benefício de todos os súditos.[1012]

No texto escrito em 1970 sobre a desobediência civil e publicado em 1972 em *Crises da república* Arendt acrescenta uma nova divisão às teorias do contrato e esclarece melhor o quais autores ela estaria incluindo em cada um dos tipos de contrato. Os três modelos de "contrato social" seriam: o pacto bíblico no qual o povo concordava em obedecer a quaisquer leis que a divindade todo-poderosa escolhesse revelar; a versão hobbesiana, na qual todo indivíduo faz um pacto com as autoridades estritamente seculares para garantir sua segurança,

---

[1008] CH, p. 302; TCH, p. 244.
[1009] Cf. OST, François. **À quoi sert le droit?** Usages, fonctions, finalités. Bruxelles: Bruylant, 2017, p. 438-440.
[1010] SR, p. 221; OR, p. 169.
[1011] SR, p. 222; OR, p. 170.
[1012] SR, p. 222; OR, p. 170.

chamada por ela de "versão vertical do contrato social"; a versão de Locke que fundou segundo Arendt não o governo, mas a sociedade no sentido latim de *societas*, "[...] uma 'aliança' entre todos os indivíduos membros, que fazem um contrato com seu governo depois de eles mesmos terem se ligado mutuamente"[1013]. Essa última versão de contrato é definida por Arendt como sendo o contrato horizontal, e este estabelece primeiramente uma sociedade e é essa sociedade que estabelece um governo.

A importância de retomar à teoria dos contratos é perceber que no final das contas persiste a percepção de que o substrato de todo contrato é a reciprocidade. Apesar disso, Arendt claramente manifesta maior preferência pelo modelo horizontal graças a ênfase que ela atribui ao papel da promessa na concepção de um corpo político republicano. Para ela, "[...] a grande vantagem da versão horizontal do contrato social é que essa reciprocidade vincula cada membro a seus concidadãos. Essa é a única forma de governo na qual as pessoas estão unidas [...] pela força de promessas mútuas"[1014], e a promessa mútua manifesta a capacidade dos indivíduos de saírem de seu isolamento onde pode haver força, mas não poder, e construírem um corpo político capaz de ser ele mesmo a própria fonte de poder para cada indivíduo[1015]. Como bem nota Érika Torres[1016] e Leonardo Avritzer[1017], esse interesse pelas promessas não expressa uma feição tipicamente contratualista de Arendt, mas remetem-nos antes para a natureza pulverizada do poder que a promessa tende a conservar.

O interesse pela descrição de um modelo de pactuação mais político reflete também a preferência da autora por certos princípios políticos. O contrato horizontal, na linguagem de *Crises da república*, ou o contrato mútuo, na expressão de *Sobre a revolução*, comporta em seu seio o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo, e o princípio federativo, segundo o qual os corpos políticos constituídos podem se combinar realizar alianças duráveis sem perda de suas identidades[1018]. O contrato vertical ou de consentimento, por sua vez, manifesta o princípio do governo absoluto e o princípio nacional, segundo qual deve existir somente um representante da nação[1019]. Em última instancia são os princípios que se perdem quando a distinção entre "consentimento" e promessa mútua é negligenciada e,

[1013] CdR, p. 70; CR, p. 87.
[1014] CdR, p. 70; CR, p. 87.
[1015] SR, p. 223; OR, p. 171.
[1016] Cf. TORRES, op. cit., 2013, p. 175.
[1017] AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova,** n. 68, S/L: 2006, pp. 147-167, p. 175.
[1018] Cf. SR, p. 223; OR, p. 171.
[1019] Cf. SR, p. 223; OR, p. 171.

consequentemente, negligencia-se também o tipo de institucionalidade que cada forma de contrato é capaz de fazer emergir.

Esse processo de elucidação das distinções conceituais serve como remédio para o que Arendt definiu como sendo a "praga da história ocidental"[1020] que passou a existir a partir do momento em que após a era de Péricles, os homens de ação e os homens de reflexão se separaram e o pensamento começou a se emancipar totalmente da realidade. Veremos no tópico a seguir que, partindo desse modo de entender o tema da promessa quando aplicado à questão dos corpos políticos, a experiência americana ensina que as cartas régias e as concessões das companhias não instauram nem fundam, e sim confirmam e legalizam as "comunidades" [*Commonwealth*]. A consequência limite dessa interpretação é o entendimento de que a sociedade política é anterior ao governo e que, portanto, a "lei fundamental" do novo corpo político era a crença sólida em seus pactos e acordos[1021]. Veremos a seguir em que consiste em essa experiência pactual pré-revolucionária que edifica uma sociedade política e arrasta o tema da fundação do corpo político para além do estabelecimento de pactos jurídicos, ou seja, para antes da atuação da figura do legislador.

4.1.2 Experiência pactual

Na experiência pré-revolucionária americana ocorreu que "[...] a ação levou à formação do poder e a existência desse poder foi preservada pelos meios recém-descobertos da promessa e do pacto"[1022]. Tais descobertas estão assentadas no fato de que "o próprio corpo constituído já era uma inovação nascida das necessidades e da engenhosidade daqueles europeus que tinham decidido sair do Velho Mundo, não só para colonizar um novo continente, mas também com a intenção de instaurar uma nova ordem mundial"[1023]. Essa é a razão pela qual, segundo Arendt, o conflito das colônias com o rei e o Parlamento na Inglaterra privou o país de seus governantes, mas não de suas assembleias legislativas, e o povo, mesmo renunciando à lealdade ao rei, permaneceu fiel aos seus pactos, acordos, promessas mútuas e coassociações. Na França, *le peuple* não era organizado e nem estava constituído, de modo que quando a ruptura entre o rei e o Parlamento chegou ao seu ápice, o povo se viu num "estado de natureza" que "[...] desmontou automaticamente a estrutura política do país e dissolveu os vínculos entre os

[1020] SR, p. 230; OR, p. 177.
[1021] SR, p. 231; OR, p. 178.
[1022] SR, p. 228-229; OR, p. 176. Sobre o a experiencia comunal participativa que se vivenciava na América no período pré-revolucionário e os instrumentos para a difusão de ideias e esclarecimento das opiniões conferir: STARLING, Heloísa M. M. A matriz norte-americana. In: BGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, pp. 231-214.
[1023] SR, p. 235; OR, p. 180.

habitantes, que se baseavam não em promessas mútuas, mas nos vários privilégios conferidos a cada ordem e a cada estado da sociedade"[1024].

A máxima do princípio republicano de que "todo poder reside no povo" também expressa conotações distintas a depender da experiência em questão. Conforme a reconstrução de Arendt, quando os homens da Revolução Francesa diziam que todo o poder reside no povo eles estavam se referindo a uma força cuja fonte e origem se localizava fora da esfera política. A característica dessa força era a destruição de toda e qualquer instituição que se assemelhasse aos desmandos do *ancien régime* e sua proveniência era atribuída à soma das vontades individuais àquela da multidão sem qualquer vínculo ou organização. Para Arendt essa experiência da força multiplicada de uma multidão mostrou que "[...] essa multiplicação jamais geraria o poder, que a força e a violência nesse estado pré-político eram abortivas"[1025]. Para Arendt os episódios franceses demonstram que é possível associar-se sem pactuar, mas que tal associação desprovida do vínculo das promessas mútuas pode mobilizar apenas força e violência, mas jamais gerar poder.

O caso da experiência pré-política norte-americana afirma uma compreensão de poder bem distinta e oposta à violência natural pré-política. A chave da concepção de poder experienciada no caso americano era o conceito de promessa, posto que para eles "[...] o poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas esse poder, baseado na reciprocidade e na mutualidade, era real e legítimo [...]"[1026]. A consequência desse tipo de concepção é a proliferação de diversas formas de associação nascidas da confiança recíproca que promessas mútuas faziam surgir no espaço entre. Foi essa experiência, mais do que o contato com teorias e exemplos da antiguidade, que ensinou aos revolucionários o sentido do axioma romano *potestas in populo*.

A Revolução Americana teria sido responsável por lançar luz a uma experiência americana anterior ao próprio acontecimento e consequentemente a um novo conceito de poder[1027]. Os homens da Revolução Americana entendiam o poder como algo natural e

---

[1024] SR, p. 325; OR, p. 259.

[1025] SR, 236; OR, p. 181. Para uma leitura crítica a respeito das considerações negativas de Arendt sobre a revolução francesa conferir: BIGNOTTO, op. cit., 2011.

[1026] SR, p. 236; OR, p. 181.

[1027] Sobre a originalidade do que fora vivido na América Arendt afirma: "Não foi nenhuma teoria, teológica, política ou filosófica, mas a decisão de sair do Velho Mundo e se arriscar num empreendimento por conta própria que levou a uma sequência de atos e ocorrências, em que teriam perecido se não tivessem refletido sobre o assunto com dedicação e tempo suficiente até' descobrir, quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano. Gramáticas e sintaxes não eram totalmente novas na história da civilização ocidental; mas, para encontrar experiências de igual importância na esfera política e ler uma língua de tanta autenticidade e originalidade [...]. O que eles descobriram,

corriqueiro graças ao fato de que ele estava encarnado em todas as instituições do autogoverno em todo o país e correspondia a experiências vividas anteriores à própria colonização do continente[1028], como atesta o chamado "Pacto de Mayflower". Numa linguagem conceitual típica do pensamento arendtiano, pode-se dizer que a experiência especificamente americana ensinou aos revolucionários que "[...] a ação, mesmo que se inicie no isolamento e seja decidida por pessoas individuais pelos mais variados motivos, só pode ser efetivada com algum esforço conjunto em que a motivação de cada um [...] deixa de contar"[1029].

Através dessa sequência bastante elogiosa à experiência revolucionária americana Arendt eleva a promessa ao patamar de um princípio político que deve constar na dinâmica da institucionalidade republicana. Conforme Arendt, "o princípio que veio à luz naqueles anos cruciais quando foram lançadas as fundações - não pela força de um arquiteto, mas pelo poder somado de muitos - era o princípio da promessa mútua e da deliberação comum"[1030]. A questão, portanto, não era como limitar o poder, e sim como estabelecê-lo, não como limitar o governo, e sim como instaurar um novo.

A busca por um modo de estabelecer o poder experimentado nas diversas associações pré-revolucionárias tomou como fio normativo a própria experiência de agir com o outro, é o que conclui Christian Volk[1031]. Exatamente por esse motivo nos parece correto afirmar com Hugo Prado que "a capacidade da promessa é expressa de forma mais reveladora na capacidade de fundação. Prometer é uma capacidade política essencial justamente pelo seu potencial de conseguir manter poder em existência – poder que pode ser utilizado para fundar, constituir"[1032]. Contudo, fundar não se reduz ao prometer, posto que a promessa por si só não fornece o elemento da autoridade que todo corpo político requer para que logre estabilidade e durabilidade. A promessa enquanto princípio manifesta um novo conceito de poder, mas "caso o lugar da autoridade seja confundido com o lugar de onde se origina o poder, a estabilização se torna impossível – se desencadeia um ciclo infindável de subsequentes novas fundações"[1033].

---

sem dúvida, não foi a teoria do contrato social em nenhuma das duas formas, mas sim as poucas verdades elementares sobre as quais se funda essa teoria" (SR, p. 226; OR, p. 174-175).

[1028] Arendt destaca a profícua experiência de associação anterior à Revolução da seguinte maneira: "[...] os colonizadores, com uma bagagem de 150 anos de pactos, erguendo-se num país que era articulado de cima a baixo - de províncias ou estados a cidades e distritos, municípios, povoados e condados - em corpos devidamente constituídos, cada qual como uma comunidade em si, com representantes "livremente escolhidos pelo consentimento de vizinhos e amigos afetuosos", "cada qual, além disso, concebido 'para crescer' na medida em que se baseava nas promessas mútuas daqueles 'coabitantes' que, quando se constituíram 'para ser um só estado público ou comunidade'" [...]" (SR, p. 229; OR, p. 176).

[1029] SR, p. 226-227; OR, p. 174.

[1030] SR, p. 273; OR, p. 213-214.

[1031] VOLK, op. cit., p. 270.

[1032] PRADO, op. cit., p. 102.

[1033] PRADO, op. cit., p. 102.

No tópico que se segue abordaremos o modo como o conceito de fundação se apresenta para Arendt na experiência revolucionária.

4.1.3 Fundação

O ponto de partida de nossa análise do conceito arendtiano de fundação é a quarta Écloga de Virgílio, esse hino à natividade que aparece frequentemente nas obras da pensadora. Conforme Arendt, este hino "[...] longe de ser a profecia da vinda de um salvador divino, é, ao contrário, a afirmação da divindade do nascimento em si, e de que a salvação potencial do mundo está no próprio fato de que a espécie humana se regenera sempre e para sempre"[1034]. A fundação é, portanto, a concretização deste hino que afirma a capacidade dos seres humanos para criar um início graças ao fato de que eles mesmos são novos inícios, são iniciadores. A questão da fundação de uma república, contudo, não era caracterizar a fonte ontológica do agir político, mas enfrentar o desafio de como preservar o espírito que dera início ao processo de fundação, ou seja, como encontrar instituições duradouras que poderiam evitar que essa experiência fosse apenas privilégio de uma geração.

Partindo da tradição romana Arendt reconhece o importante fato de que a fundação, a ampliação e a conservação estão intimamente relacionadas e isso é classificado por ela como a principal lição extraída pelos revolucionários americanos dos autores clássicos da escola da antiguidade romana[1035]. O recurso à antiguidade romana, especialmente à ideia de *civitas* como forma de governo, e ao período em que a cidade-Estado ateniense tratou por isonomia sua constituição indica a necessidade que os revolucionários sentiam de uma outra tradição e outro vocabulário capaz de dar conta da experiência que eles viviam. Nessa outra tradição e nesse outro vocabulário "[...] eles tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não dependia da relação comando-obediência e que não identificava poder e domínio ou lei e comando"[1036].

Ao esquadrinhar os arquivos da antiguidade, os revolucionários do século XVIII constituíram uma forma de governo, uma república, na qual o domínio da lei, apoiando-se no poder do povo, colocaria um fim no domínio do ser humano sobre o ser humano. Como bem

---

[1034] SR, p. 270; OR, p. 211. Matías Sirczuk afirma sobre a necessária passagem progressiva que Arendt faz da narração sobre a fundação para o campo da conceitualização apoiada em Agostinho, Maquiavel e Montesquieu. Para este intérprete o resultado desse movimento é a passagem de uma ontologia da ação para uma fenomenologia da fundação (Cf. SIRCZUK, op. cit., p. 144).

[1035] "Dessa escola saiu a noção de Harrington de uma "república por acréscimo", pois era exatamente isso que a república romana sempre tinha sido, assim como séculos antes Maquiavel já repetira quase literalmente a grande asserção de Cícero, citada antes, embora sem se dar ao trabalho de mencionar seu autor: "E nada traz tanta honra a um homem que quer afirmar-se quanto fazer novas leis e novas instituições inventadas por ele: tais coisas [...] o tornam reverenciado e fonte de admiração"" (SR, p. 259; OR, p. 202).

[1036] SV, p. 57; OV, p. 39.

descreveu Odílio Aguiar[1037], a ideia era constituir uma forma de governo na qual a autoridade estivesse assentada na dimensão republicana do consentimento popular, nas leis e na opinião politicamente construída. Assim "as leis republicanas sancionam promessas mútuas, não tem validade absoluta. Nessa linha, autoridade e legitimidade do poder se casam com fundação constitucional do corpo político"[1038]. O que exploraremos a partir daqui é como os revolucionários e Arendt, concebem a possibilidade de articular a fundação com os demais elementos mencionados acima.

O ponto de partida da pensadora é o papel que as lendas fundacionais exerciam na mente dos revolucionários do século XVIII. Duas lendas de libertação eram conhecidas e exerciam algum papel na concepção revolucionária de fundação, a história bíblica do êxodo das tribos de Israel saindo do Egito e a história de Virgílio sobre as andanças de Eneias depois de fugir de Troia em chamas. Ambas as lendas coincidem na crença de um hiato entre o fim da velha ordem e o início da nova, e isso é superior ao debate sobre se o hiato inicial foi mais bem preenchido pelos descaminhos das tribos de Israel pelo deserto ou pelas aventuras de Eneias no caminho para a costa italiana. Conforme Arendt o importante dessas lendas é o ensinamento de que "[...] a liberdade não é o resultado automático da libertação, da mesma forma que o novo início não é a consequência automática do fim. A revolução – [para aqueles indivíduos] – era precisamente esse hiato lendário entre o fim e o início, entre um não-mais e um ainda-não"[1039]. Assim sendo, podemos dizer que não se tratava de buscar por narrativas místicas, mas sim pelo interesse de conhecer a coragem necessária para iniciar o novo.

Em *A vida do espírito* Arendt retoma o caso norte-americano da fundação de um novo corpo político e adiciona mais elementos interpretativos às duas lendas. As lendas de libertação ensinavam não apenas que liberdade e o novo início não surgem de maneira automática e que é preciso um empenho para que o hiato produza o novo. Conforme Arendt,

> Muito mais impressionante e carregado de consequências muito mais sérias para a nossa tradição e pensamento político é o fato assombroso de que ambas as lendas (em contradição nítida com os conhecidos princípios alegados como inspiração para a ação política em comunidades constituídas) sustentem que, no caso da fundação – o ato supremo pelo qual o 'Nós' se constitui como uma entidade identificável -, o princípio

[1037] Cf. AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o malogro do espírito revolucionário. **Griot: Revista de Filosofia**, *[S. l.]*, v. 14, n. 2, p. 274–287, 2016.
[1038] Ibid., p. 283-284.
[1039] SR, p. 263, acréscimo nosso; OR, p. 205, acréscimo nosso. Em *A vida do Espírito* ela repete essa mesma percepção com os seguintes termos: "O que importava era que havia um *hiatus* entre o desastre e a salvação, entre a liberação da velha ordem e a nova liberdade, corporificada em uma *novus ordo seculorum*, uma 'nova ordem das eras', com cujo nascimento o mundo se modificara estruturalmente. O hiato lendário entre um não-mais e um ainda-não indicava claramente que a liberdade não seria um resultado automático da liberação, que o fim do velho não é necessariamente o começo do novo, que a noção de um contínuo de tempo todo-poderoso é uma ilusão" (VE, p. 473; LM, p. 204-205).

> inspirador para a ação seja o amor pela liberdade, e isso tanto no sentido negativo de liberação da opressão quanto no positivo de estabelecimento da liberdade como realidade estável e tangível.[1040]

Este é mais um dos momentos em que Arendt recorre à figura dos princípios que põem algo em movimento para explicar a realidade política. É em face desse recurso constantemente usado pela pensadora que entendemos que a melhor maneira de caracterizar e conceber tipos de institucionalidades que emergem dos acontecimentos é tentar enunciar os princípios que cada institucionalidade mobiliza. No caso em questão, o que torna esse hiato inicial típico da libertação um processo de fundação é o princípio do amor pela liberdade.

Apesar de indicarem um princípio capaz de transpor o hiato entre a libertação e a constituição da liberdade, elas não resolvem o problema da perplexidade inerente à tarefa da fundação, isto é, como iniciar e conservar o novo início. Tais lendas apenas "apontam para o *abismo* do nada que se abre antes de qualquer ação que não pode ser explicada por uma cadeia segura de causa e efeito e que tampouco se explica pelas categorias aristotélicas de potência e ato"[1041]. Era importante para os revolucionários perceberem que mesmo a fundação de Roma, o exemplo paradigmático de fundação, como os próprios romanos a tinham compreendido, não era um começo absolutamente novo.

Hannah Arendt afirma com bastante clareza o caráter disruptivo do iniciar algo novo. Para ela "faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade"[1042] e isso significa que mais do que não estar ligado a nenhum encadeamento sólido de causas e efeitos, o iniciar também não comporta em si nenhuma segurança de seu desenvolvimento. É como se "[...] o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade"[1043].

Esse hiato inicial ganhou na tradição hebraico-cristã o nome de eternidade, o absoluto da temporalidade. No entanto, Arendt entende que para os revolucionários modernos essa resposta à perplexidade do início não é suficiente. A opção escolhida pelos sujeitos da revolução

---

[1040] VE, p. 472; LM, p. 203. Ou ainda: "Talvez seja um truísmo dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade. Mas se volta e meia esses truísmos são esquecidos, é porque a libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade sempre é incerta, quando não completamente vã" (SR, p. 57; OR, p. 30).
[1041] VE, p. 476; LM, p. 207.
[1042] SR, p. 264; OR, p. 206.
[1043] SR, p. 264; OR, p. 206.

é retirada da tradição romana que tinha como núcleo central o conceito de fundação[1044]. No cerne do conceito romano de fundação está a ideia muito difundida entre os revolucionários de que "[...] não só todas as mudanças políticas decisivas durante a história romana foram reconstituições, ou seja, reformas das antigas instituições e a recuperação do ato original de fundação, mas que mesmo esse primeiro ato já tinha sido um [...]"[1045].Arendt compreende que a tradição romana da qual os revolucionários beberam entendia a fundação como acontecimento capaz de fornecer os princípios para a estabilidade mas também para a mudança.

O ideal romano de fundação é conservado pela autora através do uso reiterado de metáforas ligadas à construção para descrever o processo de fundação. Em "Revolutions - Spurious and Genuine" a pensadora, por exemplo, diz que o revolucionário na função de fundador: "[...] é uma espécie de arquiteto que constrói a casa na qual as futuras gerações, a sua posteridade, vão residir. Essa casa deve ser estável, precisamente porque os que a habitam são fúteis, vem e vão em um processo infinito de sucessão [...]"[1046]. Este manifesto de Arendt pela estabilidade nos põe diante do paradoxal uso de metáforas ligadas à fabricação para falar da fundação, o que pode induzir à conclusão de que a fundação não pertence ao domínio do agir político, mas do fabricar do *homo faber*.

No primeiro capítulo expusemos sobre a crítica de Arendt à figura do legislador platônico que se apresentava como um fabricador. Não nos parece ser o caso de considerarmos o fundador, na visão de Arendt, nos mesmos termos da fabricação, sob pena de aproximarmos a autora da tradição que ela buscou rechaçar como incapaz de dar conta do autêntico sentido da política. A questão da fabricação e da violência estavam alheias ao espírito romano de fundação, e foram incorporadas no dilema americano por incompreensões de Harrington, é o que Arendt parece sugerir. Comentando um discurso de Harrington em defesa do uso de "meios extraordinários" para o estabelecimento da República de Cromwell ela afirma:

> Em outras palavras, aqui ele introduz os meios da violência que, de fato, são correntes e necessários para todas as finalidades de fabricação, exatamente porque algo é criado não do nada, e sim de um determinado material que precisa ser violentado para se render aos processos de fabricação dos quais surge uma coisa, um objeto fabricado. O ditador romano, porém, não era de maneira nenhuma um fabricador, e os cidadãos sobre os quais ele detinha poderes extraordinários durante o período de uma

[1044] Para Arendt "[...] é impossível entender qualquer dos grandes conceitos políticos romanos, como autoridade, tradição, religião, lei etc., sem considerar o grande feito que está no início da história e da cronologia de Roma, o fato da *urbs condita*, a fundação da cidade eterna" (SR, p. 265; OR, p. 207). Mais adiante em seu texto Arendt dirá: "O gênio da política romana - não apenas segundo Virgílio, mas, de modo geral, de acordo com a interpretação dos próprios romanos – residia nos mesmos princípios que acompanham a fundação lendária da cidade. Em nosso contexto, porém, é mais importante observar que, nesta interpretação de Roma pelos próprios romanos, nem mesmo a fundação era entendida como um início absolutamente novo" (SR, p. 269; OR, p. 210).
[1045] SR, p. 266; OR, p. 208.
[1046] ARENDT, op. cit., 1964, p. 023450, tradução nossa.

> emergência tampouco eram um material humano para se "construir" alguma coisa. [...] O que aconteceu foi que, junto com o novo início, reapareceu no palco da política europeia o crime lendário primordial da humanidade ocidental, como se mais uma vez o fratricídio devesse ser a origem da fraternidade e a bestialidade o nascedouro da humanidade, só que agora, em franca oposição aos velhos sonhos e aos novos conceitos do homem, a violência não dava origem a algo novo e estável, mas, muito pelo contrário, afogava início e iniciadores numa "torrente revolucionária".[1047]

Apesar dessa inovação, e de certa tendência de pelo menos uma corrente de revolucionários americanos vincularem a fundação com o tema da violência e da fabricação, o modelo romano segue como paradigma em muitos outros aspectos. Um desses aspectos é a percepção dos sujeitos da revolução em relação à necessidade de superar os absolutos e descobrir princípios republicanos no interior do próprio ato de fundar.

Foi no processo de conhecimento da quarta Écloga de Virgílio que eles, os revolucionários, perceberam vagamente que existe uma solução para as perplexidades do início e que essa solução poderia abdicar dos absolutos. É nesse contexto que Arendt sustenta a célebre ideia de que "o que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos"[1048]. O princípio que move a ação de fundação só se manifesta no curso dela, nem antes como os velhos absolutos transcendentes que a tradição usou, nem depois. Nos termos de Arendt, "a maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal, o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação"[1049].

Como veremos mais adiante, a marca da institucionalidade republicana é ser capaz de religar os agentes políticos posteriores aos princípios do agir político que fundou o corpo político em que estão inseridos. No entanto, os agentes da Revolução Americana entenderam que para que essa realidade "religiosa", no sentido epistemológico do termo religião, possa vir a existir é preciso que a fundação seja rememorada, mas que também ganhe sua expressão tangível numa Constituição. Para Arendt, "nas condições modernas, o ato de fundação equivale a criar uma Constituição, e a convocação de assembleias constituintes se tornou a justo título a marca própria da revolução"[1050].

Graças à peculiaridade da experiência pactual vivida pelos norte-americanos a ideia central da revolução, isto é, a fundação da liberdade, ganhou um aporte com a perspectiva de

---

[1047] SR, p. 267; OR, p. 208.
[1048] SR, p. 272; OR, p. 212-213.
[1049] SR, p. 272; OR, p. 213.
[1050] SR, p. 170; OR, p. 125.

estabelecimento de uma Constituição. No tópico seguinte veremos como a leitura de Arendt sobre o debate em relação a fonte e o local da autoridade da Constituição e a incorporação de formas de geração de poder na estrutura do corpo político também fornecem elementos para pensar a dimensão institucional da política.

4.2 A questão da autoridade: Constituição e Absolutos

O tema da Constituição é sem dúvidas um dos momentos mais singulares da obra de Arendt dedicada à análise das revoluções. Helton Adverse considera que "este é, sem dúvida, um dos pontos de apoio para a tentativa de inscrição do pensamento de Hannah Arendt na tradição republicana em sua vertente mais radical, isto é, aquela que ficou denominada, a partir dos trabalhos de Hans Baron e de Pocock, de 'humanismo cívico'"[1051]. É também a partir do tema da Constituição que o problema da autoridade se apresenta para os revolucionários e especificamente no dilema de estabelecer o *locus* da autoridade que se defrontam com a questão dos absolutos.

Arendt sintetiza o dilema da seguinte maneira: "as leis, sem dúvida, deviam sua existência factual ao poder do povo e de seus representantes nas legislaturas; mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ter autoridade e validade para todos"[1052], de hoje de amanhã. A questão de estabelecer uma "lei superior" capaz de sancionar as leis positivas e positivas frequentemente fora respondida ao longo da tradição com um recurso ao que Arendt chamará de "absoluto".

4.2.1 O problema dos absolutos

O tema dos absolutos surge a partir do momento em que os sujeitos da revolução se deparam com a questão de como perpetuar a união que dera origem ao novo corpo político, como conferir permanecia e durabilidade à fundação e, também em grande medida, como obter legitimidade para a obra começada. Em eras menos secularizadas naturalmente a legitimidade teria sido atribuída à vontade divina ou qualquer outro elemento que cumprisse a função de

---

[1051] ADVERSE, Helton. Fundar a liberdade: Arendt e a Constituição. In: BUENO, Roberto (Org.). **Filosofia & Política:** Tensões entre liberdade, poder e democracia. Madri: Dykinson, S.L, 2014, pp. 69-82, p. 71.

[1052] SR, p. 237, acréscimo nosso; OR, p. 182, acréscimo nosso. Arendt considera que um dos principais erros da Revolução Francesa foi não ter sido capaz de distinguir a fonte da lei da fonte do poder. Em suas palavras: "[...] a única razão pela qual essa necessidade não levou os homens da Revolução Americana aos mesmos absurdos a que levou os homens da Revolução Francesa, em particular o próprio Robespierre, foi que aqueles distinguiram claramente, sem qualquer equívoco, entre a origem do poder, que brota de debaixo, das "bases" do povo, e a fonte da lei, cuja sede fica "acima", em alguma região mais elevada e transcendente. Em termos teóricos, o endeusamento do povo na Revolução Francesa foi consequência inevitável da tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte" (SR, p. 237; OR, p. 182, acréscimo nosso).

absoluto legitimador. Contudo, o contexto de emancipação da esfera secular perante a tutela da Igreja impõe um novo desafio. Nas palavras de Arendt a questão consiste em:

> [...] como fundar e constituir uma nova autoridade, sem a qual a esfera secular, longe de adquirir uma nova dignidade própria, perderia inclusive a importância derivada que possuíra sob os auspícios da Igreja. Em termos teóricos, é como se o absolutismo tentasse resolver esse problema da autoridade sem ter recurso aos meios revolucionários de uma nova fundação; em outras palavras, ele resolvia o problema dentro do quadro de referências já dado, no qual a legitimidade do governo em geral e da autoridade da lei e do poder secular em particular sempre tinha se justificado relacionando-os com uma fonte absoluta que não pertencia a este mundo.[1053]

O absolutismo era uma resposta secular ao problema da legitimidade do novo corpo político. Apesar dessa resposta não ser religiosa, ela usava da estrutura religiosa do absoluto transcendental para dar conta do problema. Independe do tipo de resposta ou da roupagem que se dê para o absoluto, Arendt entende que a função que ele exercia dentro da esfera política era dar conta do círculo vicioso intrínseco à criação humana das leis de que todas as leis positivas feitas pelo ser humano necessitavam ter uma fonte externa que lhes conferisse legalidade e transcendesse como uma 'lei superior' o ato legislativo em si[1054].

As perplexidades de uma esfera política secular antecedem as revoluções, porém a partir do momento em que a humanidade se viu diante da necessidade de criar leis novas e fundar novos corpos políticos então as respostas de antigamente perderam seu sentido político. A Revolução Francesa ofereceu como resposta primeiro a famosa distinção de Sieyès "[...] entre *pouvoir constituant* (poder constituinte) e *pouvoir constitué* (poder constituído) e, segundo colocando o *pouvoir constituant*, isto é, a nação, num perpétuo 'estado de natureza' [...]"[1055]. O poder constituído derivava sua autoridade da vontade de uma nação que também servia de "lei superior" de onde advém a legitimidade de todas as demais leis.

Hannah Arendt considera que a própria história constitucional francesa demonstra a fragilidade dessas categorizações de Sieyès. A sequência de Constituições promulgadas sem que se conseguisse colocar em vigor nenhuma das leis ou decretos revolucionários "[...] pode ser facilmente lida como um registro monótono ilustrando reiteradamente o que devia ter sido obvio desde o início, a saber, que a chamada vontade de uma multidão [...] é por definição sempre variável, e que uma estrutura fundada sobre ela está fundada em areia movediça"[1056].

[1053] SR, p. 210; OR, p. 160.
[1054] Cf. SR, p. 212; OR, p. 161. Mais adiante em sua obra Arendt afirmou: "Assim, a própria tarefa de estabelecer uma nova lei da terra, que encarnaria para as gerações futuras a "lei superior" que confere validade a todas as leis feitas pelos homens, trouxe ao primeiro plano, na América e na França, a necessidade de um absoluto [...]" (SR, p. 237; OR, p. 182).
[1055] SR, p. 213; OR, p. 163.
[1056] SR, p. 214; OR, p. 163.

Sieyès entendia que a reunião original (poder constituinte) não poderia ser a fonte de legitimidade simplesmente porque era anterior ao poder constituído, o que, para Arendt, gera um círculo vicioso que se apresenta não na elaboração comum das leis, mas no lançamento da lei fundamental, que, a partir daquele momento, encarnaria a "lei superior" da qual todas as leis derivam sua autoridade.

O que resultou dessa solução proposta por Sieyès não foi a fundação de uma república no sentido de império das leis, mas sim a substituição do governo de um só, a monarquia, pelo governo da maioria, a democracia. Já vimos no início deste capítulo o quanto os revolucionários norte-americanos se opuseram à ideia de democracia a partir de suas percepções de que esse regime não ofereceria a estabilidade necessária. Frequentemente nos deparamos com textos sobre o direito em Arendt que se utilizam dessa linguagem do francês Sieyès. Arendt não só se recusa a adotar esse paradigma como o critica por implicar um círculo vicioso.

Outra resposta surgida no seio da Revolução Francesa foi a de Robespierre que tentou fundar um culto inteiramente novo, o culto a um Ser Supremo[1057]. Arendt entende que o malogro dessa tentativa de Robespierre pode ser tomado como expressão cabal de que as revoluções da época moderna "[...] pressupõem não o fim dos credos religiosos em si, mas certamente a perda completa de qualquer pertinência sua na esfera política [...]"[1058]. Porém, mais importante do que esse aspecto da laicidade é o fato de que essa tentativa de Robespierre era expressão da necessidade de "[...] uma fonte transcendente e sempre presente de autoridade que não podia se identificar com a vontade geral, fosse da nação ou da própria revolução [...]"[1059]. Essa fonte transcendente de autoridade significaria, para Robespierre, o nascedouro de uma Soberania absoluta e imortal, seria capaz de conceder soberania à nação e pelo menos uma relativa estabilidade e durabilidade à república, bem como derivaria a legitimidade das leis do novo corpo político dessa autoridade absoluta.

Nenhuma dessas duas soluções nascidas dos sujeitos da Revolução Francesa foram abraçadas por Arendt. Contudo, Arendt observa que a necessidade de um "Legislador Universal" e de um princípio divino capaz de conferir legitimidade às leis não foi uma exclusividade do caso francês, ao contrário, "[...] já haviam sido claramente anunciados por quase todos os precursores teóricos das revoluções [...]"[1060]. Deste modo a originalidade não

[1057] Cf. SR, p. 239; OR, p. 184.
[1058] SR, p. 239; OR, p. 184.
[1059] SR, p. 240; OR, p. 185.
[1060] SR, p. 240; OR, p. 185. No caso Americano a busca do "Legislador imortal" se expressa principalmente nas palavras do pietismo de Adams: "É ainda mais notável que John Adams- que, mesmo antes de estourar a revolução, havia insistido nos "direitos antecedentes a todo governo terreno [...] derivados do grande Legislador do universo" e então colaborou em "considerar e insistir sobre [a lei da natureza] como recurso a que podemos ser levados pelo

está no fato de que esse problema tenha aparecido junto com o tema da fundação do novo corpo político, mas nas soluções engendradas em cada experiência revolucionária. Veremos no tópico seguinte a solução dos americanos, que nos parece gozar mais do consentimento de Arendt do que a solução francesa, para o problema da legitimidade e da autoridade.

4.2.2 A solução americana: a Constituição

Demonstramos no primeiro capítulo que a crítica de Arendt à Grande Tradição alcança também o tema da legislação e do legislador como alguém externo à comunidade política. Em face disto, devemos nos perguntar então como Arendt formula sua posição para responder à questão sobre a legislação ser um produto da ação ou da fabricação? Vincent Lefebvre[1061] (2016), ao contrário de André Enegrén[1062] (1984) e Danna Villa[1063], se encaminha em direção a contestar a interpretação segundo a qual "[...] Arendt vinculava a elaboração das constituições e as leis não à categoria da ação, mas à categoria da fabricação, não à *práxis*, mas à *poieses* [...]"[1064]. Para Lefebve o Direito em Arendt é romano de modo que para verificarmos a pertinência dessas leituras deveremos primeiro entender como a pensadora concebe os diversos conceitos de lei e quais elementos de cada tradição ela escolhe reter ou afastar.

4.2.2.1 Noções de lei

O problema da lei se apresenta na revolução americana a partir da questão da autoridade e da legitimidade da legislação que emana do novo corpo político, como dissemos anteriormente. A tradicional fonte de legitimidade era automaticamente deduzida da concepção de que toda legislação é divina e por consequência suporia que o legislador devesse estar fora e acima de suas leis. Arendt, contudo, observa que "[...] na Antiguidade não era sinal da divindade, e sim característica do tirano impor ao povo leis a que ele não estaria sujeito"[1065]. De certa maneira isso nos indica que a concepção que temos sobre o legislador também nos informa algo sobre a própria ideia de corpo político.

À ideia grega, que esboçamos no primeiro capítulo, de que o legislador poderia e deveria ser externo à comunidade, um estrangeiro, Arendt se contrapõe dizendo que isto "[...] significava apenas que estabelecer a lei era um gesto pré-político, anterior a existência da *pólis*, assim como a construção dos muros em torno da cidade era anterior ao surgimento da própria

---

Parlamento muito antes de percebermos" - acreditasse que "era a opinião geral das nações antigas que somente a Divindade era adequada para a importante tarefa de dar leis aos homens"" (SR, p. 241; OR, p. 186).

[1061] LEFEBVE, Vincent. **Politique des limites, limites de la politique:** la place du droit dans la pensée de Hannah Arendt. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2016.

[1062] ENEGRÉN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt.** Paris: PUF, 1984.

[1063] VILLA, op. cit., 1996.

[1064] LEFEBVE, op. cit., p. 25, tradução nossa.

[1065] SR, p. 241; OR, p. 186.

cidade"[1066]. Se comparado com a perspectiva divina da lei, o legislador grego estava fora, mas não acima do corpo político. A palavra *nomos*, que, para além do seu sentido etimológico, adquire, segundo Arendt, seu pleno sentido apenas quando designa o caráter artificial/convencional das leis.

Em face de uma concepção divina da lei, a concepção grega anteriormente rechaçada por Arendt é agora reavaliada. Nesse novo cenário Arendt prefere destacar o significado espacial da concepção de lei como *nomos*, de modo que mesmo o conceito platônico de lei deve ser entendido nesse novo enquadramento. Arendt afirma que "[...] mesmo as leis de Platão não derivam de uma 'lei superior' que não só determinaria a utilidade deles, mas constituiria sua própria validade e legalidade"[1067]. Assim, podemos concluir que da noção grega de lei Arendt trabalha para reter sua dimensão espacial e não natural, ou seja, o fato de que a lei é produto humano e corresponde a um território específico.

A outra concepção de lei deriva da tradição romana, e, conforme nossa pensadora, não se apega a uma fonte transcendente de legitimidade. Se no caso grego a cidade nasce junto com o momento em que sua legislação lhes é dada, no caso romano a *lex* romana não era contemporânea da fundação da cidade, e a legislação romana não era uma atividade pré-política. O sentido originalmente atribuído à palavra romana para lei era a designação de "[...] algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas. Portanto, a existência de um povo no sentido de uma unidade orgânica, étnica, tribal, é completamente independente de todas as leis"[1068].

Virgílio, a quem Arendt recorre com frequência para tratar da Roma antiga, conta que os naturais da Itália entendiam as leis de modo que elas "[...] não se destinavam apenas a restabelecer a paz; eram tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade: a unidade de duas entidades completamente distintas que a guerra unira em conflito e que agora se associavam"[1069]. O poeta informa ainda que a pretensão romana não era a de dominar, mas a de propagar o sistema romano de alianças, ou seja, o *modus operandi* definidor de sua forma de governo, de seu povo[1070] e de sua legislação.

Essa concepção romana de lei como relação possui estreita relação com o modo bastante original dos romanos entenderem o *locus* da autoridade e, segundo Arendt, essa será a

---

[1066] SR, p. 241-242; OR, p. 186.
[1067] SR, p. 242; OR, p. 187.
[1068] SR, p. 243; OR, p. 187.
[1069] SR, p. 243; OR, p. 187.
[1070] "O próprio povo de Roma, o *populus romanus*, devia sua existência a essa associação nascida da guerra, isto é, a aliança entre patrícios e plebeus, cuja guerra civil interna foi concluída com as famosas leis das Doze Tábuas" (SR, p. 243; OR, p. 188).

concepção decisiva no arranjo institucional proposto na república estadunidense. A autoridade na Roma antiga também se definia por seu grau de relação, mas neste caso não a relação entre os cidadãos e seus contemporâneos, mas sim a relação com o passado, com a fundação: "Por meio dos senadores romanos, os fundadores da cidade de Roma se faziam presentes, e presente com eles o espírito da fundação, o início, o *principium* e o princípio, daquelas *resgestae* de que veio a se formar a história do povo de Roma"[1071]. Autoridade, *auctoritas,* derivava da raiz etimológica de *augere*, aumentar e crescer, e assim ela passava a depender da vitalidade do espírito da fundação, em virtude da qual era possível aumentar, crescer e alargar as fundações. Os reesposáveis por viabilizar a efetividade dessa vitalidade eram aqueles que cronologicamente estariam mais próximos do evento fundante, os senadores.

A legitimidade das leis estava subordinada a esse tipo de autoridade, ou seja, à capacidade de conservação de uma continuidade ininterrupta desse aumento e sua autoridade intrínseca que se personificava no Senado, guardião da Tradição. Conforme Arendt explicita, "manter-se nessa linha ininterrupta de sucessores significava, em Roma, estar na autoridade, e permanecer ligado ao início dos ancestrais com piedosa rememoração e conservação significava ter *pietas* romana, ser 'religioso' ou estar 'religado' aos próprios inícios"[1072]. Conservar e/ou fundar novos estados era, portanto, a atividade por meio da qual se exercia a mais alta virtude política para esse povo e a tarefa de legislar estava subordinada a esses princípios.

O papel que a *auctoritas* exercia na sociedade romana, a saber, unir mudança e permanência[1073], desempenha um papel crucial no imaginário republicano dos revolucionários, mas também no imaginário republicano de Hannah Arendt. O conceito romano de autoridade sugere que do ato de fundação se desenrola a própria estabilidade e permanência do corpo político e suas leis, "[...] e neste contexto a autoridade não é senão uma espécie de 'aumento' necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças continuam ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas aumentam e ampliam"[1074], inclusive as leis. A absorção desse princípio pelos revolucionários americanos será de grande valia para o desenvolvimento da

[1071] SR, p. 258; OR, p. 200-201.
[1072] SR, p. 258; OR, p. 201. Arendt afirma ainda sobre essa coincidência entre criar e preservar "[...] encontra uma boa ilustração na palavra latina para "fundar", que é *condere*, derivada de um antigo deus rupestre latino chamado Conditor, cuja principal função era presidir ao crescimento e à colheita; evidentemente, era fundador e preservador ao mesmo tempo" (SR, p. 260; OR, p. 203).
[1073] "Em virtude da *auctoritas*, a permanência e a mudança estavam unidas, e por isso, para o bem e para o mal, a mudança ao longo de toda a história romana só podia significar o crescimento e o alargamento do antigo" (SR, p. 259; OR, p. 201).
[1074] SR, p. 260; OR, p. 202.

ideia de que a lei fundamental do corpo político, sua Constituição, sobrevive na medida em que se emenda[1075].

Antes de tratarmos dessas apropriações e de como essas concepções foram percebidas pelos revolucionários e fundadores da república norte-americana convém acompanharmos a resposta de Arendt sobre de onde teria surgido essa dimensão transcendental ligada à lei e à necessidade do legislador imortal, já que, como vimos, essa ideia não encontra amparo nem na concepção de lei como *lex* e nem naquela de *nomos*.

Para enfrentar esse tema Arendt retorna à concepção hebraica de lei como mandamento divino. Conforme a concepção hebraico-cristã se difundia, a própria noção de lei foi ganhando novos contornos e as legislações passaram a ser entendidas como mandamentos, "[...] eram concebidas de acordo com a voz de Deus, que diz aos homens: Não farás. É evidente que tais mandamentos não poderiam obrigar sem uma sanção superior, religiosa"[1076]. Essa concepção de lei como mandamento prescinde do consentimento e dos acordos mútuos e para Arendt é esse o principal fator que a faz depender de uma fonte transcendente de autoridade capaz de lhe conferir legitimidade. A ideia hebraica de lei como um mandamento em relação aos quais os seres humanos devem obediência requer necessariamente uma origem que deve estar além do poder humano.

Segundo Arendt, é tomando o modelo hebraico como paradigma que a humanidade concebeu a quintessência de todas as leis, isto é, lei requer obediência. Isso condiciona inclusive o modo dos americanos entenderem a lei, tanto que em seus discursos demonstravam entender que "para ser uma fonte de autoridade e conferir validade a leis feitas pelo homem, era preciso acrescentar à 'lei da natureza', como fez Jefferson, o 'Deus da natureza' [...]"[1077] de modo que fazia pouca diferença se nesse caso o transcendente em questão regulava a vida pela voz da consciência ou pela luz da razão.

É simbólico o fato de que a partir da Revolução Americana todas as constituições dos estados faziam menção explícita a um futuro estado de recompensas e castigos típicos do sistema religioso. Contudo, para Arendt, "certamente não foi o fervor religioso, e sim as apreensões estritamente políticas quanto aos enormes riscos inerentes à esfera secular dos

---

[1075] Arendt considera bastante positiva a inovação norte-americana de emendar a Constituição. Apesar de não abordar especificamente o debate entre Federalistas e Antifederalistas, é importante notar que "[...] a distinção peculiar e o princípio animador da ideia da emenda resultaram da pressão direta do programa antifederalista e de seu interesse em preservar os espaços de liberdade política" (STARLING, op. cit., p. 303), o que não deixa de chamar atenção para as afinidades entre as preocupações de Arendt e desse grupo com o possível centralismo da União.

[1076] SR, p. 245; OR, p. 189.

[1077] SR, p. 246; OR, p. 190.

assuntos humanos que os levaram a recorrer ao único elemento religioso tradicional dotado de indubitável utilidade política [...]"[1078]. O recuso ao transcendente e a expedientes já conhecidos da tradição é também fruto da ausência de desenvolvimento de um novo vocabulário correspondente às experiências do Novo Mundo, de modo que não foram desenvolvidos os elementos para que se evitasse o problema do absoluto. Para Arendt, mesmo que nenhuma das instituições e corpos instituídos do país remontasse à evolução factual do absolutismo, "se a essência da lei secular era um mandamento, fazia-se necessária uma divindade – não a natureza, mas o Deus da natureza; não a razão, mas uma razão divinamente informada – para lhe conferir validade"[1079].

A concepção transcendental da legislação ou da fonte de autoridade influenciou bastante a mentalidade dos revolucionários, que, mesmo vivendo em uma era secular, ainda usam expressões deístas em seus textos, como é o caso da Declaração de Independência[1080]. Contudo, os debates constitucionais americanos e mesmo o produto desses debates, a nova Constituição, não deixam de fornecer elementos que Arendt considera bastante originais para pensarmos a questão da autoridade em corpos políticos seculares. Como veremos no tópico a seguir, Arendt oferecerá uma leitura muito própria da constituição americana de modo que dela também poderemos extrair elementos que compõem o vocabulário que a autora pretende inaugurar, e que podem servir para a elaboração de uma ideia de institucionalidade compatível com o republicanismo da autora.

4.2.2.2 Um "tipo ideal"

A leitura que Arendt realiza da Constituição Americana, assim como muitos outros pontos de sua teoria, é bastante singular e por isso mesmo já foi objeto de muitos questionamentos acerca da exatidão de sua interpretação[1081]. Já em 74 no congresso realizado

---

[1078] SR, p. 247; OR, p. 191. Sobre esse aspecto político da crença no inferno conferir o primeiro capítulo.

[1079] SR, p. 252; OR, p. 195.

[1080] Em seus termos: "Finalmente, e talvez seja o mais importante para o futuro da república americana, o preâmbulo da Declaração de Independência traz mais uma frase, além do apelo ao "Deus da natureza", que remete a uma fonte transcendente de autoridade para as leis do novo corpo político, e essa frase não destoa das crenças deístas dos fundadores nem do espírito do iluminismo oitocentista. As famosas palavras de Jefferson "Consideramos estas verdades auto evidentes" somam de uma maneira historicamente única à base de acordo entre os que se lançaram à revolução, um acordo necessariamente relativo porque relacionava os homens que entraram em acordo, e um absoluto, a saber, uma verdade que não precisa de acordo, pois, devido à sua auto evidência, ela coage sem precisar de uma demonstração argumentativa ou de uma persuasão política" (SR, p. 248; OR, p. 192). E ainda: "Não foi somente a razão que Jefferson promoveu ao nível de "lei superior" que conferiria validade tanto à nova lei da terra quanto às velhas leis da moral; era uma razão divinamente informada, a "luz da razão", como gostavam de dizer na época, e suas verdades também iluminavam a consciência dos homens, para que fossem receptivos a uma voz interior que ainda era a voz de Deus e respondessem "Sim" sempre que a voz da consciência lhes dissesse "Farás" e, mais importante, "Não farás"" (SR, p. 250; OR, p. 194).

[1081] Arato e Cohen, por exemplo, acreditam que a leitura "idealizada" que Arendt realiza da Constituição americana a impediu de perceber os limites dela em relação à percepção do modo como o presidencialismo viria a desequilibrar o jogo democrático da república americana. Os autores afirmam que: "Hoje, a existência de um

em sua homenagem no Canadá Arendt foi interpelada por Ed Weissman[1082] sobre essa sua interpretação da Constituição americana. Nessa ocasião Arendt nos fornece o esclarecimento que, apesar de não revelar nenhuma grande novidade sobre o modo arendtiano de pensar, é, ao nosso modo de ver, crucial para entendermos suas análises sobre a própria revolução americana. Arendt descreve nos seguintes termos o modo como tratou a constituição americana:

> Bem, claro que eu fiz algo como o que Montesquieu fez com a Constituição britânica, na medida em que eu construí certo tipo ideal a partir da Constituição americana. Tentei respaldá-lo um pouco melhor do que o Montesquieu com fatos históricos pelo simples motivo de que não pertenço à aristocracia e, portanto, não desfruto daquela abençoada preguiça que é uma das principais características dos escritos de Montesquieu. [...] De alguma forma, todos nós construímos o que Max Weber chamou de "tipo ideal". Ou seja, avaliamos certo conjunto de fatos históricos e de discursos, e assim por diante, até que se forme um tipo de regra consistente.[1083]

Dentro desse quadro "normativo" que Arendt mobiliza instrumentalizando a experiência constitucional americana o essencial em nossa *démarche* é a centralidade que ela confere ao processo de institucionalização dos espaços de participação e no arranjo institucional proposto para dar conta dos conceitos de poder e autoridade nascidos do acontecimento revolucionário. Em *Sobre a violência* Arendt afirma que "todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder. Elas se petrificam e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las"[1084]. Nos parece possível tratar essa ideia como um fio condutor da avaliação de Arendt em relação à democracia contemporânea.

---

regime de emergência americano com poderes presidenciais em seu centro (como Clinton Rossiter já demonstrou conclusivamente) e vinculados a reivindicações de soberania é dificilmente negável. Esta foi a segunda dimensão da soberania que escapou à Arendt, relacionada a poderes estatais ou governamentais extraordinários fora da lei e da Constituição" (ARATO; COHEN, op. cit., p. 149, tradução nossa). Christodoulidis e Schaap, a seu turno, atribuem os limites da visão de Arendt sobre a Constituição graças ao que eles chamam de "disjunção fundadora", a saber, a distinção entre social e político. Segundo esses autores é isso que faz com que Arendt confira primazia à versão americana do constitucionalismo em detrimento da versão francesa (Cf. CHRISTODOULIDIS, Emílios; SCHAAP, Andrew. Arendt's Constitutional Question. In: GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Christopher. **Hannah Arendt and the Law.** Oxford; Portland: Hart Publishing, 2012, p. 102). Estes teóricos acreditam que ao privilegiar o modelo americano pautando na distinção fundamental entre o social e o político, Arendt, portanto, "[...] efetivamente doméstica o agonismo que ela valoriza, esvaziando qualquer potencial transformador que ele poderia prometer. Arendt oferece uma imagem poderosa do poder constituinte como relacionado não apenas ao ato de constituir as leis do governo, mas também à constituição do comum, à revelação de um mundo comum" (Ibid., p. 108). Reiteradamente manifestamos nossa discordância em relação a essa perspectiva de uma Arendt "agonística" e, como demonstraremos, a crítica destes teóricos não encontra eco na obra de Arendt, principalmente se levarmos em conta as críticas de Arendt às falhas da revolução americana.

[1082] "Parece-me que em alguns pontos você entendeu mal a Constituição americana, exatamente do modo que Montesquieu estendeu mal a Constituição britânica" (PSC, p. 522; TWB, p. 466).

[1083] PSC, p. 523; TWB, p. 466-467. Sobre o fato de Arendt utilizar a noção weberiana de "tipo ideal" vale a pena tomar como referência as considerações que a autora faz disso em *A vida do espírito*. Enquanto buscava um modelo de pensador não profissional Arendt reconhece que idealizar tipos a partir de figuras e acontecimentos históricos significa deliberadamente modificar o personagem ignorando alguns elementos e ressaltando outros. A construção de "tipos ideais" não parte do nada, mas também não pode ser tomada como descrição completa da personalidade histórica (Cf. VE, p. 189-191; LM, p. 167-169).

[1084] SV, p. 57; OV, p. 39. "É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio é apenas a continuação do consentimento que deu origem às leis" (SV, p. 57; OV, p. 40). Wolfgan Heuer fala de um

O primeiro elemento do empreendimento norte-americano que chama atenção de Arendt está situado na capacidade de fornecerem uma solução para que as futuras gerações pudessem participar do mesmo espírito político que inspirou a criação da Constituição. Arendt registra que Jefferson é quem melhor representa a oposição contra uma opinião corrente à época que via as constituições "[...] com uma reverência que beira a veneração e as consideram como a arca da aliança, sagrada demais para ser tocada"[1085]. Para este "pai fundador" a ação não se reduziria à rebelião, mas era principalmente expressão da capacidade humana de fundar de novo. Em face dessa realidade ele oferece uma solução que Arendt parece não ser totalmente adepta. A pensadora descreve essa proposta da seguinte maneira:

> [...] ele propôs prover na própria Constituição "sua revisão em períodos determinados" que correspondiam aproximadamente ao decurso de uma geração. Sua justificativa - cada nova geração tem "o direito de escolher por si a forma de governo que acredita mais adequada para promover sua felicidade" - soa mirabolante demais (sobretudo se considerarmos os índices de mortalidade da época, que mostravam "uma nova maioria" a cada dezenove anos) para ser levada a sério; além disso, é bastante improvável que justamente Jefferson, entre todos eles, fosse conceder às gerações futuras o direito de estabelecer formas não republicanas de governo. O que ele tinha em mente não era nenhuma mudança efetiva da forma de governo, nem mesmo um dispositivo constitucional para transmitir a Constituição [...].[1086]

Jefferson tinha em mente apenas o direito de cada geração de participar dos assuntos do governo. A partir das ressalvas que Arendt faz a essa proposta Waldron conclui que para ela a autoridade está ligada tanto à capacidade de receber melhorias quanto de conservar-se. Nas palavras desse comentador, "respeitar uma Constituição estabelecida não significa tratá-la como sacrossanta e imutável, mas sim como objeto de mudança e ampliação, mais do que simplesmente ter a pretensão de *começar novamente* cada vez que supomos ter acumulado mais sabedoria que nossos ancestrais"[1087]. Para usar os termos que a pensadora emprega ao descrever a proposta de Jefferson, é como se Arendt dissesse que a autoridade da Constituição decorre de sua capacidade de prover "[...] uma réplica exata de todo o processo de ação que havia acompanhado o curso da revolução [...]"[1088], e isso tendo em mente que na fase em que a proposta é elaborada Jefferson já fala de revolução como elaboração da Constituição e o

princípio de sustentabilidade como um dos elementos da política em Arendt. Para esse autor, "é importante entender o princípio da sustentabilidade não apenas na relação da política com a natureza, mas também da política consigo mesma. A política é sustentável quando fortalece suas instituições republicanas e princípios, como democracia, participação, Estado de Direito e soberania compartilhada na forma de separação de poderes e federalismo" (HEUER, Wolfgang R. **Cosmos and Republic:** Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics. Bielefeld: Transcript Publishing, 2023, p. 9, tradução nossa).

[1085] SR, p. 295; OR, p. 233.

[1086] SR, p. 296; OR, p. 234.

[1087] WALDRON, 2000, p. 213, tradução nossa, grifos no original.

[1088] SR, p. 297; OR, p. 235.

estabelecimento de um novo governo. Isto é, o processo constitucional diz respeito àquelas atividades que constituíam por si mesmas o espaço da liberdade.

Contudo, a formulação sobre a autoridade que Arendt realiza já é um esforço posterior à própria experiência da revolução, o que significa que pode ser interessante perceber que a compreensão da autoridade pelos revolucionários ainda estava marcada pelo "incômodo problema de um absoluto"[1089] tão caro à tradição. Os revolucionários e os espectadores da revolução continuaram ligados ao quadro conceitual e intelectual da tradição europeia, e para eles era difícil formular em termos teóricos a experiência colonial das promessas mútuas. Essa influência da tradição não se deve ao fato deles recorrerem à antiguidade, posto que "os homens das revoluções tinham orgulho de ser 'esclarecidos', de ser intelectualmente livres em relação à tradição [...]"[1090] e recorriam à tradição apenas em busca de captar alguma dimensão do fenômeno que não fora transmitida pela tradição. Seu modelo teórico era a Roma antiga, e por isso mesmo o ato da fundação adquiriu uma centralidade.

A Constituição era produto da *constitutio libertatis* que ocupava centralidade no significado político da revolução para os americanos. Isso significava que, como Arendt afirmou ao parafrasear Bagehot, "[...] a Constituição fortalece o governo americano "com a força da religião", com a ressalva de que a força com que o povo americano se ligava à sua Constituição não era a fé cristã num Deus revelado, nem a obediência hebraica ao Criador que também era o Legislador do universo"[1091]. Aqui mais uma vez Arendt está entendendo a atitude religiosa dos americanos em relação à sua Constituição no sentido romano original de *religare*, ou seja, ligar-se de volta a um início.

Junto a essa "veneração" da Constituição, o sucesso dos fundadores americanos na empreitada rumo à fundação de um novo corpo político com estabilidade suficiente para sobreviver às investidas dos séculos seguintes deve-se também ao fato de que se reconheceu que a autoridade do novo corpo político já estava contida nos princípios inerentes à fundação.

[1089] SR, p. 251; OR, p. 195. A presença no absoluto nesse acontecimento é descrita por Arendt nos seguintes termos: "Quanto ao Velho Mundo, mencionamos a continuidade de uma tradição que parece nos conduzir diretamente aos últimos séculos do Império Romano e aos primeiros séculos do cristianismo, quando, depois que "o Verbo se tornou carne", a encarnação de um absoluto divino na terra foi representada inicialmente pelos vigários do próprio Cristo, pelo bispo e pelo papa, aos quais se sucederam os reis que invocavam direitos divinos para a realeza, até que pôr fim à monarquia absoluta se sucedeu a soberania não menos absoluta da nação. Os colonizadores do Novo Mundo haviam escapado ao peso e à carga dessa tradição não quando cruzaram o Atlântico, mas quando, sob a pressão das circunstâncias [...], haviam se constituído em "corpos políticos civis", obrigando-se mutuamente num empreendimento para o qual não existia nenhuma outra obrigação, e assim criaram um novo início em pleno centro da história da humanidade ocidental. [...] Ao mesmo tempo, porém, e mais importante em nosso contexto, a América foi poupada da mais barata e mais perigosa fisionomia que o absoluto assumiu na esfera política, a fisionomia da nação" (SR, p. 251; OR, p. 195).

[1090] SR, p. 254; OR, p. 197.

[1091] SR, p. 255; OR, p. 198.

E mais, "essa autoridade, sem dúvida, é completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções procuravam tão desesperadamente introduzir como fonte de validade de suas leis e manancial de legitimidade do novo governo"[1092]. Mesmo sem terem plena consciência das inovações, Arendt acredita que a própria experiência em si mesma já carregava os remédios para os dilemas que a tradição impôs à fundação dos novos corpos políticos.

O próprio fato dos sujeitos da revolução americana se verem como "fundadores" já é para Hannah Arendt um sinal de que eles haviam descoberto que "o poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas; o que ele necessita é de legitimidade"[1093]. A distinção entre justificação e legitimidade é que esta última se fundamenta num apelo ao passado, enquanto a primeira se relaciona com um fim que está no futuro. Além disso, a alcunha de "fundadores" também manifesta a compreensão dos revolucionários de que é do ato de fundação em si, e não de um Legislador Imortal ou verdades auto evidentes ou qualquer outra fonte transcendente e supra terrena, que deriva a autoridade do novo corpo político para modificar-se ao longo do tempo sem se destruir. Dessa inspiração romana para o conceito de autoridade também decorre um arranjo institucional inspirado na Roma antiga, mas aperfeiçoado conforme as necessidades da nova república. Veremos a seguir como esses conceitos romanos ganharam outras expressões institucionais na América.

4.2.2.3 Instituições e princípios

Como dissemos anteriormente, na análise de Arendt a autoridade na concepção romana não estava posta nas leis e a validade destas não derivava de uma autoridade superior a elas. Autoridade e validade podiam ser conhecidas porque estavam incorporadas em instituições políticas, mais especificamente no Senado romano, conforme atesta o antiguíssimo princípio romano *potestas in populo*, mas *auctoritas in senatu*[1094]. Arendt vê como bastante revelador o fato de que a câmara alta da república americana tenha recebido o nome dessa instituição exemplar do espírito da Roma antiga.

Contudo, não se trata de mera repetição do arranjo institucional romano. Como Arendt observa, além da repetição do nome e da inspiração nos conceitos romanos de autoridade e poder, no caso americano ocorreu uma mudança do *lócus* da autoridade, passando do Senado

[1092] SR, p. 256; OR, p. 199.
[1093] SV, p. 69; OV, p. 52.
[1094] "Eles sabiam que o princípio do *potestas in populo* só é capaz de inspirar uma forma de governo se se acrescentar, como fizeram os romanos, que *auctoritas in senatu*, a autoridade reside no Senado, de forma que o governo em si consiste em poder e autoridade, ou, como diziam os romanos, *senatus populusque Romanus*" (SR, p. 232; OR, p. 178).

para a esfera judiciária do governo. Arendt comenta essas diferenças e semelhanças entre Roma e Estados Unidos da América nos seguintes termos:

> [...] o que continuou próximo ao espírito romano foi que julgaram necessário e criaram uma instituição concreta que, distinguindo-se claramente dos poderes do legislativo e do executivo, era especificamente destinada aos fins da autoridade. Foi precisamente no uso incorreto da palavra "senado", ou melhor, na relutância em conferir autoridade a um ramo da legislatura, que os Pais Fundadores mostraram quão bem tinham entendido a distinção romana entre poder e autoridade. [...] Em outras palavras, sua própria autoridade [do judiciário] o fazia inapto para o poder, assim como, inversamente, o próprio poder da legislatura fazia o Senado inapto para exercer a autoridade.[1095]

Arendt aponta aqui de maneira elogiosa para aquilo que estamos chamando neste trabalho de um processo de institucionalização dos princípios que regem o corpo político. A Suprema Corte, órgão máximo do judiciário seria uma instituição encarregada de ligar a comunidade política ao passado fundacional[1096], isto é, encarnaria o princípio religioso da institucionalidade republicana. Falamos do princípio religioso[1097] no sentido romano do termo especialmente porque não se trata de apenas recordar no sentido cronológico, mas principalmente existencial, ou seja, instigar a manifestação dos princípios que deram lugar à constituição de seu poder.

Quando falamos da manifestação dos princípios é exatamente para nos distinguirmos da interpretação de Hugo Prado que afirma que "[...] se em Roma a função da autoridade era política, a função da autoridade na república americana é legal, consiste na atividade de interpretação da lei"[1098]. Entendemos que a autoridade, como entendida por Arendt, retém ainda seu caráter político, de modo que apesar de estarmos falando de uma instituição legal com função jurídica, seus efeitos e sua atuação também se dão no campo da política. Isso nos parece plausível uma vez que formos capazes de compreender a função intermediária que toda instituição parece exercer no corpo político graças ao fato de que sua institucionalidade é reificação de princípios políticos.

Há um rico debate sobre o papel que Arendt atribui à Suprema Corte nesse novo arranjo republicano. Érika Torres[1099], por exemplo, se debruça sobre os modos como na atual doutrina jurídica se entende o papel da interpretação constitucional que deve ser realizada pelo poder judiciário. A fim de dizer algo sobre o tipo de interpretação, algo que Arendt não especifica,

---

[1095] SR, p. 257, acréscimo nosso; OR, p. 200, acréscimo nosso.
[1096] Cf. TORRES, op. cit., 2020, p. 97; WALDRON, op. cit., 2000, p. 212-213.
[1097] Hugo Prado (Cf. PRADO, op. cit., p. 112-113), preferiu chamar esse princípio de "memória constitucional". Apesar de também acharmos essa designação adequada, optamos por falar de religioso no sentido romano especialmente porque o *religare* comporta com maior precisão a ideia de um elo atitudinal com o passado.
[1098] PRADO, op. cit., p. 173.
[1099] Cf. TORRES, op. cit., 2020, p. 101ss.

esta intérprete seleciona as correntes do originalismo e do formalismo jurídico para elucidar que nenhuma das duas são condizentes com a ideia arendtiana. O originalismo promove uma concepção conservadora da Constituição, uma vez que "sua intenção é promover uma teoria da "intenção original" que mantenha o direito constitucional fora da política, proteger o *rule of law* produto da soberania que parte do povo e garantir a preservação da Constituição como um documento fixo, inalterável e com significado legal vinculante"[1100]. O formalismo jurídico, por sua vez, postula "a ideia de que o Direito é um sistema completo e coerente capaz de resposta correta; a abordagem de que apenas os legisladores e não os tribunais podem criar Direito"[1101], e ainda defende que o Direito tem ou deveria ter um caráter estático, assumindo que o 'verdadeiro Direito' consiste em regras e recopilações jurisprudenciais. Este arrazoado que Torres realiza nos serve para reafirmar mais uma vez a originalidade da função institucional que Arendt atribui à Suprema Corte.

Arendt considera adequada a definição de Woodrow Wilson da Suprema Corte como uma espécie de Assembleia Constituinte em sessão contínua[1102]. A permanência no cargo e a falta de poder, elementos que eram vinculados ao *lócus* da autoridade na república romana, servem para indicar que a corte máxima do sistema judiciário americano é a nova sede da autoridade. Arendt usa o modelo romano como "gabarito" para esquadrinhar o arranjo institucional americano, e assume pessoalmente tratar de pensar sobre o êxito da revolução americana em termos do "espírito romano"[1103]. Isso contudo não significa fechar os olhos para as novidades da modernidade, mas ao contrário, dar maior nitidez às mesmas.

Se a criação de uma instituição como a Suprema Corte nos diz algo sobre a ideia de autoridade que emerge do acontecimento que foi a revolução americana, também a novidade do Senado tem algo a dizer sobre a própria noção de poder em questão, afinal de contas, este em nada se assemelha ao Senado romano. Arendt relaciona a versão americana do Senado com uma desconfiança dos "pais fundadores" com o regime democrático e sua típica instabilidade[1104]. Contudo, para além desse aspecto da instabilidade, o que Arendt destaca dessa

---

[1100] TORRES, op. cit., 2020, p. 102, tradução nossa.
[1101] TORRES, op. cit., 2020, p. 104, tradução nossa.
[1102] Cf. SR, p. 258; OR, p. 198. Arendt reforça essa ideia com o seguinte argumento: "E podemos nos sentirmos tentados inclusive a predizer que a autoridade da república continuará incólume e segura enquanto o ato em si, o início como tal, for rememorado sempre que surgirem questões constitucionais no sentido mais estrito da palavra" (SR, p. 262; OR, p. 204).
[1103] SR, p. 260; OR, p. 203.
[1104] "Mesmo os conhecidos argumentos dos Pais Fundadores contra o governo democrático quase nem mencionam seu caráter igualitário; a objeção a ele era que a história e a teoria antigas tinham demonstrado a natureza "turbulenta", a instabilidade da democracia - as democracias "têm sido em geral tão efêmeras na vida quão violentas na morte" - e a volubilidade de seus cidadãos, a falta de espírito público e a tendência de serem levados pela opinião pública e pelos sentimentos de massa" (SR, p. 285-286; OR, p. 225).

instituição é seu elo com o problema da opinião pública, isto é, com a percepção dos revolucionários da incompatibilidade decisiva entre o domínio de uma "opinião pública" unânime e a liberdade de opinião.

Vimos no primeiro capítulo o quanto Arendt supervaloriza a crítica platônica à opinião a fim de demarcar sua diferença em relação à tradição e seus preconceitos para com o campo da política. No debate com Platão Arendt reabilita a opinião (*doxa*) em face da "tirania da verdade". Em *Sobre a revolução* o tema da opinião aparece ligado à discussão do tipo de institucionalidade que emerge num corpo político republicano, e a pensadora agora defende a opinião daqueles malefícios da "opinião pública". Arendt apresenta da seguinte maneira o problema do domínio da opinião pública:

> [...] a opinião pública, devido à sua própria unanimidade, provoca uma oposição também unânime e desse modo mata as verdadeiras opiniões por toda parte. É por isso que os Pais Fundadores tendiam a equiparar o governo baseado na opinião pública e a tirania; para eles, a democracia nesta acepção não passava de uma nova forma de despotismo. Assim, se abominavam a democracia, não era tanto pelo velho medo da licenciosidade ou da possibilidade de lutas de facção, e sim pelo receio quanto à instabilidade básica de um governo esvaziado de espírito público e dominado por "paixões" unânimes. A instituição originalmente concebida para prevenir o domínio da opinião pública ou da democracia era o Senado. À diferença do controle judiciário, usualmente entendido como "a única contribuição da América à ciência do governo", é mais difícil identificar a novidade e originalidade do Senado americano [...].[1105]

Arendt quer defender a possibilidade de que toda opinião possa ser cultivada e manifestada no e através do espaço público. A formação das opiniões pessoais depende do contato com a multiplicidade de opiniões, de modo que a preponderância de uma chamada "opinião pública" pode funcionar na modernidade como substitutivo da função de silenciamento da política que a ideia de verdade assumia na filosofia de Platão.

O fato de a pensadora resgatar o tema e agora, na trilha dos revolucionários, associá-lo às formas de governo e instituições correspondentes, nos indica a pertinência de pensarmos os conceitos chaves de sua filosofia como inspirações "principiológicas" para a produção de novas formas de institucionalidades. Na passagem acima Arendt reconhece também o desafio de pensar a originalidade da própria instituição que se ligava ao tema da opinião, em outros termos,

---

[1105] SR, p. 287; OR, p. 226. Heloísa Starling afirma que "No imaginário político do século XVIII, havia uma frequente associação entre as ideias de república e democracia: ambas eram ideias arregimentadoras – consideradas, por isso mesmo suspeitas e perigosas – que favoreciam o tema da insurreição, encarnavam o combate ao tirano e a uma velha ordem monárquica repleta de instituições corrompidas e desencadeavam as energias cívicas de uma população ávida e impaciente por igualdade política e participação na condução dos negócios públicos. Democracia, porém, além de suspeita, era também uma ideia inquietante, invariavelmente associada a excessos e carregadas de características negativas – evocava anarquia, desordens, tumulto social, governo de vadios e tirania de muitos" (STARLING, op. cit., p. 293).

tratar sobre o desafiador processo de trazer para superfície os princípios republicanos que estiveram presentes na conformação da instituição em questão.

Como bem observa Waldron, a função que o Senado americano desempenharia no novo corpo político é fruto da necessidade republicana de estabelecerem mecanismos de freio ao domínio da opinião pública. A fim de que a política possa chegar à produção de pactos e acordos mútuos efetivos é preciso que as diferentes opiniões possam unir-se sem eliminar as diferenças. Para este intérprete isso ocorreria mediante a produção de "[...] decisões através do que Arendt chama de 'os cansativos e prolongados processos de persuasão, negociação e conciliação'. Isso só pode acontecer se existir uma estrutura onde a contribuição de cada pessoa ocorra e se relacione com a contribuição de cada um dos outros"[1106]. Waldron estabelece que dois aspectos dessa discussão são importantes: (i) a existência de regras básicas no processo político – convenções que determinam a dinâmica interna dos espaços de debate, como aquelas que garantem o direito de ser ouvido e a obrigação de ouvir; (ii) a questão do voto – Arendt aceita a deliberação pela maioria como instrumento da política, porém, destaca que essa decisão deve estar de acordo com uma legítima troca de opiniões e não com uma regra da maioria: a maioria, depois que a decisão foi tomada, passa a liquidar politicamente e, em casos extremos, fisicamente, a minoria opositora.

O Senado seria, portanto, o "[...] o grande purificador tanto dos interesses quanto das opiniões [...]"[1107]. Em face da infinita variedade que surge da diversidade de opiniões que aparecem todas as vezes em que os seres humanos podem se comunicar livremente em público, um ser humano sozinho não é capaz de filtrar as opiniões, mas um conjunto de seres humanos escolhidos para isso sim. Segundo Arendt, a opinião foi descoberta pelas duas revoluções, a americana e a francesa, mas "[...] apenas a primeira - e isso mostra uma vez mais o alto nível de sua criatividade política - soube construir uma instituição duradoura para a formação das posições públicas dentro da própria estrutura da república"[1108]. Arendt equipara a novidade do Senado à descoberta americana do controle judiciário, e descreve as duas instituições

---

[1106] WALDRON, op. cit., 2000, p. 2010, tradução nossa.

[1107] SR, p. 288; OR, p. 227. Arendt mobiliza com frequência em *Sobre a revolução* a distinção entre opinião e interesse. No entanto, não nos deteremos em analisar tal recurso conceitual de seu pensamento, bastando apenas registrar aquilo que ela mesma diz sobre tal distinção: "O interesse e a opinião são fenômenos políticos totalmente diversos. Em termos políticos, os interesses são cabíveis apenas enquanto interesses de grupo, e para a purificação desses interesses de grupo; aparentemente basta que sejam representados de maneira que seu caráter parcial fique resguardado em todas as circunstâncias, mesmo quando o interesse de um grupo vem a ser o interesse da maioria. As opiniões, ao contrário, nunca pertencem a grupos, e sim apenas a indivíduos, que "exercem sua razão com serenidade e liberdade", e nenhuma multidão, seja a multidão de uma parte ou de toda a sociedade, jamais será capaz de formar uma opinião" (SR, p. 288; OR, p. 227).

[1108] SR, p. 289; OR, p. 228.

duradouras, uma para a opinião e outra para o julgamento, como conquistas dos pais fundadores.

Através das conquistas da revolução americana, segundo a pensadora, os revolucionários "[...] ultrapassaram o próprio quadro conceitual, que, evidentemente, era anterior à revolução; assim, eles reagiram ao horizonte de experiências mais amplo que o acontecimento em si lhes abrira"[1109]. Dessas últimas passagens que mencionamos é importante fazer notar que Arendt associa as instituições americanas à própria experiência revolucionária vivida ali, ou seja, para além dos casos concretos de instituições elogiadas pela autora é preciso ter em mente que não se trata nunca de prescrever modelos, mas de advogar pela capacidade de fazer surgir o novo também no campo da institucionalidade.

Os revolucionários americanos conseguiram ir além do quadro conceitual graças a seu desejo de assegurar a durabilidade para a novidade recém fundada, o ímpeto de "[...] estabilizar todos os fatores da vida política dentro de uma 'instituição duradoura'"[1110]. Nesse quadro experiencial o pais fundadores redescobriram a opinião e o julgamento como faculdades da razão, e mais importante ainda, perceberam tal como Arendt[1111] que essas eram as faculdades mais importantes em termos políticos.

Arendt entende a Constituição como resultado de um conjunto deliberado de opções dos revolucionários, "a verdadeira culminação desse processo revolucionário"[1112], e não como um produto da contrarrevolução. Esse esclarecimento nos parece importante especialmente porque nos coloca diante do fato de que a estabilidade não pode ser entendida como antagônica à espontaneidade que inicia a revolução. Arendt afirma inclusive que "[...] não existem coisas mais fúteis no mundo do que uma rebelião e uma libertação, se não vierem acompanhadas pela constituição da liberdade recém-conquistada"[1113]. Foi exatamente por entenderem os debates da Constituição como prolongamento do próprio ato da revolução que foram capazes de reificar os princípios revolucionários em duas instituições dedicadas às faculdades da razão de maior proeminência política, opinião e juízo.

A ambiguidade da própria palavra "constituição" é reflexo desse entendimento extensivo da revolução. Para os revolucionários a constituição designa tanto o ato de constituir quanto a lei ou as regras de governo que são "constituídas" e encarnadas em documentos

[1109] SR, p. 290; OR, p. 228-229.
[1110] SR, p. 291; OR, p. 229.
[1111] Cf. SR, p. 290; OR, p. 228.
[1112] SR, p. 190; OR, p. 141.
[1113] SR, p. 190; OR, p. 141.

escritos ou instituições[1114]. Arendt recorre à definição de Thomas Paine para elucidar a importância da constituição para os americanos "uma Constituição não é o ato de um governo, e sim de um povo constituindo um governo"[1115], e como tal, seu conteúdo concreto não era apenas a salvaguarda de liberdades civis, mas o estabelecimento de um novo sistema de poder.

Os arroubos franceses e subsequentes exageros na elaboração de constituições que não conseguiam lograr êxito[1116] resultaram na perda do sentido prático da criação de uma Constituição, de modo que a própria ideia veio a associar-se a uma falta de coerência com a realidade reduzindo-se a legalismos e formalidades. Elaborar uma Constituição passou a ser fruto do trabalho de especialistas. Para Arendt, "ainda hoje estamos sob o efeito desse desenvolvimento histórico e, assim, talvez tenhamos dificuldade em entender que, de um lado, a revolução e, de outro, a Constituição e a fundação são como conjunções relativas"[1117]. Diferentemente da Constituição por meio da qual o povo constitui um governo, a Constituição como ato de governo não goza da autoridade necessária para estabelecer vínculos duradouros. Arendt assente à afirmação de John Adams de que "uma Constituição é um padrão, um pilar e um vínculo, quando é entendida, aprovada e amada. Mas, sem esse entendimento e esse apego, seria igual a um papagaio de papel ou a um balão, solto no ar"[1118].

O pano de fundo das inovações americanas era a própria nova concepção de poder que eles haviam experimentado através das práticas de associação. Após a abolição da autoridade e do poder da coroa e do Parlamento fazia-se necessário a criação de novos centros de poder não para salvaguardar liberdades civis, mas para a constituição da liberdade. Nesse cenário os revolucionários viram na teoria de Montesquieu um luminar que os ajudaria a pensar o sistema de freios e contrapesos. A distinção de Arendt entre poder e violência é bastante conhecida[1119] e agora ganha contornos específicos a partir do tema das formas de governo. Em seus termos:

[1114] Cf. SR, p. 192; OR, p. 143.

[1115] PAINE, *apud* SR, p. 193; OR, p. 144. E ainda: "[...] a palavra 'constituição' tem um duplo significado. Ainda podemos entendê-la, nos termos de Thomas Paine, como o ato constituinte, 'antecedente ao governo', pelo qual um povo se constitui num corpo político, mesmo que geralmente entendamos a palavra como o resultado deste ato, a Constituição como documento escrito" (SR, p. 261; OR, p. 203-204).

[1116] "O grande e fatal infortúnio da Revolução Francesa foi que nenhuma das assembleias constituintes conseguiu arregimentar autoridade suficiente para instaurar a lei do país; a crítica corretamente lançada a elas era sempre a mesma: faltava-lhes, por definição, o poder de constituir; eram em si inconstitucionais. Teoricamente, o erro crasso dos homens da Revolução Francesa foi acreditar de maneira acrítica e quase automática que o poder e a lei brotam da mesma fonte" (SR, p. 216; OR, p. 165).

[1117] SR, p. 171; OR, p. 126.

[1118] ADAMS, *apud* SR, p. 194; OR, p. 146.

[1119] "Para resumir: politicamente falando, é insuficiente dizer que o poder e a violência não são a mesma coisa. O poder e a violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está ameaçado, mas deixada ao seu próprio curso ela termina no desaparecimento do poder. Isso implica que não é correto pensar no oposto da violência como a não violência; falar em poder não violento é na verdade uma redundância. A violência é capaz de destruir o poder; é totalmente incapaz de criá-lo" (SV, p. 74; OV, p. 56).

> Mas o poder, ao contrário do que tendemos a pensar, não pode ser refreado, pelo menos não de maneira confiável, pelas leis, pois o chamado poder do governante que é refreado no governo legal, constitucional, limitado, na verdade não é poder, e sim violência, é a força multiplicada de um que monopolizou o poder dos muitos. Por outro lado, as leis sempre correm o risco de ser abolidas pelo poder dos muitos, e num conflito entre lei e poder raramente a lei sai vitoriosa. Mas, mesmo supondo que a lei seja capaz de refrear o poder - e é sobre essa suposição que devem se fundar todas as formas realmente democráticas de governo, para que não degenerem na pior e mais arbitrária das tiranias -, a limitação que as leis podem impor ao poder só pode resultar num decréscimo de sua potência. O poder só pode ser refreado e ainda continuar intacto pelo poder, de forma que o princípio da separação do poder não só fornece uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo como também oferece efetivamente uma espécie de mecanismo, embutido no próprio núcleo interno do governo, que gera constantemente um novo poder, que, porém, não é capaz de crescer e se expandir em prejuízo de outros centros ou fontes do poder.[1120]

A preocupação desses sujeitos da revolução e de Arendt era desenvolver mecanismos que gerem constantemente novo poder, ou seja, que viabilizem e assegurem a possibilidade de novas ações em concerto virem à luz. Chama atenção o fato de nessas passagens Arendt descrever o Estado, presentificado na expressão "poder do governante" como força multiplicada e acumulada por um em detrimento do poder dos muitos e que isso nada mais seria do que a violência. Se recordarmos de sua leitura de Maquiavel veremos que essa definição próxima de Weber não é a que Arendt assume para sua teoria. É a força do expediente teórico das distinções que leva a pensadora a esse campo de afirmações, ou como ela mesmo prefere dizer[1121], foi o fato dos revolucionários terem como intenção original a recuperação de direitos e liberdades do governo limitado e não a fundação da liberdade que os arrastou em direção à tentação de falar da nova liberdade, nascida no curso da revolução, em termos das antigas liberdades.

Desse percurso pelos debates constitucionais da república americana fica como marca a sua convicção de que a sede do poder era o povo e a fonte da lei estava plasmada num documento escrito, coisa objetiva e duradoura que poderia ser abordada e interpretada de muitos ângulos diferentes. Toda vez que houvesse a necessidade de atualizar, reificar novamente ou mesmo apenas reafirmar os princípios que haviam sido motores do processo de fundação e elaboração da Constituição, então entraria em cena a autoridade. Um documento escrito e suas instituições correspondentes seria um instrumento de maior durabilidade e estabilidade do que as eleições ou as consultas da opinião pública. Estaria assim contemplado o desejo tipicamente

---

[1120] SR, p. 200; OR, p. 151. Ou ainda: "E aqui, nesta tarefa da Constituição, não se tratava mais do constitucionalismo no sentido dos direitos civis [...], e sim de criar um sistema de poderes que se refreassem e se equilibrassem de tal forma que nem o poder da União nem o poder de suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a se diminuir ou se destruir mutuamente" (SR, p. 201; OR, p. 152).
[1121] Cf. SR, p. 204; OR, p. 154-155.

moderno de superação da mentalidade cristã de que todas as coisas humanas tendem à decadência e que a eternidade não pertence a este plano da realidade.

Contudo, apesar da "[...] opinião popular e a opinião douta concordam que os dois recursos institucionais absolutamente novos da república americana, o Senado e o Supremo Tribunal, representam os fatores mais 'conservadores' no corpo político [...]"[1122], cabe questionar com Arendt se essas inovações institucionais não acabaram por trair o espírito que se manifestou durante a revolução. Seguindo os vocabulários que estamos usando, é importante demandarmos sobre os limites do tipo de institucionalidade surgida nesses arranjos constitucionais. Em face dessa necessidade trataremos no tópico seguinte sobre as críticas de Arendt à falha americana.

4.3 O estabelecimento das instituições: Estado-conselho e princípio federativo

Apesar das novidades institucionais da revolução americana, Arendt entende como uma falha do espírito pós-revolucionário não terem sido capazes de estabelecer uma lembrança do espírito revolucionário e entendê-lo conceitualmente de maneira adequada. O que é mais importante para nossa *démarche* é que Arendt sinaliza que essas falhas se traduzem na ausência de uma instituição duradoura que represente ou possibilite o reaparecimento do espírito público[1123]. A nosso modo de ver isto confirma na tese de que o horizonte de uma teoria das instituições ou formas de governo em Arendt deve ser aquele da institucionalidade, ou seja, da relação dessas formas estruturais do corpo político com princípios que podem erigir ou não o mundo.

Para nossa pensadora "não há nada que possa compensar essa falha ou impedir que ela se torne definitiva, a não ser a memória e a lembrança"[1124]. Parece-nos ser o caso que ao relembrar os ocorridos na fundação da república, seus acertos e falhas, Arendt queira regar o terreno da reflexão para que um dia floresça uma forma institucional condizente com essa outra tradição política. Ao recordar a fundação Arendt põe em marcha o próprio princípio da memória republicana[1125], essencial para a construção de novos espaços reservados para o exercício daqueles mesmos princípios que foram necessários para fundar o novo corpo político.

[1122] SR, p. 293; OR, p. 231.

[1123] Cf. SR, p. 293-294; OR, p. 232-233. Ou ainda: "Tudo isso e provavelmente muito mais veio a se perder quando o espírito da revolução - um novo espírito e o espírito de iniciar algo novo - não conseguiu encontrara instituição que lhe seria apropriada" (SR, p. 349; OR, p. 280).

[1124] SR, p. 349; OR, p. 280.

[1125] Sobre esse aspecto memorial, Arendt comentando as observações de Fanon sobre a chamada "irmandade no campo de batalha" (Cf. SV, p. 86; OV, p. 67) diz o seguinte sobre a memória e seu potencial institucional: "Em nosso contexto, contudo, o ponto da questão é que essas experiências, cuja força elementar está fora de dúvida, nunca encontraram uma expressão institucional, política, e que a morte enquanto equalizador mal desempenha

Algumas leituras entendem que o fato de os revolucionários americanos terem sido capazes de fundar a liberdade, mas não terem conseguido preservar espaços para que essa liberdade continuasse a ser experimentada, significa que o preço que se paga pela conservação da fundação é o próprio espírito revolucionário. Arendt, contudo, não compreende desse modo:

> O problema era muito simples e, formulado em termos lógicos, parecia insolúvel: se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido; uma instituição duradoura, encarnando e incentivando esse espírito a novas realizações, seria autodestrutiva. Daí infelizmente parece decorrer que não existe ameaça mais perigosa e mais aguda contra as próprias realizações da revolução do que o espírito que as empreendeu. Teria de ser a liberdade, em seu sentido mais elevado de liberdade de agir, o preço a pagar pela fundação? Esse problema, ou seja, que o princípio da liberdade pública e da felicidade pública sem o qual jamais existiria nenhuma revolução teria de se manter como privilégio da geração dos fundadores [...].[1126]

Apenas se for formulado em termos lógicos é que o problema da fundação não comportará em si a espontaneidade e a estabilidade. Arendt entende que não se pode compreender a política apenas pela ótica das formulações lógicas. Como dissemos no primeiro capítulo, essa aparente contradição só é válida para certo tipo de tradição do pensamento político e Arendt, como vimos no segundo capítulo, deseja juntar-se àqueles que foram capazes de compreender a política para além dos limites conceituais impostos por essa tradição[1127]. Assim sendo, entendemos que ao dar ênfase aos conselhos e assembleias municipais Arendt está apontando para modos políticos que se apresentam no seio do próprio acontecimento revolucionário como formas de superar a aparente, e falaciosa, como Arendt escolheu

---

qualquer papel na filosofia política, apesar de a mortalidade humana – o fato de que os seres humanos são "mortais", como os gregos costumavam dizer – ter sido compreendida como o motivo mais forte para a ação política no pensamento político pré-filosófico. Era a certeza da morte que fazia os seres humanos buscarem a fama imortal em feitos e palavras, e que os levou a estabelecer um corpo político que fosse potencialmente imortal" (SV, p. 87; OV, p. 68).

[1126] SR, p. 294; OR, p. 232.

[1127] Há muitas passagens no *corpus* arendtiano que confirmam a rejeição da autora a uma dedução lógica do campo dos assuntos humanos. Apenas a título de exemplificação temos: "A aversão da razão à contingência é muito forte. Foi Hegel, o pai dos esquemas grandiosos da história, quem sustentou que a "contemplação filosófica não tem outra intenção de que eliminar o acidental". Realmente, muito do arsenal moderno da teoria política – as teorias dos jogos e análises de sistemas, os roteiros escritos para "públicos" imaginados e a enumeração cuidadosa de, habitualmente, três "opções" (A, B, C), em que A e C representam os extremos opostos e B a "solução" de meio-termo "lógica" do problema – tem sua fonte nessa profunda aversão" (CdR, p. 15; CR, p. 12). Em *Sobre a violência* ela diz: "Como é reconfortante que, nas palavras de Hegel, "nada mais surgirá além do que já estava lá". Não preciso acrescentar que todas as nossas experiências neste século, que tem nos confrontado constantemente com o totalmente inesperado, ficam em flagrante contradição com essas noções e doutrinas, cuja própria popularidade parece consistir em oferecer um confortável refúgio pseudocientífico ou especulativo da realidade" (SV, p. 44-45; OV, p. 28). Em *A vida do Espírito* ela afirma: "Aos pensadores profissionais, filósofos ou cientistas, não lhes 'aprouve a liberdade' e seu caráter inelutavelmente aleatório; não estiveram dispostos a pagar o preço da contingência pelo dom questionável da espontaneidade, pela capacidade de fazer o que se poderia também deixar de ter feito" (VE, p. 467; LM, p. 198).

definir[1128], contradição entre espontaneidade e estabilidade institucional. Já dissemos anteriormente, mas é sempre mister repetir com a pensadora que "ao mesmo tempo, na medida em que tinham uma noção positiva da liberdade que transcendia a ideia de uma libertação vitoriosa da tirania e da necessidade, essa noção era identificada com o ato de fundação, isto é, com a montagem de uma Constituição"[1129].

Arendt, como vimos, não era adepta da solução proposta por Jefferson no afã de preservar o espírito da revolução, ou seja, da chamada "revolução permanente" que ocorreria com a revisão periódica de todo o arcabouço constitucional do novo corpo político. Para a pensadora, essa solução só poderia resultar em uma de duas coisas: "[...] ou paralisariam periodicamente todo o corpo político ou, mais provável, rebaixariam o ato de fundação a uma mera encenação de rotina, caso em que se perderia até a memória do que mais se desejava salvar [...]"[1130]. A revolução obtivera sucesso em sua primeira tarefa, a fundação da liberdade, mas falhou em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade e cabe a Arendt pensar os termos dessa falha e as possibilidades de superação da mesma a partir não de conceitos abstratos, mas do fenômeno em si.

4.3.1 Conselhos e institucionalidade.

O primeiro elemento que julgamos importante para pensarmos as possibilidades esquecidas de reificação do equilíbrio entre estabilidade e espontaneidade surge do debate de Jefferson na constituinte e sua constante recordação da importância dos municípios e de suas assembleias[1131]. Seguindo o procedimento que adotamos, isto é, traduzir em princípios para a institucionalidade determinadas percepções da autora sobre as experiências concretas de fundação de corpos políticos ou do surgimento de novas formas de governo, trataremos o interesse de Arendt pelas propostas de Jefferson, pela "política da municipalidade"[1132], como a assunção da necessidade de um princípio de subsidiariedade.

Em sua entrevista registrada em *Crises da república*, falando da possibilidade de um novo conceito de Estado, ela afirma: "nessa direção, penso, deve haver algo a ser encontrado, um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo, continua para cima e finalmente leva a um parlamento"[1133]. Esse movimento de resolução de problemas e demandas da esfera mais local à uma esfera superior nos lembra aquilo que a Doutrina Social

[1128] Cf. SR, p. 296; OR, p. 234.
[1129] SR, p. 296; OR, p. 234.
[1130] SR, p. 297; OR, p. 235.
[1131] Cf. SR, p. 298; OR, p. 236.
[1132] SR, p. 298; OR, p. 236.
[1133] CdR, p. 191; CR, p. 233.

católica chamou de "subsidiariedade". Este princípio é expressão da convicção de que "é impossível promover a dignidade da pessoa sem que se cuide [...] daquelas expressões agregativas de tipo econômico, social, cultural, desportivo, recreativo, profissional e político às quais as pessoas dão vida espontaneamente [...]"[1134], ou seja, da necessidade de reconhecimento e garantia das sociedades intermediarias que os cidadãos estabelecem para ao habitar o mundo. Conforme essa doutrina, este princípio corresponde, entre outras coisas, "[...] à valorização das associações e das organizações intermediárias"[1135], contrastando-se com formas de centralização e de burocratização[1136].

Apesar de na doutrina católica o princípio de subsidiariedade também comportar a ideia de que "[...] todas as sociedades de ordem superior devem pôr-se em atitude de ajuda ("*subsidium*") – e, portanto, de apoio, promoção e incremento – em relação às menores"[1137], acreditamos ser possível utilizar desse mesmo conceito para descrever concepções de Arendt sobre a institucionalidade. No caso da crise entre os estudantes e as universidades, por exemplo, Arendt ao questionar-se sobre até que ponto todo o sistema universitário ainda é capaz de se autorreformar ela faz uma firmação que também parece coadunar o princípio de subsidiariedade:

> Embora a revolta estudantil seja um fenômeno global, os próprios sistemas universitários não são uniformes e variam não só de país para país, mas frequentemente de instituição para instituição; todas as soluções para o problema devem surgir de, e corresponder a, condições estritamente locais.[1138]

Arendt advoga pelo princípio de subsidiariedade segundo o qual as instâncias superiores do sistema universitário deveriam garantir às instâncias inferiores a possibilidade de reformas e modificações que correspondessem aos desafios locais. Usaremos, portanto, a ideia de princípio de subsidiariedade para traduzir a concepção de Arendt de que as assembleias locais deveriam ter sido preservadas no corpo político justamente porque é através dessas expressões locais da capacidade humana de agregação que os cidadãos podem lidar com questões que lhes são politicamente mais pertinentes. Em síntese, o princípio de subsidiariedade na filosofia arendtiana nada mais é do que a defesa da autora da necessidade de produção de organizações autônomas em nível local e intermediário para o exercício pleno da cidadania.

[1134] PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". **Compendio da doutrina social da Igreja.** Trad. CNBB. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 111.
[1135] Ibid., p. 113.
[1136] Cf. Ibid., p. 112.
[1137] Ibid., p. 112.
[1138] SV, p. 100; OV, p. 80.

A falha dos fundadores em incorporar o município e a assembleia municipal na Constituição se deu em grande medida graças a sua distinção entre a democracia e a república, tomando a primeira como um regime susceptível demais à instabilidade e com pouca capacidade de lograr durabilidade. Para os revolucionários a política de municipalidade era justamente um instrumento da democracia e não da república, ao passo que para Arendt as assembleias municipais eram os "nascedouros originais de toda atividade política no país"[1139], e, portanto, nascedouros da própria república.

A experiencia das assembleias municipais e das *sociétés révolutionnaires* antecipam de alguma maneira o surgimento dos conselhos, sovietes e Räte, estes últimos, órgãos espontâneos de toda revolução, segundo Arendt. A pensadora sintetiza da seguinte maneira o aparecimento espontâneo desses órgãos ao longo da história das revoluções e seu elo com a perspectiva da política de municipalidade de Jefferson:

> Em certa medida, ele se aplica ao aspecto específico da revolução que abordaremos agora. Esse aspecto é o surgimento recorrente, durante o curso da revolução, de uma nova forma de governo que guardava uma semelhança assombrosa com o sistema distrital de Jefferson e parecia repetir, em todas as circunstâncias, as sociedades revolucionárias e os conselhos municipais que tinham se alastrado por toda a França após 1789. Entre as razões que recomendam esse aspecto à nossa atenção, cabe mencionar em primeiro lugar que aqui tratamos do fenômeno que mais impressionou os dois maiores revolucionários de todo esse período, Marx e Lênin, quando presenciaram seu surgimento espontâneo, Marx durante a Comuna de Paris de l87l e Lênin durante a primeira Revolução Russa, em 1905.[1140]

[1139] SR, p. 302; OR, p. 238.

[1140] SR, p. 321; OR, p. 256. Cronologicamente Arendt mapeia da seguinte maneira o fenômeno dos órgãos populares: "[...] as principais datas de aparecimento desses órgãos de ação e germes de um novo Estado são as seguintes: o ano de 1870, quando a capital francesa sitiada pelo Exército prussiano 'se reorganizou espontaneamente num corpo federal em miniatura', que depois veio a formar o núcleo do governo da Comuna de Paris na primavera de 1871; o ano de 1905, quando a onda de greves espontâneas na Rússia de súbito desenvolveu uma liderança política própria, fora de todos os grupos e partidos revolucionários, e os operários das fábricas se organizaram em conselhos, os sovietes, para uma autogestão representativa; a Revolução de Fevereiro de 1917 na Rússia, quando, 'apesar das diferentes tendências políticas entre os trabalhadores russos, a organização em si, isto é, o soviete, nem sequer foi posta em discussão'; os anos de 1918 e 1919 na Alemanha, quando, após a derrota do Exército, soldados e trabalhadores em rebelião aberta se constituíram em *Arbeiter- und Soldatenräte*, exigindo em Berlim que esse *Rätesystem* se tornasse a pedra fundamental da nova Constituição alemã e estabelecendo, junto com os boémios dos cafés em Munique, na primavera de 1919, a efêmera *Räterepublick* bávara; e, por fim, o outono de 1956, quando a Revolução Húngara, desde o início, criou novamente o sistema de conselhos em Budapeste, de onde se propagou por todo o país "com incrível rapidez" (SR, p. 328; OR, p. 262). O modo como os conselhos são avaliados no pensamento de Arendt é bastante diverso. Canovan, por exemplo, classifica a fé de Arendt nesses órgãos como irrealista e utópica (CANOVAN, op. cit., 1992, p. 8), John Sitton por sua vez dirige críticas a Arendt por não ter explicitado como seriam os processos de eleição no interior de um Estado-conselho (Cf. SITTON, John, F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. **Polity**, vol. 20, n. 1, 1987, p. 80-100). Kateb, e em alguma medida também Sternberger (Cf. STERNBERGER, Dolf. The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics. **Social Research**, vol. 44, n. 1, 1977, p. 132-146.), acredita que os conselhos sejam expressão da predileção de Arendt por políticas extraordinárias o que esvaziaria de sentido a vida política ordinária (Cf. KATEB, op. cit., p. 23). A posição mais equilibrada nos parece ser aquela desenvolvida por Adriano Correia segundo a qual o Estado-conselho seria para Arendt "[...] muito menos que um modelo, mas possivelmente mais que uma metáfora" (CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade:** política, economia e disputa por uma

Esse reaparecimento recorrente não podia, segundo Arendt, ser atribuída a nenhuma imitação consciente ou rememoração do passado, apenas à própria faculdade humana de fazer aparecer o novo. Através dessas organizações os cidadãos manifestavam seu desejo de participar, debater e fazerem suas vozes serem ouvidas no debate sobre os rumos do novo corpo político. Ao mencionar a surpresa de dois grandes revolucionários com o fenômeno dos órgãos populares nas revoluções a autora quer chamar a atenção de seu leitor para o fato de que os conselhos estão intimamente ligados ao espírito das revoluções na modernidade.

O fato desses órgãos populares almejarem sobreviver à própria revolução ia de encontro às teorias tradicionais que os viam apenas como um meio para tomar o poder. É o fato de unirem espontaneidade e o desejo de estabilidade que impressiona Arendt a ponto dela os vincular com aquilo que ela vinha destacando como sendo o espírito típico das revoluções modernas.

Os "revolucionários profissionais"[1141], como Arendt os definia, pensavam a revolução como uma forma de tomar o poder. Entretanto, o que ocorreu foi a "[...] desintegração do velho poder, a súbita perda de controle sobre os meios da violência e, ao mesmo tempo, a formação surpreendente de uma nova estrutura de poder que devia sua existência única e exclusivamente aos impulsos organizacionais do próprio povo"[1142]. Esse é o cenário, a ausência de um "poder a ser tomado", que colocou os sujeitos da revolução diante do impasse entre colocar seu próprio "poder" pré-revolucionário, ou seja, a organização do aparato do partido, no centro vacante de poder do governo defunto ou simplesmente se unir aos novos centros revolucionários de poder que haviam nascido sem o auxílio deles. Como veremos, essa é a história da disputa entre partidos e conselhos que terminará com a vitória dos primeiros em detrimento dos últimos.

O processo de derrocada dos sovietes, por exemplo, confirma a aversão dos revolucionários partidários em relação a formas políticas sob as quais seu controle era nulo. A

---

fronteira. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 208). Assim sendo, extrair uma solução para a questão do estatuto dos conselhos no pensamento de Arendt não nos aprece ser uma tarefa fácil, de modo que ao longo deste trabalho abordaremos o tema sempre tentando preservar essa linha tênue que Correia estabelece entre metáfora e modelo.

[1141] Sobre essas figuras importantes da história das revoluções Arendt afirma: "Com efeito, nenhuma história das classes ociosas europeias estaria completa sem uma história dos revolucionários profissionais dos séculos XIX e XX. que, junto com os artistas e escritores modernos, vieram a ser os autênticos herdeiros dos *hommes de lettres* dos séculos XVII e XVIII" (SR, p. 324; OR, p. 258); "O papel dos revolucionários profissionais em todas as revoluções modernas é grande e bastante importante, mas não consistia em preparar revoluções. Eles observavam e analisavam a desintegração gradual do Estado e da sociedade; dificilmente faziam, ou estavam em condições de fazer, muita coisa para acelerar e direcionar o processo. Mesmo a onda de greves que se espalhou pela Rússia em 1905 e levou à primeira revolução foi totalmente espontânea, sem o apoio de quaisquer organizações políticas ou sindicais, que, aliás, só surgiram durante o curso da revolução" (SR, p. 325; OR, p. 258); "O papel dos revolucionários profissionais geralmente não é fazer uma revolução, e sim subir ao poder depois que ela estoura, e a grande vantagem deles nessa luta pelo poder reside menos em suas teorias e preparo mental ou organizacional do que no simples fato de serem os únicos com nomes conhecidos publicamente" (SR, p. 326; OR, p. 259).

[1142] SR, p. 322; OR, p. 256.

pensadora afirma que os revolucionários profissionais possuíam um grande medo em relação a "[...] coisas nunca vistas, ideias nunca pensadas, instituições nunca provadas antes"[1143]. Para nossos fins é bastante interessante notar que Arendt reconhece o potencial institucional dos órgãos populares, tanto que para ela a falha da tradição revolucionária em conceder espaço teórico à "[...] única nova forma de governo nascida da revolução pode ser explicada, em parte, pela obsessão de Marx com a questão social e sua relutância em prestar atenção mais seriamente a questões de Estado e de governo"[1144]. Arendt sugere ainda que a não incorporação da experiência dos conselhos à tradição política que lida com os temas do Estado e do governo é mais do que apenas um desvio de atenção para outro tema, é também parte dos vícios típicos dessa tradição.

O papel dos revolucionários profissionais confirma a tese de que os pressupostos da tradição hegemônica não conseguem dar conta da novidade que as experiências revolucionarias apresentam. Estes personagens insignificantes na fase de deflagração das revoluções, se tornam cruciais nas tomadas de decisões sobre o que fazer em relação ao curso efetivo de uma revolução. Para Arendt, o fato desses personagens terem feito seu aprendizado na escola das revoluções passadas faz com que suas opiniões fossem mais favoráveis a ações que estejam de acordo com o passado do que em favor do novo e do inesperado. Assim, é bastante significativo pensar que "[...] nessa atmosfera, em que cada episódio das revoluções do passado era objeto de reflexão como se fizesse parte da história sagrada, a única instituição totalmente nova e totalmente espontânea na história revolucionária tenha sido descurada a ponto de ser esquecida"[1145].

Arendt também sinaliza algumas exceções ao longo da história dos revolucionários profissionais. A autora afirma que os órgãos populares das revoluções chegaram a receber a atenção de pensadores como Proudhon e Bakunin nos quais, segundo ela, é relativamente fácil encontrar uma certa consciência do sistema de conselhos. Porém, ela também avalia que esses pensadores estavam "[...] **especialmente desaparelhados para lidar com um fenómeno** que demonstrava com grande clareza que uma revolução não terminava com a abolição do Estado e do governo, mas, ao contrário, visava à fundação de um novo Estado e ao estabelecimento de uma nova forma de governo"[1146]. Dizendo de outra maneira, estes pensadores falharam em perceber o potencial instituinte desses órgãos, e isso se deve em larga medida pela ausência de

[1143] SR, p. 324; OR, p. 258.
[1144] SR, p. 324; OR, p. 258.
[1145] SR, p. 327; OR, p. 261.
[1146] SR, p. 327, grifos nossos; OR, p. 261, grifos nossos.

uma gramática adequada para lidarem com o novo fenômeno. Em certa medida podemos dizer que em sua obra Arendt tenta dar consistência ao aparelho conceitual que permite conceber esses elementos da novidade.

Além da importância do papel dos revolucionários profissionais nesse processo de esquecimento, temos ainda a questão da representação política e da forma como este tema se aliou à essência do sistema de partidos. A representação política era tomada sob o prisma de um contraponto à ideia de democracia direta, algo concebido pelos pais fundadores como o pleno triunfo da instabilidade. Na Filadélfia, por exemplo, "a representação deveria ser um mero substituto da ação política direta do próprio povo, e os representantes eleitos deveriam agir de acordo com as instruções dadas por seus eleitores, e não tratar os assuntos conforme as opiniões pessoais que formavam durante o processo"[1147]. Assim o que se colocava em questão era a própria possibilidade de participação ou não dos cidadãos por meio de seus representantes.

Os conselhos partiam da premissa de que "a cabine em que depositamos nossas cédulas é inquestionavelmente pequena demais, pois essa cabine tem espaço para apenas uma pessoa"[1148]. A partir desse ponto entendiam a representação de uma maneira um pouco diversa, pois para eles "se apenas dez de nós sentamos ao redor de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo as opiniões dos outros, então uma formação racional de opinião pode ocorrer pela troca de opiniões"[1149] e assim, dessa reunião onde as opiniões seriam lapidadas, ficaria claro quem dentre eles seria o mais adequado para apresentar a visão do grupo (e sua) diante do próximo conselho num nível mais alto da organização social. A representação era entendida dentro do processo de esclarecimento das opiniões entorno da coisa política.

Hannah Arendt entende que esses dilemas entre os modos de apresentar o problema da representação implicam uma tomada de decisão sobre a própria dignidade da política. "A alternativa tradicional entre a representação como simples substituta da ação direta do povo e a representação como um domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre o

---

[1147] SR, p. 298; OR, p. 236. O elo entre partidos e representação produziu a hegemonia da democracia representativa. Nos parece ser o caso de afirmar que Arendt não critica necessariamente o instrumento da representação, mas o modo como a democracia representativa dominada pelos partidos políticos o utiliza. Helton Adverse sintetiza a crítica de Arendt à democracia representativa da seguinte maneira: "Dois são, portanto, os veios da crítica de Arendt. Por um lado, a democracia representativa soa como um oximoro porque o mecanismo da representação implica o encurtamento da participação direta. [...] Por outro lado, a democracia representativa é a forma política em que a ênfase sobre as "liberdades civis", "o bem-estar individual do maior número de pessoas", assim como o domínio da "opinião comum", impede o ressurgimento do espírito revolucionário, o qual entende como inegociáveis as liberdades de ação e expressão e preconiza a superioridade do interesse público sobre o privado" (ADVERSE, H. Arendt, a democracia e a desobediência civil - DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p409. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 105, p. 409-434, 5 fev. 2013, p. 414).
[1148] CdR, p. 192; CR, p. 233.
[1149] CdR, p. 192; CR, p. 233.

povo constitui um daqueles dilemas que não admitem solução"[1150]. Arendt está apontando para os conselhos também como possibilidade de superação desse dilema moderno da representação e por conseguinte da própria formação estrutural do Estado e do governo.

Especialmente no tema do governo se a representação é entendida como substituta da ação do povo isso implica na redução do governo à mera administração, sem espaço para que o cidadão seja visto pela ação e pelo discurso. Se a representação passa a ser entendida como delegação das opiniões e vontades dos eleitores, então a distinção entre governantes e governados é ainda reafirmada e os assuntos de governo tornam-se privilégios de uns poucos que não podem emitir opiniões próprias, mas funcionam como advogados especialistas de causas que não são suas. Num cenário com apenas essas opções "o resultado é que o povo ou se afunda na 'letargia, precursora da morte da liberdade pública', ou 'preserva o espírito de resistência' a qualquer governo que eleja, visto que o único poder que ele ainda mantém é 'o poder de reserva da revolução'"[1151]. A rotatividade não seria capaz de oferecer espaço a todos ou mesmo a apenas uma parcela considerável do povo a oportunidade de ser temporariamente participante do governo.

Sobre a ideia de os conselhos apontarem para um novo conceito de Estado Arendt afirma que um Estado-conselho seria marcado pela ausência do princípio da soberania no "espaço entre" e sua forma de governo seria marcada pela constituição do poder de maneira horizontal e não verticalmente[1152]. Nos tópicos seguintes abordaremos esses dilemas da representação e do Estado a partir das três principais experiencias de órgãos populares que Arendt tematiza em sua obra: a Comuna de Paris, as assembleias municipais americanas e os sovietes da revolução húngara. Somente após a exposição da interpretação que Arendt faz desses casos específicos é que iremos nos deter à sua afirmação de que esse novo conceito de Estado seria admiravelmente adequado a federações dos mais variados tipos.

[1150] SR, p. 299; OR, p. 236-237. Mais adiante Arendt afirmará sobre esses dois modelos de representação que "se os representantes eleitos estão tão presos às instruções que se reúnem apenas para se desincumbir da vontade de seus senhores, ainda têm uma escolha e podem se ver como bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogados, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes. Mas, em ambos os casos, o pressuposto é que os assuntos do eleitorado são mais urgentes e mais importantes do que os deles próprios; são os agentes pagos de pessoas que, por qualquer razão, não podem ou não querem cuidar dos assuntos públicos. Se, ao contrário, os representantes são percebidos como os dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que os elegeram - [...] -, a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente [...]" (SR, p. 299-300; OR, p. 237).

[1151] SR, p. 300; OR, p. 237-238.

[1152] CdR, p. 192; CR, p. 233.

4.3.1.1 O caso francês.

O aparecimento dos órgãos populares na experiencia francesa possui como peculiaridade o fato de que esses órgãos não prepararam a revolução, mas foram sua consequência inesperada. Conforme Arendt, "as famosas 48 seções da Comuna de Paris nasceram da ausência de corpos populares devidamente constituídos para eleger representantes e enviar delegados à Assembleia Nacional"[1153], porém, esse intento inicial fora abandonado a partir do momento em que essas seções passam a se constituir como corpos de gestão própria, o conselho municipal revolucionário. Concomitantemente ao surgimento da Comuna de Paris ocorre o aparecimento espontâneo de uma grande quantidade de clubes e sociedades (as *sociétés populaires*), com uma organização interna muito bem estabelecida[1154], e que visava promover o esclarecimento das opiniões[1155] através dos debates e consequentes ações em concerto.

O grau de sucesso que essas instituições lograram é perceptível no fato de que elas foram encaradas inicialmente como "pilares da Constituição", as próprias fundações da liberdade. Arendt menciona que à época essas associações e clubes populares ganharam um ar de sacralidade de tal modo que "quem interferisse com suas reuniões estaria 'atacando a liberdade' e, entre os crimes contra a revolução, 'o maior era a perseguição às sociedades'"[1156]. Todas

---

[1153] SR, p. 302; OR, p. 239.

[1154] "Nos regimentos de uma das seções parisienses, por exemplo, vemos como o povo se organizou numa sociedade - com presidente e vice-presidente, quatro secretários, oito censores, um tesoureiro e um arquivista; com reuniões periódicas, três a cada dez dias; com rotatividade nos cargos, tendo o da presidência o prazo de um mês; com a definição de sua tarefa principal: 'A sociedade tratará de tudo o que diz respeito à liberdade, igualdade, unidade, indivisibilidade da república; [seus membros] irão se instruir mutuamente e especialmente se informarão sobre o respeito devido as leis e aos decretos que são promulgados'; a ordem nos debates: se um orador fizer muitas digressões ou ficar cansativo, os ouvintes se levantarão" (SR, p. 305-306, acréscimo nosso; OR, p. 242).

[1155] "Desenvolveu-se nas seções e nas sociedades uma enorme disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e troca de opiniões, mesmo que não tenham exercido uma influência imediata sobre os homens no poder;" (SR, p. 309; OR, p. 246). Arendt frequentemente recorda a necessidade republicana de um esclarecimento mútuo capaz de aperfeiçoar as opiniões. No cenário contemporâneo esse tema do esclarecimento aparece para Arendt sempre que ela sustenta a necessidade de uma imprensa livre. Em seu texto sobre os documentos do Pentágono ela afirma que "o que muitas vezes se sugeriu agora foi estabelecido: contanto que a imprensa seja livre e não corrupta, ela tem uma função de enorme importância a cumprir e pode corretamente ser chamada de quarto poder do governo. Se a Primeira Emenda será suficiente para proteger essa liberdade política mais essencial, o direito à informação factual não manipulada sem a qual toda liberdade de opinião se torna uma farsa cruel, é outra questão" (CdR, p. 40-41; CR, p. 46). Já em *Sobre a violência* ela assevera que "os seres humanos podem ser "manipulados" pela coerção física, tortura ou inanição, e suas opiniões podem ser arbitrariamente formadas pela desinformação deliberada, organizada, mas não por "persuasores escondidos", televisão, publicidade, ou quaisquer outros meios psicológicos em uma sociedade livre. Infelizmente, a refutação da teoria pela realidade sempre foi, na melhor das hipóteses, um negócio demorado e precário. Os viciados em manipulação, aqueles que a temem excessivamente, não menos do que aqueles que têm colocado suas esperanças nela, dificilmente percebem quando o tiro sai pela culatra" (SV, p. 45; OV, p. 28).

[1156] SR, p. 303; OR, p. 239-240. E mais: "Não parece casual que tenha sido exatamente uma dessas sociedades que rejeitavam a pressão direta sobre a Assembleia a fazer o elogio mais eloquente e comovente da instituição em si: 'Cidadãos, a palavra 'sociedade popular' se tornou uma palavra sublime [...]. Se fosse possível abolir ou mesmo alterar o direito de nos unirmos numa sociedade, a liberdade não passaria de um nome vão, a igualdade seria uma quimera e a república perderia seu mais sólido bastião [...] A Constituição imortal que acabamos de aceitar [...] concede a todos os franceses o direito de se reunir em sociedades populares'" (SR, p. 306; OR, p. 243).

essas menções de Arendt a falas sobre a importância das assembleias populares dizem respeito à posição original de Robespierre sustentada até antes dele assumir o poder em 1793. Até nessa ocasião ele saudava as sociedades como manifestações de liberdade e espírito público, o que mudará a partir do momento em que ascende aos postos de governo.

A posição de Robespierre muda, segundo Arendt, a partir do momento em que ele percebe que a Assembleia Nacional dificilmente teria alguma influência nas negociações do governo revolucionário se este permanecesse submetido a um grau de pressão das sociedades e seções parisienses a que nenhum governo e nenhuma forma de governo conseguiriam resistir. Contudo, Arendt concede ainda alguma razão às novas análises de Robespierre porque ela considera que uma das falhas da Revolução francesa, a saber, ter se deixado dominar pela questão social[1157], também atingiu e contaminou os órgãos populares que originalmente possuíam objetivos diversos daqueles da grande massa. Em suas palavras "[...] o povo, organizado fora da Assembleia Nacional em suas próprias associações políticas, informava a seus representantes que 'a república deve assegurar a cada indivíduo os meios de subsistência' e que a tarefa primária dos legisladores era decretar a extinção da miséria"[1158]. Esse aspecto tido como problemático por Arendt caminhava junto com os grandes princípios republicanos que marcam todos os órgãos de participação popular surgidos nas revoluções.

Outra fonte de opinião sobre essas sociedades que Arendt utiliza é a interpretação desenvolvida por Louis Antoine Léon de Saint-Just posteriormente. Este revolucionário, incialmente um apoiador das instituições democráticas populares, também estabelecerá uma posição crítica em relação a elas. Seguindo a política do governo jacobino de aparelhamento das seções como órgãos do governo e instrumentos do terror, Saint-Just pediu numa carta à sociedade popular de Estrasburgo que eles lhe dessem sua opinião sobre o patriotismo e as virtudes republicanas de cada um dos membros na administração daquela província. No entanto,

---

[1157] O tema da questão social em Arendt e da avaliação que ela faz da revolução francesa já foi objeto de muito debate. Neste trabalho não iremos nos deter nessa querela. Para quem desejar conferir sobre esses temas sugerimos: RIBEIRO, Nádia Junqueira. **A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica.** 2022. 1 recurso online (243 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/5016. Acesso em: 17 jan. 2025; CORREIA, Adriano. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 28, p. 109–121, 2016. DOI:10.11606/issn.1517-0128.v1i28p109-121. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116282. Acesso em: 17 jan. 2025; WALSH, Phillip. Hannah Arendt sobre o social. In: HAYDEN, Patrick (Org.). **Hannah Arendt**: conceitos fundamentais. Trad. José Maria Gomes de Souza. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2020, pp. 166-183.

[1158] SR, p. 305; OR, p. 242. Ou ainda: "'Sem dúvida a Comuna de Paris, suas seções e as sociedades populares que tinham se alastrado por toda a França durante a revolução constituíam os poderosos grupos de pressão dos pobres, a 'ponta adamantina' da necessidade premente 'a que nada era capaz de resistir' (Lorde Acton); mas elas também traziam os germes, os primeiros débeis inícios de um novo tipo de organização política, de um sistema que permitiria ao povo se tornar 'participante no governo', como dizia Jefferson" (SR, p. 307-308; OR, p. 244).

ao não cederem à pressão do governo jacobino, passaram a ser alvo das críticas e perseguições de Saint-Just. Dessa história controversa o que é essencial para Arendt são as palavras que teriam decretado a sentença de morte para todos os órgãos populares e o fim de todas as esperanças para a revolução: "[...] como consequência imediata dessa guinada Saint-Just insistiu, de forma bastante natural, que: 'A liberdade do povo está em sua vida privada; não a perturbem. Que o governo [...] não seja uma força senão para proteger esse estado de simplicidade contra a própria força'"[1159].

A posição que Robespierre e Saint-Just assumem após ascenderem a postos de governo informam a Arendt a possibilidade de uma dupla interpretação em relação ao conflito entre o movimento comunal e o governo revolucionário. Nas palavras de Arendt, de um lado pode-se dizer que "[...] é o conflito entre a rua e o corpo político, entre o povo que "não agia para a elevação de ninguém, e sim para o rebaixamento de todos" e os que haviam sido alçados pelas ondas da revolução a tão grande altura em suas esperanças e aspirações [...]"[1160]. De outro lado temos o fato de que se trata do conflito "[...] entre o povo e um aparato de poder impiedosamente centralizado que, a pretexto de representar a soberania da nação, na verdade privava o povo de seu poder e por isso tinha de perseguir todos aqueles frágeis órgãos espontâneos de poder [...]"[1161]. Desses dois modos de entender o problema Arendt destaca especialmente o fato de as sociedades serem inicialmente apartidárias e visarem o estabelecimento de um federalismo que se viu frustrado pela centralização do poder no governo revolucionário.

Diante de um poder centralizado, mesmo a existência de núcleos de autogestão própria, com uma pequena estrutura de poder em si mesma, já representa um perigo ao modelo de Estado-nacional. Nas palavras de Arendt, os órgãos populares da experiencia francesa "foram esmagados pelo governo central e centralizado, não porque representassem uma verdadeira ameaça a ele, mas porque de fato, em virtude da própria existência, eram rivais concorrendo ao

---

[1159] SR, p. 307; OR, p. 244.
[1160] SR, p. 308; OR, p. 244.
[1161] SR, p. 308; OR, p. 244. Mais adiante em sua obra Arendt esquematiza em três questões diversas o conflito entre o governo jacobino e as sociedades revolucionárias: "[...] a primeira era a luta da república para sobreviver à pressão do sans-culottismo, isto é, a luta pela liberdade pública contra a superioridade esmagadora da miséria privada. A segunda era a luta da facção jacobina pelo poder absoluto contra o espírito público das sociedades; teoricamente, para uma opinião pública unificada, uma 'vontade geral', era a luta contra o espírito público, contra a diversidade inerente na liberdade de pensamento e de expressão; em termos práticos, era a luta de poder do partido e dos interesses partidários contra *la chose publique*, o bem-estar comum. A terceira era a luta do monopólio de poder do governo contra o princípio federativo com sua separação e divisão do poder, isto é, a luta do Estado nacional contra os primeiros inícios de uma verdadeira República" (SR, p. 308-309; OR, p. 245). Esta passagem é bastante luminar para percebermos que apesar dos conselhos não terem chegado a ponto de desenvolverem uma nova forma de governo, para Arendt eles já carregam em si os germes de um possível novo conceito de governo e de Estado que poderia ter chegado a um pleno desenvolvimento.

poder público"[1162], e "quaisquer que sejam as vantagens e desvantagens administrativas da centralização, seu resultado político é sempre o mesmo: a monopolização do poder causa o ressecamento ou o esgotamento de todas as fontes de poder autênticas no país"[1163]. No afã de vencer a corrida pelo poder público, ou seja, pelo governo, as facções parlamentares se infiltraram nas seções e após assumirem suas lideranças passaram a deturpar a função dos associados que então passou a ser não mais discutir e trocar opiniões, propiciar a mútua instrução e partilhar informações sobre os assuntos públicos, mas espionarem-se uns aos outros e denunciar filiados e não filiados[1164].

Dessa experiencia francesa podemos concluir com Arendt que a forma de governo que nasce dos órgãos de participação popular não se coaduna com um conceito de Estado centralizado. Em termos operacionais do cotidiano dos governos, trata-se do conflito entre o sistema partidário moderno e os novos órgãos revolucionários de autogestão, e isso se liga ao tema do conceito de Estado porque foi graças ao surgimento do Estado nacional que se desencadeou o processo que alçou o partido e "esmagou" os conselhos. Nos parece claro que a linguagem e as escolhas teóricas que Arendt faz para apresentar o caso dos conselhos na experiencia francesa estão diretamente ligados ao problema de pensarmos uma forma de organização do convívio humano capaz de dar conta da preservação do tipo de institucionalidade nascida dessas instituições populares.

O acontecimento francês foi, contudo, apenas a manifestação de "frágeis germes de uma nova forma de governo"[1165]. O plano das "repúblicas elementares" de Jefferson seria assim, para Hannah Arendt, um avanço daquilo que as seções da Comuna de Paris e as sociedades populares da Revolução Francesa trouxeram a luz ainda de maneira incipiente. No tópico seguinte abordaremos então essa outra experiência que Arendt tematiza em suas reflexões sobre uma nova gramática política.

4.3.1.2 O caso americano

Falamos anteriormente sobre a ideia defendida por Jefferson de que seria preciso uma revisão periódica de toda a constituição para que o espírito da revolução não fosse esquecido. Este revolucionário, no entanto, com o tempo altera sua perspectiva e passa agora a falar de "repúblicas elementares", e é essa última versão de sua proposta de solução que ganhará as graças do pensamento de Arendt. A pensadora considera essa mudança teórica como um

[1162] SR, p. 310; OR, p. 246.
[1163] SV, p. 106; OV, p. 106-107.
[1164] Cf. SR, p. 311; OR, p. 247.
[1165] SR, p. 313; OR, p. 249.

espelho de uma mudança pessoal, de modo que para ela, "[...] a insistência reiterada no caráter 'pacífico' desses distritos demonstra que, para ele [Jefferson], esse sistema era a única alternativa não violenta à sua ideia anterior de que seria desejável haver revoluções recorrentes"[1166]. Todavia, a falência dessa proposta está ligada a uma consideração deficitária da natureza e do papel dos conselhos na revolução por parte do pensamento pós-revolucionário.

Arendt declara que mesmo por parte de historiadores ligados ao pensamento revolucionário e que, por conseguinte, não poderiam passar ao largo da existência dos conselhos populares e assembleias municipais, estes órgãos eram tratados como passageiros e apenas instrumentais na luta revolucionária pela libertação. Para ela, o pensamento pós-revolucionário americano também não foi capaz de entender em que medida os órgãos populares da revolução já apresentavam uma forma de governo inteiramente nova. Assim sendo, a questão que se colocava para Jefferson[1167] e que é assumida por Arendt é de como preservar o espírito revolucionário a partir da institucionalização de espaços de liberdade.

A preocupação que levou Jefferson à proposta das "repúblicas elementares" surge a partir do momento em que se percebe que a máquina do governo estadual e mesmo a máquina administrativa do condado eram demasiadamente pesadas e sobrecarregadas de estruturas que impediam a participação direta dos cidadãos nos assuntos do governo. Diante dessa realidade estabeleceu-se a participação de delegados do povo nas instituições de governo, de modo que eram estes que constituíam a esfera pública local e não o próprio povo cioso de participação. Arendt a partir daqui tematiza sobre o processo de corrupção desses órgãos de representação, trazendo para si um tema caro da tradição republicana que é a reflexão sobre a corrupção dos regimes.

De maneira peculiar Arendt associa a corrupção a não participação do povo nos assuntos de governo. Em uma república igualitária, ou seja, sem espaços nos quais os cidadãos pudessem aparecer uns aos outros e assim distinguir-se por seus feitos e palavras, a corrupção surgiria mais facilmente do meio da sociedade do que dos órgãos de representação. Aqui ressoa também as distinções de Arendt entre esfera pública e privada posto que a corrupção é descrita como o

---

[1166] SR, p. 315; OR, p. 250.

[1167] De acordo com Arendt, "o próprio Jefferson sabia muito bem que o que ele propunha como a 'salvação da república' era, na verdade, a salvação do espírito revolucionário por meio da república. Suas exposições do sistema distrital sempre começavam lembrando que 'o vigor dado à nossa revolução em seu começo' se devia às 'pequenas repúblicas', que elas 'lançaram a nação inteira a uma ação enérgica' e, numa ocasião posterior, que sentira 'os alicerces do governo se abalarem sob [seus] pés devido aos municípios da Nova Inglaterra', sendo tão grande 'a energia dessa organização' que 'não existia um indivíduo em seus estados que não tivesse se lançado à 'ação com todo o seu ímpeto físico'" (SR, p. 315; OR, p. 250-251).

processo de invasão dos interesses privados no domínio público[1168]. Desse modo, mesmo tendo sidos alijados da esfera pública, o fato da diferença entre governantes e governados ter sido abolida por princípio na república faz com que os cidadãos sejam afetados pela corrupção e consequentemente usem sua participação política, normalmente reduzida ao voto, para fazer valer os vícios privados.

A corrupção do espírito público, diz Arendt, "só é possível sob um governo que lhe concedeu uma parcela do poder público e ensinou a manipulá-lo"[1169]. A parcela de poder político que fora cedida na república igualitária foi a possibilidade de os cidadãos elegerem seus representantes. Para Arendt, num governo organizado dessa maneira "os únicos remédios contra o abuso do poder público por parte de indivíduos privados estão na própria esfera pública, na luz que ilumina cada ato realizado dentro de seus limites, na visibilidade que confere a todos os que ingressam nela"[1170]. Em vista disso podemos dizer que a institucionalidade republicana para ser capaz de edificar mundo no sentido arendtiano deve pautar-se pelo princípio da publicidade. Este princípio significa tanto a transparência dos atos de governo, quanto à possibilidade aberta a todos de distinção mediante o aparecimento na esfera pública.

Jefferson, na leitura de Arendt, sabiamente teria se dado conta dos perigos de "[...] permitir ao povo uma participação no poder público sem fornecer ao mesmo tempo um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade mais ampla de expressar suas opiniões em público, que não se resumisse ao dia das eleições"[1171]. Há aqui um claro paralelo com a função esclarecedora de opiniões que ela viu nas seções da Comuna de Paris e demais órgãos de participação popular surgidos nas trilhas abertas da revolução francesa. Era preciso que além de estabelecer na Constituição que o poder emana do povo, fosse também assegurado aos cidadãos a oportunidade de serem republicanos, de existirem para além de sua qualidade privada.

À necessidade de subdivisão dos condados em distritos Jefferson chamou, e Arendt com ele assentiu, de "princípio republicano". Este princípio se refere ao cultivo do espírito público

---

[1168] Cf. SR, p. 316; OR, p. 252. Arendt reitera que: "A Declaração de Direitos na Constituição americana é o último e mais exaustivo baluarte jurídico protegendo a esfera privada contra o poder público, e é bem conhecida a preocupação de Jefferson com os perigos do poder público e esse respectivo antídoto. Todavia, em condições, não de prosperidade propriamente dita, mas de rápido e constante crescimento econômico, ou seja, de uma ampliação cada vez maior da esfera privada - e tais têm sido, evidentemente, as condições da época moderna -, era muito maior a probabilidade de que tais perigos de distorção e corrupção nascessem entre os interesses privados, e não no poder público" (SR, p. 317; OR, p. 352). Para uma abordagem sobre as implicações e o processo de invasão dos interesses privados na esfera pública conferir os seis primeiros capítulos da obra *Hannah Arendt e a modernidade* de Adriano Correia (op. cit., 2014).

[1169] SR, p. 317; OR, p. 252.

[1170] SR, p. 317; OR, p. 253.

[1171] SR, p. 318; OR, p. 253.

que só se dá mediante a participação nessa esfera, ou, como comparava Jefferson, sobre o fato de que "[...] não pode haver muito conteúdo num amor ao próximo se nosso vizinho só aparece uma vez a cada dois anos, também não pode haver muito conteúdo para o conselho de amar o próprio país mais do que a si mesmo se esse país não for uma presença viva entre os cidadãos"[1172]. A criação de "pequenas repúblicas" permitiria que cada sujeito em sua dimensão pública se tornasse membro atuante do governo comum. Sem essa institucionalização do espaço de liberdade "o próprio princípio do governo republicano nunca se materializaria, e o governo dos Estados Unidos seria republicano apenas no nome"[1173].

Arendt observa que a ideia das "repúblicas elementares" carece de um esclarecimento acerca da questão das funções específicas que caberiam a esses órgãos dentro do arranjo institucional da república. Longe de reduzir sua crítica à imperfeição da proposta de Jefferson, e fiel à sua desconfiança em relação a modelos pré-estabelecidos, Arendt entende essa sinuosidade da proposta como um indicador de que se tratava do resgate da possibilidade de efetivação de uma nova forma de governo e não apenas uma reforma ou complemento das instituições existentes[1174]. A proposta americana para efetivação das experiencias de pactuação vivida nas assembleias municipais durante a revolução aponta para a efetivação das potencialidades da revolução.

Tanto a emergência dos organismos populares na versão francesa quanto a americana são sintetizadas por Arendt como experiencias de conselhos. Segundo a pensadora "entre as características comuns aos conselhos, a mais destacada é, claro, a espontaneidade com que surgem, pois ela contraria de maneira flagrante e evidente 'o modelo teórico' de revolução do século XX"[1175]. Além desse aspecto, ela destaca que os conselhos sempre foram órgãos não só de ação, mas também de estabelecimento de uma nova ordem, o que lhes colocava em rota de colisão com outras instituições políticas[1176]. Talvez o que Arendt quisesse dizer fosse que através da ação em concerto os conselhos desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país e, assim sendo, o estabelecimento de uma nova

---

[1172] SR, p. 318; OR, p. 253.
[1173] SR, p. 319; OR, p. 254.
[1174] Cf. SR, p. 320; OR, p. 255. E mais ainda, "se o fim último da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade fizesse sua aparição, a *constitutio libertatis*, então **as repúblicas elementares dos distritos**, único local tangível onde cada um podia ser livre, **efetivamente constituíam a finalidade da grande república**, cujo principal propósito nos assuntos internos deveria consistir em oferecer ao povo esses locais de liberdade e protegê-los adequadamente" (SR, p. 320, grifo nosso; OR, p. 255, grifo nosso).
[1175] SR, p. 329; OR, p. 262.
[1176] Nas palavras de Arendt: "Longe de querer tornar a revolução permanente, o objetivo explícito deles era 'lançar as fundações de uma república proclamada com todas as suas consequências, o único governo que encerrará para sempre a era das invasões e guerras civis'; não o paraíso na terra, não urna sociedade sem classes, não o sonho da fraternidade socialista ou comunista, mas a instauração da 'verdadeira República' [...]" (SR, p. 331; OR, p. 264).

forma de reorganização do convívio humano, uma nova forma de governo e um novo conceito de Estado.

Do ponto de vista dos expectadores os conselhos eram vistos como instrumentos de regeneração da democracia direta e assim sendo, inaplicáveis em larga escala. Nas palavras de Arendt, "esses observadores viam os conselhos como um sonho romântico, alguma espécie de utopia fantástica que se materializava por um rápido instante apenas para mostrar como eram fantasiosos os anseios românticos do povo, que parecia desconhecer as realidades da vida"[1177]. Destarte, a pensadora assevera que essas análises partiam do pressuposto de que não havia nenhuma alternativa plausível ao governo representativo plasmado no sistema partidário.

Se comparados aos partidos, chama atenção o fato de que os conselhos não apenas "transpunham todas as linhas partidárias e que membros de vários partidos se sentavam juntos nos mesmos conselhos, mas também que a filiação partidária não desempenhava absolutamente nenhum papel"[1178]. Os partidos movem-se a partir dos programas partidários, espécies de "fórmulas prontas" que demandavam apenas sua execução, criando uma cisão entre conhecer e agir, o que para Arendt significa a perda do espaço de liberdade. É deste modo que Arendt chega à conclusão de que "o que os conselhos contestavam era o sistema partidário em si, em todas as suas formas, e esse conflito se acentuava sempre que os conselhos, nascidos da revolução, se voltavam contra o partido ou os partidos cujo único objetivo sempre havia sido a revolução"[1179].

Vimos no capítulo anterior que ao falar dos partidos e da constituição do Estado-nação Arendt fez considerações positivas em relação ao sistema bipartidário da Grã-Bretanha. Em *Sobre a revolução* o tema é retomado agora à luz da concepção de poder que Arendt deseja afirmar em sua análise. Para a autora, os Estados Unidos e a Grã-Bretanha são dos poucos países nos quais o sistema partidário consegue assegurar alguma estabilidade e autoridade ao corpo político. As razões para esse parcial sucesso é que nesses casos "[...] o sistema bipartidário coincide com uma Constituição baseada na divisão do poder entre os vários ramos do governo,

---

[1177] SR, p. 329; OR, p. 262-263.

[1178] SR, p. 330; OR, p. 263. Ou ainda: "Nessa fase dos acontecimentos, isto é, em plena revolução, o que mais afastava os conselhos dos partidos eram precisamente os programas partidários; pois esses programas, por mais revolucionários que fossem, eram todos 'fórmulas prontas' que não requeriam ação, mas apenas execução – 'ser colocados energicamente em prática', como apontou Rosa Luxemburgo com uma assombrosa clareza sobre as questões em jogo" (SR, p. 330; OR, p. 263-264). Aproveitando a menção a Rosa Luxemburgo na passagem acima, é importante fazer notar que conforme a interpretação de Leonardo Avritzer essa comparação dos conselhos com os partidos faz parte da peculiaridade da abordagem da Arendt em relação à tradição marxiana. Além dessa afirmação da ausência de influência dos partidos no sistema de conselhos, este autor entende que ainda mais original é o fato de que para Arendt os conselhos não eram conselhos operários e sim conselhos revolucionários ou de bairro (Cf. AVRITZER, op. cit., p. 162).

[1179] SR, p. 332; OR, p. 265.

e a principal razão de sua estabilidade é, sem dúvida, o reconhecimento da oposição como uma instituição do governo"[1180]. Assim, o que difere os sistemas pluripartidários europeus dos sistemas bipartidários é a própria capacidade deles de conformarem-se ou não a um conceito de poder autenticamente republicano.

Arendt alega que a posição que o partido ocupou no corpo político ao longo do século XX é semelhante àquela que a nação ocupava no século XIX em substituição do príncipe absoluto dos séculos passados[1181]. Isso implica dizer que as características do sistema partidário não são muito diferentes daquelas dos sistemas anteriores, a saber, "[...] a estrutura autocrática e oligárquica, a falta de liberdade e democracia interna, a tendência de 'se tornar totalitário', a pretensão de infalibilidade [...]"[1182]. Cabe notar ainda que isso também se aplica aos partidos existentes no interior dos sistemas bipartidários, que apesar de garantir estabilidade, permaneceu impossibilitando que o cidadão se tornasse um participante nos assuntos públicos. Para participar é preciso que exista um processo de formação de opiniões, e esse processo só ocorre numa troca aberta por meio de um debate público. Com base nisso Arendt assevera que:

> Neste sistema é realmente impossível auscultar as opiniões do povo, pela simples razão de não existirem. [...] e onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estados de ânimo - ânimo das massas, ânimo dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele -, mas não opinião.[1183]

Se a institucionalidade não visa o esclarecimento mútuo, a formação de opiniões e a ação concertada, os cidadãos se veem reduzidos ao dia do voto e mesmo nesse único dia em que lhes é permito participar do governo, agem baseados no bem-estar de sua vida privada. Nessa nova análise sobre os sistemas partidários Arendt é ainda mais taxativa ao descrever que os partidos não podem ser considerados como órgãos populares e sim como "[...] instrumentos muito eficientes para restringir e controlar o poder do povo"[1184].

A experiência americana ilustra com bastante clareza para Arendt que o dilema entre partidos e conselhos era na verdade o embate entre representação *versus* ação e participação[1185].

[1180] SR, p. 335; OR, p. 267. E mais: "[...] de fato, a distinção entre os sistemas monopartidário, bipartidário e pluripartidário tende a se tornar o critério fundamental para classificar os regimes contemporâneos. Mas, nos países onde o sistema bipartidário é um mero detalhe técnico, sem vir acompanhado pelo reconhecimento da oposição como instrumento de governo, como por exemplo a Alemanha atual, provavelmente ele mostrará que não é mais estável do que o sistema pluripartidário" (SR, p. 389; OR, p. 328-329).
[1181] Cf. SR, p. 335-336; OR, p. 267-268.
[1182] SR, p. 335-336; OR, p. 268.
[1183] SR, p. 336; OR, p. 268.
[1184] SR, p. 337; OR, p. 269.
[1185] "Os conselhos eram órgãos de ação, os partidos revolucionários eram órgãos de representação, [...]. Para os partidos, a própria necessidade de ação era transitória, e não tinham nenhuma dúvida de que qualquer ação adicional, após a vitória da revolução, simplesmente se mostraria desnecessária ou subversiva" (SR, p. 341; OR, p. 273).

Todavia, isso não deve significar em hipótese alguma que não seja necessário algum grau de representação nos arranjos institucionais republicanos. Arendt aponta que "[...] os conselhos foram incapazes de entender até que ponto e a que extensão a máquina do governo nas sociedades modernas realmente deve executar funções administrativas"[1186]. Essa distinção que Arendt faz entre a participação nos assuntos públicos e a administração ou gerenciamento das coisas no interesse público não é clara, uma vez que ela não especifica quais seriam as questões de participação política e quais seriam questões meramente administrativas[1187]. Para Arendt, era sinal de maturidade política o fato de os conselhos sempre terem sido "[...] primariamente políticos, com reivindicações sociais e econômicas desempenhando um papel muito secundário"[1188].

Por não distinguirem com clareza entre seu papel político ou administrativo, acabaram se imiscuindo em gestão de fábricas e reforçando o preconceito dos partidos com essas formas de organização política pouco hábeis à administração. A pensadora é bastante cética sobre a possibilidade de que se encontre no mesmo sujeito as qualidades do estadista ou político e as qualidades do administrador ou gerente. Em seus termos, "o primeiro deve saber lidar com as pessoas num campo de relações humanas, cujo princípio é a liberdade, e o segundo deve saber gerir coisas e pessoas numa esfera da vida cujo princípio é a necessidade"[1189]. Os partidos, ao contrário dos conselhos, tinham os instrumentos e a forma necessária para lidar com esses dilemas administrativos e prosperaram justamente por isso, e não por qualidades políticas.

Fiéis à sua natureza originária, os partidos substituíram "[...] a fórmula 'governo do povo pelo povo' por esta fórmula: 'governo do povo *por uma elite saída do povo*"[1190]. A formação de uma elite não se apresenta a Arendt como necessariamente um problema em relação ao espírito da revolução pois:

> [...] não é o espírito revolucionário e sim a mentalidade democrática de uma sociedade igualitária que tende a negar a evidente incapacidade e flagrante desinteresse de grandes parcelas da população pelos assuntos políticos em si. O problema, em outras palavras, é que a política passou a ser uma profissão e uma carreira, e, portanto, a "elite" tem sido escolhida de acordo com padrões e critérios que são, em si mesmos, profundamente apolíticos. Faz parte da natureza de todos os sistemas partidários que apenas em raros casos os talentos políticos autênticos consigam se afirmar, e é ainda mais raro que as qualificações políticas específicas sobrevivam às manobras

[1186] SR, p. 342; OR, p. 273.
[1187] No congresso sobre seu pensamento no Canadá, respondendo a Mary McCarthy e Richard Bernstein sobre outra distinção, esfera social e esfera política, Arendt afirma que a cada tempo e sociedade as questões podem mudar de âmbito, não sendo assim uma classificação tão rígida (Cf. PSC, p. 511-514). O mesmo pode ser aplicado a esta distinção, o que, apesar de não resolver o problema do pensamento de Arendt, deixa a questão um pouco menos rígida.
[1188] SR, p. 342; OR, p. 274.
[1189] SR, p. 343; OR, p. 274.
[1190] SR, p. 346, grifos no original; OR, p. 277.

> mesquinhas da política partidária, com suas exigências de meras habilidades comerciais.[1191]

Arendt frequentemente afirma a virtude da coragem como a mais política das virtudes especialmente porque para participar dos assuntos públicos requer coragem[1192]. A pensadora não imagina uma teoria política onde todas as pessoas são obrigadas a participarem do governo, mas sim uma esfera pública aberta a todos quantos desejarem cultivar o espírito público. O problema com a elite que surge do sistema partidário é que ela é elevada a essa categoria não por seus méritos políticos, mas sim por suas habilidades administrativas, de modo que a política se desenvolveu como profissão de tecnocratas.

Se a esfera pública arendtiana é aberta a todos os cidadãos, mas não ignora a incapacidade e o desinteresse de grandes parcelas da população pelos assuntos políticos em si, então podemos mais uma vez afirmar também que ao lado da formação de uma elite, a representação não constitui necessariamente um problema em si mesma[1193]. Os conselhos desenvolveram um modo de representação que parece gozar do beneplácito de Arendt. Conforme sua descrição:

> 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. Uma vez eleito e enviado ao conselho logo acima, o delegado estava de novo entre seus pares, pois os delegados em todos os níveis deste sistema eram os que tinham recebido um voto de especial confiança.[1194]

A representação que se desenvolve no sistema de conselhos é do tipo que confere autonomia aos eleitos e essa autonomia se dá não por capacidades naturais, mas pelo seu

---

[1191] SR, p. 346-347; OR, p. 277. É importante destacar que apesar do frequente elogio de Arendt aos conselhos e seu desejo de participação dos assuntos do governo, isso não significa que a autora esteja propondo a adoção da democracia direta. Como bem observa Helton Adverse, "deve também ficar claro que Arendt não está propondo a implementação da democracia direta para que todos os cidadãos se vejam constrangidos a participar das atividades políticas e sejam obrigados a serem livres" (ADVERSE, op. cit., 2012, p. 422-423), mas sim que "[...] o regime republicano moderno somente pode manter ativa a energia originária dos movimentos revolucionários – graças aos quais esse regime veio a existir – se incorporar em suas instituições políticas elementos pertencentes à tradição da democracia direta" (Ibid., p. 422).

[1192] Cf. OQP, p. 53.

[1193] Arendt inclusive faz ressalvas a chamar o processo de representação dos conselhos como processo de estabelecimento de uma elite. Em suas palavras: "o fenômeno que aqui abordo geralmente é denominado 'elite', e, se discordo deste termo, não é porque duvide que o modo de vida político nunca foi e nunca será o modo de vida da maioria [...]. Discordo do termo "elite" porque ele implica uma forma oligárquica de governo, a dominação da maioria sob o domínio de uma minoria. A partir daí só se pode concluir - como de fato toda a nossa tradição de pensamento político concluiu - que a essência da política seria o domínio e a principal paixão política seria a paixão de dominar. A meu ver, isso está extremamente distante da verdade" (SR, p. 344-345; OR, p. 275-276).

[1194] SR, p. 347; OR, p. 278.

desempenho político no círculo de debate e ação a que ele está vinculado. Se o sistema de conselho tivesse chegado a desenvolver uma forma de governo que lhe fosse correspondente, Arendt acredita que esse governo teria a forma de uma pirâmide[1195]. Nessa forma piramidal o diferencial seria o fato de que a autoridade não viria nem de cima e nem de baixo, como em outras formas de governo piramidais, mas autoritárias, mas seria gerada em cada nível do novo corpo político a partir do estabelecimento de acordos mútuos.

A experiência americana ajuda Arendt a colocar em termos mais claros as potencialidades do sistema de conselhos na direção de superação dos vícios do sistema partidário e na proposição de uma nova forma de governo. Veremos mais adiante que Arendt associará todas essas inovações dos conselhos ao próprio federalismo. No entanto, antes de explicitarmos essa ideia de Estado-federado é preciso fazer notar que foi a revolução húngara que melhor forneceu os elementos para que Arendt fizesse um elo entre conselhos e federalismo. Odysse Barrot, referindo-se à história francesa, formulou do seguinte modo a principal diferença entre a nova forma de governo proposta pelos órgãos populares e o antigo modelo de Estado: "*Ele* [o movimento popular] *eliminou do programa as palavras 'una e indivisível' e rejeitou a ideia autoritária que é uma ideia inteiramente monárquica (...) para se unir à ideia federativa, que é por excelência ideia liberal e republicana*""[1196]. Para nossa pensadora as teses desse teórico são comprováveis pelas experiências da Revolução Russa de 1917 e pela Revolução Húngara de 1956.

4.3.1.3 O caso Húngaro

No outono de 56 eclode por doze dias aquilo que se convencionou a chamar de "Revolução Húngara. Arendt, atenta ao fenômeno revolucionário dedica ao episódio um texto no qual ela reflete mais especificamente sobre o reaparecimento dos conselhos. Esse texto foi inicialmente adicionado à edição de 58 de *Origens do totalitarismo* e retirado posteriormente. *Sobre a revolução* virá à luz somente em 1963 e ainda apresentará alguns registros importantes que teriam marcado a percepção de Arendt sobre o acontecimento revolucionário de 12 dias.

Tanto na Revolução Russa quanto na Revolução Húngara, chamou a atenção de Arendt o fato de que os conselhos novamente surgiam de maneira espontânea[1197], totalmente

[1195] Cf. SR, p. 347-348; OR, p. 278.
[1196] SR, p. 333, grifos no original; OR, p. 266, grifos no original.
[1197] Sobre o caráter da espontaneidade vale a pena registrar que o texto "Reflexões sobre a revolução húngara e o totalitarismo" (1958) teria sido dedicado a Rosa Luxemburgo se os editores tivessem permitido. Mencionamos esse detalhe pois nesse texto Arendt afirma que "se já existiu algo como a 'revolução espontânea' de Rosa Luxemburgo, então tivemos o privilégio de testemunhá-lo – esse levante repentino de um povo oprimido, em nome da liberdade, e não de outra coisa, que não foi precedido pelo caos desmoralizante da derrota militar, sem técnicas de golpes de estado, sem um aparato coeso de organizadores e conspiradores, sem a propaganda debilitante de um partido revolucionário [...]" (ABF, p. 30).

independentes entre si e com uma pluralidade de expressões possíveis a depender do grupo que lhes compunha: conselhos de moradores que surgiram em todos os bairros residenciais, revolucionários que nasceram das lutas nas ruas, conselhos de escritores e artistas, nascidos nos cafés de Budapeste, conselhos de estudantes e jovens nas universidades, conselhos de operários nas fábricas, conselhos nas Forças Armadas, entre os funcionários públicos e assim por diante. Arendt sintetiza os acontecimentos húngaros da seguinte maneira:

> Uma manifestação estudantil desarmada e essencialmente inofensiva cresceu, repentina e espontaneamente, de alguns milhares para uma multidão imensa que se incumbiu de levar adiante uma das demandas dos estudantes, a de derrubar a estátua de Stalin em uma das praças públicas de Budapeste. No dia seguinte, alguns estudantes foram à Rádio Budapeste a fim de persuadir a estação a transmitir os dezesseis pontos do manifesto. Uma grande multidão se aglomerou imediatamente, como se surgisse do nada, e quando a ÁVH – a polícia que protegia o prédio – tentou dispersar o grupo com alguns tiros, a revolução estourou. As massas atacaram a polícia e conseguiram suas primeiras armas. Os trabalhadores, ao ouvirem sobre a situação, deixaram as fábricas e se juntaram à multidão. O exército, chamado para defender o regime e ajudar a polícia armada, se juntou à revolução e armou o povo. O que começara como uma manifestação estudantil se tornou um levante armado em menos de 24 horas.[1198]

Iniciada nas mãos do movimento estudantil, o que antes era expressão apenas de um seguimento da sociedade logo ganhou forma plural e assumiu a bandeira da liberdade e da verdade como as pautas mestras desse agir. Sabe-se que Lênin e o governo russo agiam de maneira consistente para manipular as informações[1199], e é nesse contexto que a verdade, que naturalmente não fazia parte das reivindicações revolucionárias, aparece aos revolucionários. Dentre os aspectos originais dessa experiência está o fato de que a reivindicação pela verdade passou a desempenhar um papel crucial no desenrolar de um movimento político. Isso de certa forma liga os conselhos húngaros e russos à tradição das sociedades francesas e assembleias americanas que também buscam fomentar um esclarecimento mútuo no interior das organizações. Esse elemento típico desses acontecimentos do século XX confirma a tese arendtiana de que a cada surgimento dos conselhos uma nova forma e uma nova estrutura é apresentada.

O que é importante disso tudo para a nossa *démarche* é a afirmação de Arendt de que "a formação de um conselho em cada um desses vários grupos converteu uma aproximação mais ou menos fortuita numa instituição política"[1200], ou seja, o fato de ela mais uma vez ressaltar o potencial institucionalizante desses órgãos populares. Hannah Arendt registra nos

---

[1198] ABF, p. 72-73.
[1199] Cf. SR, p. 332; OR, p. 264-265.
[1200] SR, p. 334; OR, p. 266.

acontecimentos russos e húngaros também o surgimento de uma organização piramidal na qual cada camada gerava e garantia a autoridade em seu próprio nível. Em ambas as experiências rapidamente esses órgãos deram início "[...] a um processo de coordenação e integração por meio da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial, dos quais finalmente eram escolhidos os delegados para uma assembleia representando o país inteiro"[1201]. Esse movimento quase que automático dos órgãos populares se institucionalizarem e em seguida pactuarem entre si gerando coassociações em vista do povoamento do espaço público é entendido por Arendt como expressão do que ela chamou de "princípio federativo". Em seus próprios termos, ela afirma:

> [...] aqui vemos como o princípio federativo, o princípio da liga e da aliança entre unidades separadas, brota das condições elementares da própria ação, sem nenhuma influência de qualquer especulação teórica sobre as possibilidades do governo republicano em territórios extensos, e mesmo sem nenhuma ameaça de um inimigo comum a forçar uma coesão entre elas. O objetivo comum era a fundação de um novo corpo político, um novo tipo de governo republicano que se basearia em "repúblicas elementares" de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir.[1202]

Para Arendt foi durante a revolução húngara que os conselhos, de modo mais acentuado, se empenharam na reorganização da vida política e econômica do país[1203] e no estabelecimento de uma organização do convívio humano no espaço entre. Na passagem acima a pensadora sugere que os princípios que movem as institucionalidades nessa ocasião são colocados a serviço da fundação de um novo corpo político. Com a análise do totalitarismo dissemos que antes de alcançar seu estado pleno o regime ainda se baseia em instituições e, portanto, produz uma institucionalidade auto corrosiva. No caso da revolução húngara a ideia era a fundação de um corpo político no qual a institucionalidade fosse republicana e assim sendo, operasse para a revitalização do mundo e não para a desertificação desse "espaço entre".

O que dissemos acima se coaduna com bastante precisão à percepção de Leonardo Avritzer de que das dimensões do resgate arendtiano dos conselhos húngaros não se pode olvidar o papel dos conselhos no interior de um possível marco institucional[1204]. Leituras como as de Ruggero D'Alessandro[1205] normalmente resumem o acontecimento dos conselhos apenas ao debate entre participação e representação. O fato de que nenhum caos emergiu dessas ações de um povo sem liderança e sem um programa previamente formulado, mas que "ao invés do

---

[1201] SR, p. 334; OR, p. 266-267.
[1202] SR, p. 334; OR, p. 268.
[1203] Cf. SR, p. 339; OR, p. 271.
[1204] Cf. AVRITZER, op. cit., 2006, p. 164.
[1205] Cf. D'ALESSANDRO, Ruggero. **La comunità possible:** la democrazia consiliare in Rosa Luxemburg et Hannah Arendt. Milan-Udine: Mimesis, 2011, p. 75.

domínio descontrolado das massas, que se poderia ter esperado, apareceram imediatamente, quase simultaneamente ao próprio levante, os Comitês Revolucionários [...]"[1206], aponta justamente para esse aspecto institucional que estamos buscando destacar no e a partir do pensamento de Arendt.

Em sua abordagem sobre todas essas experiencias dos conselhos Arendt aponta para a possibilidade de fundação de um novo conceito de Estado, que infelizmente não ocorreu e que ela tampouco acredita que venha a ser desenvolvido fora da esteira da próxima revolução. Em "Pensamentos sobre política e revolução: um comentário"[1207] Arendt afirma que esse novo conceito de Estado, o Estado-conselho, "[...] seria admiravelmente adequado a federações dos mais variados tipos, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente"[1208]. Esta afirmação de Arendt nos coloca diante da necessidade de esclarecermos os termos da forma institucional em que o que ela chamou de "princípio federativo" pudesse ser reificado.

4.3.2 Federalismo e princípio federativo

Arendt discutiu a ideia de organizar o corpo político numa federação em três ocasiões: na questão das minorias no século XX, em relação ao Estado-nação e aos conselhos como uma forma independente de governo. Abordamos anteriormente enquanto falávamos da fundação do Estado de Israel os primeiros aparecimentos do interesse de Arendt pelo tema do federalismo. Nessa ocasião ela já apresentava o tema como alternativa ao Estado-nação e como forma de organização do convívio humano mais propensa aos princípios republicanos. Entre 48, ano da fundação do Estado de Israel, e 63, ano da publicação de *Sobre a revolução*, a pensadora deu ainda mais consistência a essas ideias iniciais de modo que a partir desse último marco temporal podemos estabelecer com maior clareza em que consiste o federalismo defendido por Arendt.

Wolfgang Heuer em *Cosmos and Republic*[1209] reconstrói o debate sobre o federalismo que antecede a reflexão de Arendt a fim de demarcar a influência que outras correntes tiverem sobre a perspectiva da autora. Para esse arendtiano as semelhanças entre o pensamento de Arendt e o dos federalistas integrais são inconfundíveis. O federalismo integral é direcionado para fora e para dentro, unindo dois movimentos federalistas: para fora, contra o imperialismo do Estado-nação em prol de um pacifismo federal, e para dentro, contra formas centralizadoras

[1206] ABF, p. 77.
[1207] No verão de 1970 Arendt concede uma entrevista ao escritor alemão Adelbert Reif que posteriormente viria a ser transformada neste ensaio incluído na coletânea *Crises da república*.
[1208] CdR, p. 192; CR, p. 233.
[1209] HEUER, op. cit., 2023.

de estado, contra o "centralismo jacobino", em favor de uma democracia federal[1210]. Para Heuer, as semelhanças e distinções entre essa abordagem do federalismo e o pensamento de Arendt são as seguintes:

> Assim como o federalismo integral Arendt também criticou a fraqueza do liberalismo com sua compreensão da liberdade negativa baseada em um conceito de estados-nação soberanos, garantindo o domínio por meio da representação política e problemas de minorias, e desenvolveu o terceiro caminho de um republicanismo apoiado por cidadãos ativos. Indo além dos federalistas integrais, Arendt define essas pessoas não apenas como indivíduos soberanos que fazem parte de relações sociais, mas substitui completamente o conceito moderno de subjetividade pelo de intersubjetividade. Do ponto de vista dessa intersubjetividade, percebemos a nós mesmos como pessoas por meio de relações intersubjetivas e definimos fenômenos políticos como liberdade e poder, violência e autoridade não como entidades, mas como formas de relações. Arendt também define o julgamento político como igualmente intersubjetivo, considerando outras opiniões reais ou imaginárias, como um pensamento ampliado no qual os julgamentos não são mais subjetivos, como quando não levo essas outras opiniões em consideração. "A validade de tais julgamentos não seria nem objetiva e universal, nem subjetiva, dependente do capricho pessoal, mas intersubjetiva ou representativa". Arendt, assim, contribui com um aspecto importante para a relação entre personalismo e federalismo, **uma intersubjetividade federal quase antropologicamente fundamentada** que vai do diálogo do eu, pensando consigo mesmo, à pluralidade intersubjetiva de agentes e aos espectadores que julgam intersubjetivamente na esfera pública, até a federação como a estrutura de relações políticas plurais e vivas.[1211]

Aqui já aparece um elemento bastante original da interpretação de Heuer que é a ideia de que o federalismo para Arendt, além de um princípio organizador do corpo político é também um princípio existencial, está ligado à capacidade humana de estabelecer relações. Do ponto de vista do político isso significaria dizer que o federalismo não é apenas uma forma organizacional para a distribuição de poder, mas também para a construção deste e estabilização do poder e da liberdade. Assim, Heuer defende que o federalismo é mais do que uma mera construção constitucional, o federalismo é parte de uma compreensão humanística do mundo, do diálogo, da pluralidade e da intersubjetividade na ação e no julgamento. Wolfgang Heuer afirma ainda que os elementos políticos essenciais do federalismo[1212], não são apenas políticos, eles fazem parte da condição humana. Estas reflexões de Heuer possuem afinidades com o modo de Young-Bruhel descrever o papel do federalismo para Arendt. Para esta biógrafa e intérprete de seu pensamento o fato da autora no final de seu último trabalho, a parte dois de *A vida do Espírito*, imaginar uma espécie de "república das faculdades mentais" na qual "[...]

[1210] Cf. Ibid., p. 202.

[1211] Ibid., p. 205-206, tradução nossa, grifo nosso. Outro elemento interessante é que este autor também localiza nos federalistas integrais o uso de elementos da doutrina social católica tais como a dignidade da pessoa, o princípio da subsidiariedade, a orientação para o bem comum e a solidariedade. Para este autor, esses princípios foram definidos por Arendt em termos de filosofia existencial e ao mesmo tempo politicamente (Cf. Ibid., p. 206).

[1212] "[...] democracia em pequenas unidades políticas, autonomia (não soberania) das unidades e níveis individuais, estrutura de poder de baixo para cima e unidade na diversidade [...]" (Ibid., p. 227, tradução nossa).

nenhuma faculdade deveria dominar"[1213] dava o tom existencial que o federalismo deveria adquirir em seu pensamento.

Rodrigo Almeida, por sua vez, acreditando no firme propósito de Arendt de estabelecer uma forma de governo que pudesse estabelecer e preservar a liberdade política e dar vazão institucional à pluralidade[1214], entende que a autora transforma o republicanismo federalista norte-americano numa espécie de "tipo ideal" incorporado das experiencias dos conselhos. Nossa análise dedicará especial atenção para o modo como o tema aparece em *Sobre a revolução*, mas tomando como válidas as observações de Heuer e Young-Bruhel faremos o esforço de tratar o federalismo não apenas como forma de Estado, pois ele também significa isso para Arendt como mostrou Rodrigo Almeida, mas também ainda como princípio para institucionalidades republicanas.

O primeiro elemento que salta aos olhos do leitor de Arendt quando se trata do federalismo é que para ela essa forma de Estado é uma clara alternativa a toda e qualquer forma pautada na soberania. O federalismo estaria vinculado àquilo que a pensadora considera como a grande inovação americana na política, a saber: "[...] a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem"[1215]. O seu repúdio à ideia de soberania está diretamente associado às suas reflexões sobre a tradição republicana, como observa Canovan[1216], e é nessa esteira que Arendt chega à busca por uma forma de Estado capaz de efetivar o princípio republicano.

Quando da fundação da república estadunidense ocorria um sério debate sobre a viabilidade da forma republicana de governo aplicada em territórios de larga escala. A primeira opção à mesa era levantada por Hamilton e Madison em alusão à concepção de Montesquieu segundo a qual uma confederação de repúblicas poderia resolver os problemas de países maiores, "[...] desde que os corpos constituídos - pequenas repúblicas - fossem capazes de constituir um novo corpo político, a República Confederada, em vez de se contentar com uma

---

[1213] YOUNG-BRUHEL, 2007, p. 295, tradução nossa.
[1214] Cf. ALMEIDA, op. cit., p. 11.
[1215] SR, p. 202; OR, p. 153. Sobre essa passagem há um comentário de Arato e Cohen bastante elucidativo. Para estes autores: "Mais relevante aqui é que fica muito claro que Arendt considera a abolição americana da soberania pertinente apenas aos assuntos internos, primeiro, porque ela diz explicitamente "dentro do corpo político", e segundo, porque ela até mesmo implica (muito acertadamente) que o ponto ou um dos pontos de formar uma união mais perfeita era aumentar a soberania externa. A tarefa era "conciliar as vantagens da monarquia nos assuntos externos com as do republicanismo na política doméstica" (SR, 369; OR, p. 303). Seria absurdo chamar isso de um comentário casual ou descuidado, dado que a correspondência de sua ênfase com as intenções dos autores do Federalista tinha que ser totalmente clara para Arendt" (ARATO; COHEN, op. cit., p. 138, tradução nossa).
[1216] CF. CANOVAN, 1992, p. 211.

mera aliança"[1217]. Essa discussão se dava principalmente porque para os "pais fundadores" não se tratava apenas de se limitar à restauração de um governo constitucional aos moldes já pensados pela tradição[1218], mas de organizar o corpo político de modo que o poder continuasse a ser gerado em seu interior e suas instituições lograssem a autoridade necessária para lhe conferir a estabilidade almejada.

O fato do povo das colônias antes do conflito com a Inglaterra estarem constituídos em corpos com gestão própria, como vimos no início deste capítulo, influenciou a proposta federalista de Madson. De acordo com Arendt "o que Madison propôs em relação à Constituição americana, a saber, derivar sua 'autoridade geral [...] inteiramente das autoridades subordinadas', apenas reproduzia em escala nacional o que havia sido feito pelas próprias colônias, quando constituíram seus governos estaduais"[1219]. No processo inicial de organização dos estados os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares derivavam sua autoridade dos distritos, condados, municípios, gerando assim a necessidade de preservar a origem do poder se quisessem conservar a autoridade que dele emanava através de seu agir enquanto legisladores.

Para a percepção da plausibilidade do sistema federal contribuiu o fato de que os novos corpos políticos surgidos na colônia eram verdadeiras "sociedades políticas", isto é, segundo Arendt, elas formavam uma esfera política que gozava de poder e que estava habilitada a reivindicar direitos sem possuir ou reivindicar soberania. A pensadora assevera que a "maior inovação revolucionária", a descoberta do princípio federativo por Madson para o estabelecimento de repúblicas em territórios extensos, em parte derivava de uma experiência com "[...] corpos políticos cuja estrutura interna predeterminava sua forma, por assim dizer, e condicionava seus membros a uma ampliação constante, cujo princípio não era o expansionismo nem a conquista, e sim a combinação continuada de poderes"[1220]. Mais uma vez

---

[1217] SR, p. 203; OR, p. 153-154.

[1218] Sobre esse aspecto Arendt afirma: "[...] há pouquíssimo na forma ou no conteúdo das novas constituições revolucionárias que seja sequer novo, e muito menos revolucionário. É claro que a noção de governo constitucional nada tem de revolucionário em sua gênese ou conteúdo; ela significa simplesmente um governo limitado por leis e a salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais, como são expressas nas várias declarações de direitos que foram incorporadas às novas constituições e são amiúde tidas como a parte mais importante, as quais nunca foram entendidas como expressão dos novos poderes revolucionários do povo, e sim, ao contrário, como dispositivos necessários para limitar o poder do governo, mesmo no corpo político recém-fundado" (SR, p. 190; OR, p. 142-143). E ainda: "Se nas revoluções estivesse em jogo apenas esse tipo de constitucionalismo, as revoluções teriam se mantido fiéis a seus modestos inícios, quando ainda podiam ser entendidas como tentativas de restaurar "antigas" liberdades: mas a verdade é que não foi este o caso" (SR, p. 191; OR, p. 143-144).

[1219] SR, p. 216; OR, p. 165.

[1220] SR, p. 220; OR, p. 168.

Arendt reafirma que foi a experiência e não uma teoria que determinou as convicções dos revolucionários norte-americanos, especialmente Madson.

O federalismo está ligado à necessidade de mudança no conceito de Estado conforme aludido por Arendt em *Crises da república*. Estado e soberania foram concebidos na modernidade em um vínculo estreito e a consequência disto é que "soberania significa, entre outras coisas, que conflitos de caráter internacional podem, em última instância, ser resolvidos apenas pela guerra; não há outro último recurso"[1221]. Em tempos de armamentos nucleares o recurso à guerra como expressão da soberania tem se mostrado cada vez mais potencialmente deletério à própria existência humana. Para Arendt é justamente esse processo de obsolência da guerra como instrumento da soberania que mostra a necessidade de reavivamento do "princípio federativo" para a formulação de um novo conceito de Estado. Em suas próprias palavras:

> Os meros rudimentos que vejo para um novo conceito de Estado podem ser encontrados no sistema federal, cuja vantagem é que o poder não se move nem de cima nem de baixo, mas é direcionado horizontalmente, de modo que as unidades federadas mutuamente contêm e controlam seus poderes. Pois a dificuldade real em especular sobre esses assuntos é que o recurso final não deve ser *supra*nacional, mas *inter*nacional. Uma autoridade supranacional seria ou ineficaz ou monopolizada pela nação que acontecesse de ser a mais forte, e isso então levaria a um governo mundial, que poderia facilmente se tornar a mais terrível tirania concebível, uma vez que não haveria como escapar de sua força policial global – até ela finalmente desmoronar.[1222]

O sistema federado, nessa descrição de Arendt, seria a aplicação em nível de Estado do princípio descoberto por Montesquieu de pesos e contrapesos para a esfera das formas de governo. Esse processo ajudaria a povoar o espaço entre as nações com um tipo de poder que não necessitaria de recursos violentos como a guerra para a resolução dos impasses que naturalmente surgiriam. Esse modelo só veio a ser apresentado historicamente de forma incipiente no bojo das revoluções como possibilidade de uma nova forma de governo[1223], sem nunca ter conseguido alcançar seu propósito final.

Vale a pena destacar ainda que nessas reflexões está presente uma sutil distinção que Arendt faz entre um conceito de poder que se amplia através da expansão ou conquista e aquele que o faz através da combinação continuada de poderes. Em *Sobre a violência* Arendt afirma que o conceito tradicional de poder, uma vez equacionado com a violência, é expansionista por natureza, "tem um impulso interno para crescer". Essa concepção parte da ideia de que "assim

---

[1221] CdR, p. 189; CR, p. 230.
[1222] CdR, p. 190, grifos no original; CR, p. 230, grifos no original.
[1223] "Essa nova forma de governo é o sistema de conselhos, que, como sabemos, pereceu toda vez e em todos os lugares, destruído ou diretamente pela burocracia dos Estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se esse sistema é pura utopia – de qualquer modo, seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e de ideologias –, não posso dizer" (CdR, p. 191; CR, p. 231).

como no âmbito da vida orgânica tudo ou cresce ou declina e morre, também no âmbito dos assuntos humanos o poder supostamente pode se sustentar apenas pela expansão; de outro modo, ele definha e morre"[1224]. A experiência americana mostra que o poder depreende sua existência da capacidade de ampliar-se através de uma combinação continuada de poderes.

Podemos falar do federalismo, esse arranjo institucional sobre o espaço de convívio humano, como uma forma de efetivação da constituição da liberdade. Resgatando a imagem das fronteiras do território nacional e dos muros da cidade-estado ela afirma que "a liberdade, em todos os lugares onde existiu como realidade concreta, sempre teve limites espaciais"[1225]. Mesmo se pensarmos liberdade como liberdade negativa a maior das liberdades é, portanto, a liberdade de movimento e esta só veio a existir dentro de um limite espacial. Por outro lado, a liberdade em seu sentido positivo também só é possível entre iguais e essa igualdade não é para Arendt um princípio universal, mas sim uma realidade que só surge da artificialidade de espaços políticos.

A espacialidade desempenha um papel crucial nessa avaliação que Arendt faz do federalismo, pois a preservação desses pequenos espaços de liberdade, "repúblicas elementares", significa preservação de "ilhas no oceano ou oásis num deserto"[1226]. Essa afirmação se reforça se olharmos para a resenha que Arendt faz da obra *The nation* de Delos onde ela afirma, assentindo à opinião do autor, que num corpo político organizado em estruturas federativas a nacionalidade, grande dilema da modernidade como vimos no terceiro capítulo, seria determinada mais por uma condição pessoal do que territorial, enquanto que "o estado, por outro lado, 'sem perder sua personalidade jurídica, apareceria cada vez mais como um órgão encarregado de competências a serem exercidas num território limitado"[1227]. De certa forma, o federalismo figura para Arendt como uma alternativa capaz de esvaziar as tendencias homogeneizantes da nação e de manter aberto a todos a participação em alguma parte nos assuntos de governo do Estado.

Hannah Arendt acreditava que esse desenho institucional de um Estado pactuado entre entes estaduais federados, e uma forma de governo cujo mecanismo da separação de poderes se constituiu em estrutura de controle e estabilidade, teria sido a causa da até então salvação dos Estados Unidos dos perigos temidos por Jefferson. Todavia, esse diagnóstico é disputável, especialmente à luz dos acontecimentos que se desenrolaram após a partida de Arendt. Ela

[1224] SV, p. 94; OV, p. 74.
[1225] SR, p. 344; OR, p. 275.
[1226] SR, p. 344; OR, p. 275.
[1227] CmP, p. 238; EU, p. 210.

mesma jamais depositou uma confiança absoluta em desenhos institucionais pois sabia bem que a estabilidade decorre principalmente da capacidade de qualquer desenho institucional se deixar irrigar pela frequente espontaneidade que decorre da participação dos cidadãos na política.

Vimos as críticas de Arendt ao que ela convencionou chamar de "falha do pensamento pós-revolucionário" e como elas se dirigem para a incapacidade da república norte-americana de incorporar espaços nos quais o espírito que originou o corpo político pudesse continuar a ser cultivado. Se os arranjos institucionais foram eficazes em salvar o novo corpo político de uma degeneração em tirania, ela, porém, não obteve sucesso em salvar o povo da letargia e da indiferença aos assuntos públicos[1228]. A nossa aposta é que isso ocorre porque falharam com a institucionalidade. A pergunta que fica é então como lidar com o fato de que mesmo o melhor dos desenhos institucionais será sempre incapaz de efetivar plenamente as duas tarefas da revolução: fundar a liberdade e preservar os espaços de aparecimento desta.

4.4 A renovação da institucionalidade: a redescoberta do espírito público.

O pensamento de Hannah Arendt, acreditamos, não apenas nos fornece elementos para pensarmos sobre os diversos tipos de institucionalidades que podem emergir das mais variadas formas de governo bem como a sua predileção e esforço por desenvolver o tema numa perspectiva republicana. As reflexões da autora também nos fornecem elementos para pensarmos as formas como se pode lidar com desenhos institucionais enrijecidos e por isso mesmo ineficazes politicamente. Neste tópico exploraremos àquilo que Yara Frateschi definiu como "micro experiências reavivadoras do espírito público"[1229], isto é, a desobediência civil e a redescoberta do espírito público pelos movimentos estudantis. Nosso intento é demonstrar, através da manifestação espontânea de ações movidas pelos princípios que originam a institucionalidade republicana, os modos pelos quais é possível rejuvenescer instituições que naturalmente tendem a enrijecerem-se.

Em entrevista recente, pensando sobre modelos de democracia e de como a questão da instituição é pertinente para compreendermos as diversas formas de organização interna dos corpos políticos, Newton Bignotto[1230] assevera que uma das marcas características de nosso tempo é a definição da democracia tendo por referência a noção de Estado de direito. Conforme ele aponta, a primeira consequência disto é "[...] o fato de que a democracia existe por meio de

---

[1228] Cf. SR, p. 301; OR, p. 238. É aquilo que Heuer chamou de "princípio da sustentabilidade".
[1229] Cf. FRATESCHI, Yara. Participação e liberdade em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã.** n. 10. São Paulo: jul/dez 2007, pp. 83–100.
[1230] BIGNOTTO, Newton; BRANCO, Judicael Castelo. "É preciso estar atento": a defesa da democracia. Conversa com Newton Bignotto. **Perspectiva.** v. 8, n. 2 (especial), s/l: 2023, p. 270-280.

suas instituições, que são o mecanismo que torna vivos os valores que a sustentam como a igualdade e a liberdade"[1231], e aqui ele toca em um tema que nos é caro: o papel das instituições no regime democrático.

O autor expõe duas visões majoritárias sobre a relação entre democracia e instituições, a saber, a visão liberal e a republicana. Conforme Bignotto, os teóricos liberais tendem a conferir às instituições uma centralidade na vida democrática atribuindo-lhe um papel de defensoras das liberdades dos indivíduos. Assim pode-se afirmar que "[...] nesse modelo a democracia é um regime de instituições, de regras e de costumes, que devem assegurar ao máximo que os indivíduos serão respeitados em todas suas peculiaridades, desde que elas não violem o pacto constitucional"[1232]. Nesse modelo liberal, a consequência do funcionamento da institucionalidade é um certo nível de apatia, dado a prevalência do indivíduo sobre o cidadão.

Do ponto de vista republicano, a principal referência deste pensador é Claude Lefort, para quem "[...] a democracia exige participação e criação contínua dos laços sociais e políticos. Por isso, as instituições são fundamentais, mas não podem ser mantidas inalteradas diante do fluxo da história"[1233]. Essa abordagem de Newton Bignotto, o paralelo entre instituição e democracia, nos ajuda a explicitar porque ao longo de todo este trabalho estamos preferindo falar de institucionalidade em vez de instituição. A opção terminológica que fizemos visa demarcar com maior ênfase que o pensamento de Arendt, se pode ser vinculado a alguma grande corrente de pensamento, essa, sob o ponto de vista da relação entre democracia e forma de governo, não pode ser a corrente liberal. A institucionalidade, ao contrário da ideia de instituição correntemente empregada na leitura liberal, denota esse movimento, essa dinâmica que afirmamos derivar da possibilidade de reificação dos princípios que emergem da ação em concerto entre os cidadãos e as instituições no interior do "espaço entre".

Hannah Arendt em *Crises da república* pensa os dilemas da democracia aplicados especialmente aos Estados Unidos, principalmente a partir daquilo que em *Sobre a revolução* ela chamou de o "[...] *leitmotíf* oculto da política externa americana do pós-guerra [...]"[1234], e entendemos que isso se aplica também a essa relação entre democracia e instituição que Bignotto ressaltou. O esquecimento americano dos tesouros de sua própria revolução contribui para o processo de esvaziamento do seu espaço público e consequente ossificação das instituições políticas da república. Soma-se a isso a falha das revoluções do século XX[1235],

[1231] Ibid., p. 273.
[1232] Ibid., p. 273.
[1233] Ibid., p. 274.
[1234] SR, p. 276; OR, p. 217.
[1235] Cf. SR, p. 331; OR, p. 264-264.

russa, húngara e cubana, de transformarem o Estado e efetivarem uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um "participante" nos assuntos públicos. Tudo isso compõe o horizonte da reflexão de Arendt que acompanharemos a partir daqui.

4.4.1 Desobediência civil

A primeira das experiencias de reavivamento do espírito público que trataremos é aquela que talvez tenha recebido mais atenção no processo de recepção do pensamento de Arendt, a saber, a desobediência civil. O texto de Arendt sobre os episódios de desobediência civil se insere no conjunto de reflexões que a autora estabelece a partir de acontecimentos que lhe são contemporâneos. Do ponto de vista teórico, ele pode ser lido em continuidade com aquilo que foi desenvolvido em *Sobre a revolução*, é o que afirma Helton Adverse[1236].

O tema da desobediência civil, como bem observa Arendt é tratado constantemente sob o prisma da relação moral do indivíduo com a lei[1237], especialmente tomando Sócrates por modelo. O foco de nossas considerações, tal como fizemos na leitura de *Sobre a revolução* e demais obras, será político, uma vez que nosso problema principal neste trabalho é a questão da institucionalidade, entendida aqui como a dinâmica que se produz dentro e entre um conjunto de cidadãos e instituições. Veremos a seguir os elementos que, segundo Arendt, devem ser suficientes para que o fenômeno da desobediência civil seja lido como acontecimento político e consequentemente cumpra sua função de recuperação do espírito originário da institucionalidade.

A principal marca da desobediência civil é seu caráter coletivo, e como tal, o fato de este fenômeno ela expressar com precisão o entendimento de Arendt sobre o poder[1238]. Para a

---

[1236] Em "Hannah Arendt, o Social e a Sociedade (Civil)" Adverse estabelece nos seguintes termos o paralelo entre os dois textos: "Em ambos os casos, está em questão examinar as potencialidades da ação no que concerne à transformação ou conservação do corpo político. Em ambos os casos, o desenrolar da ação implica uma relação com a Constituição, seja para recuperar seu espírito originário seja para, mais radicalmente, destituí-la em favor de um novo ordenamento jurídico" (ADVERSE, Helton. Hannah Arendt, o Social e a Sociedade (Civil). **Perspectivas.** v. 6, n. 2, S/L: 2021, pp. 26-40, p. 35).

[1237] Esse é o caso, por exemplo, do tratamento que alguns juristas dão ao tema. Arendt resume assim essa situação: "Sempre que os juristas tentam justificar o desobediente civil em bases morais e legais, eles constroem seu caso à imagem ou do objetor de consciência ou do indivíduo que testa a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a situação do desobediente civil não suporta nenhuma analogia com nenhum dos dois, pela simples razão de que ele nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo" (CdR, p. 46; CR, p. 55). Além de Sócrates, outro interlocutor privilegiado por Arendt no ensaio é autor do texto que colocou o conceito "desobediência civil" como parte de nosso vocabulário político, Henry David Thoreau. Para Arendt este autor também "[...] defendeu seu caso não com base em uma relação moral do cidadão com a lei, mas com base na consciência individual e na obrigação moral da consciência [...]" (CdR, p. 49-50; CR, p. 60). Durante todo o ensaio Arendt irá se contrapor a essas duas tendências.

[1238] Em *Sobre a violência* Arendt oferece uma formulação bastante sintética sobre o que ela entende por poder: "*Poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece existindo enquanto o grupo se mantém unido.

pensadora os desobedientes civis se definem e distinguem dos objetores de consciência por serem minorias organizadas que unindo-se por uma opinião comum decidem manifestar uma posição contrária às políticas governamentais independentemente do apoio da maioria. Desse modo o cerne da desobediência civil em Arendt é o fato de que os atos combinados dos agentes políticos "[...] surgem do acordo mútuo, e é esse acordo que empresta crédito e convicção para sua opinião, não importando como eles originalmente podem ter chegado a ela"[1239]. Os objetores de consciência, por outro lado, se baseiam no juízo da consciência individual que, para Arendt, é sempre apolítica. Conforme a pensadora "os conselhos da consciência não são apenas apolíticos; eles são sempre expressos em declarações puramente subjetivas"[1240], isto é, as regras da consciência são, no dizer de Arendt, sempre negativas, "elas não dizem o que fazer; dizem o que não fazer. Não definem princípios para a ação; estabelecem limites que os atos não devem ultrapassar"[1241].

Ainda sobre a figura do objetor de consciência Arendt esclarece que há casos em que a objeção da consciência pode se tornar politicamente significativa. Isso ocorre, por exemplo, quando acontece de um certo número de consciências individuais coincidirem num juízo específico e seus sujeitos então decidirem adentrar o espaço público a fim de se fazerem ouvir. Ainda assim, a partir do momento em que esse fenômeno ocorre não estamos mais tratando de indivíduos decidindo agir isoladamente. De acordo com Arendt, nessa situação "o que tinha sido decidido *in foro conscientiae* agora se torna parte da opinião pública, e, apesar de esse grupo particular de desobedientes civis poder ainda reivindicar a validação inicial – suas consciências –, eles na verdade não dependem mais deles mesmos sozinhos"[1242]. A força da opinião depende do número daqueles que com ela se associam, e no espaço da política, a consciência nada mais pode do que tornar-se uma opinião.

A popularização do fenômeno da desobediência civil deve-se ao enrijecimento das instituições e sua incapacidade de responder adequadamente aos dilemas políticos dos

---

Quando dizemos que alguém está "no poder", de fato nos referimos a ele como empoderado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. No momento em que o grupo, do qual, para começo de conversa, se originou o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder) desaparece, "seu poder" também some. Na língua corrente, quando falamos de um "indivíduo poderoso" ou de uma "personalidade poderosa", já usamos a palavra "poder" metaforicamente; sem metáfora, aquilo a que estamos nos referindo é o "vigor"" (SV, p. 60-61, grifos no original; OV, p. 44, grifos no original). Essa definição de poder deve servir de horizonte explícito e implícito para as reflexões sobre o poder nas obras posteriores a *Origens do totalitarismo*, uma vez que na referida obra ela ainda emprega a noção de poder bem próxima das ideias weberianas, como vimos no capítulo anterior.

[1239] CdR, p. 47; CR, p. 56.
[1240] CdR, p. 51; CR, p. 62.
[1241] CdR, p. 52; CR, p. 63.
[1242] CdR, p. 56; CR, p. 68.

cidadãos[1243]. "O desafio à autoridade estabelecida, religiosa e secular, social e política, como um fenômeno mundial, pode muito bem algum dia ser considerado o evento mais marcante da última década"[1244]. Nesse aspecto a desobediência civil possui bastante afinidade com o fenômeno das revoluções, pois estas últimas são sempre antecedidas pela desintegração de sistemas políticos. Arendt explicita que "[...] o sintoma revelador da desintegração é uma erosão progressiva da autoridade governamental, e que essa erosão é causada pela incapacidade do governo de funcionar corretamente, da qual surgem as dúvidas dos cidadãos a respeito de sua legitimidade"[1245]. Chama-se isso de "situação revolucionária", o que não implica sempre no surgimento de uma revolução, mas pode apenas desencadear movimentos em vista da reforma ou o reestabelecimento da institucionalidade original daquele corpo político.

A desobediência surge então quando um certo número de cidadãos se convence da opinião de que os canais normalmente utilizados para mudar as instituições e o governo já não possuem mais eficácia e suas demandas não serão ouvidas ou atendidas. Mas o fenômeno também pode surgir da percepção dos cidadãos de que os rumos, as ações e as decisões do governo não estão condizendo adequadamente com os princípios da legalidade e

---

[1243] Sobre esse aspecto da atualidade da desobediência civil vale a pena notar que a autora considerava que o principal grupo de desobediência civil à sua época era o movimento estudantil. Ao longo da entrevista concedida por Arendt a Adelbert Reif em 1970 ela frequentemente reitera a observação que suas opiniões sobre o movimento são especialmente sobre a experiência americana. Samantha Rosehill afirma que incialmente Arendt apoiou o movimento estudantil, chegando inclusive a participar juntamente com Chanan Klenbort de um protesto em 04 de abril de 1968. Porém, rapidamente a autora se "[...] desapontou com os protestos, pois os estudantes estavam abandonando o foco nas ações da instituição para a instituição em si" (ROSEHILL, op. cit., p. 224-225). Christian Ferrié também regista esse engajamento de Arendt em grupos minoritários que tentavam perturbar a opinião pública em nome dos princípios republicanos da liberdade e da igualde de direitos (Cf. FERRIÉ, Christian. Le pouvoir du peuple entre nation et fédération. In: LEIBOVICI, Martine; Tassin, Étienne; Kuplec, Anne; MUHLMANN, Géraldine. **Hannah Arendt** – crises de l'État-nation. Paris: Sens&Tonka, 2007, pp. 65-77, p. 72-73). Inicialmente a apresentação de Arendt sobre os movimentos estudantis é bastante positiva: os atores políticos desses movimentos caracterizavam-se psicologicamente pela coragem, por sua vontade de ação e pela confiança na possibilidade de mudança (Cf. SV, p. 31; OV, p. 15-16; CdR, p. 166; CR, p. 202). Para Arendt essa geração redescobriu a paixão pelo espírito público e não se satisfaziam mais em permanecerem sem usufruir da felicidade e liberdade pública. O slogan político da reivindicação por democracia direta derivava dos sistemas de conselhos, daqueles mesmos desejos de participação nos assuntos humanos e no governo. Arendt afirma que "[...] pela primeira vez em muito tempo surgiu um movimento político espontâneo que não apenas fazia propaganda, mas agia [...], outra experiência nova para o nosso tempo entrou no jogo da política: acontece que agir é divertido. Essa geração descobriu o que o século XVIII chamou de "felicidade pública" [...]" (CdR, p. 167; CR, p. 203). De maneira geral Arendt aprovava o movimento e muitas de suas metas de participação política. O problema para a autora estava em algumas "bobagens perigosas", e para exemplificar isso ela menciona o intento do movimento de politizar e adaptar para uma nova função social as universidades (Cf. CdR, p. 165; CR, p. 201). Esse é um dos motivos pelos quais o futuro do movimento estudantil permaneceu bastante ambíguo na avaliação de Arendt, mas também por causa do que ela chamou de glorificação da violência. Em face disso a pensadora afirma não saber "[...] se essas ocorrências são o começo de algo novo – o 'novo exemplo' – ou os últimos suspiros de uma capacidade que a humanidade está prestes a perder" (SV, p. 104; OV, p. 83-84). O movimento corre perigo de degeneração de seu espírito político não só pelo uso da violência, mas também por cauda da "[...] infecção crescente do movimento com ideologias (maoísmo, castrismo, stalinismo, marxismo-leninismo e similares), que de fato dividem e dissolvem a associação" (CdR, p. 79; CR, p. 98).

[1244] CdR, p. 56; CR, p. 69.

[1245] CdR, p. 57; CR, p. 69.

constitucionalidade a que deveriam estar submetidos. As situações acima então descrevem que "a desobediência civil pode estar sintonizada com a mudança necessária e desejável ou com a necessária e desejável preservação ou restauração do *status quo* [...]"[1246].

A fim de caracterizar melhor a desobediência civil Arendt estabelece um paralelo comparativo com o criminoso posto que tanto o desobediente quanto o criminoso se posicionam diante do quadro legal existente. A diferença fundamental que Arendt enxerga entre essas duas posturas é a publicidade de seus atos: o criminoso evita os olhos do público enquanto o desobediente civil almeja justamente tornar claro a sua forma de manifestar a opinião. Ambas as atitudes violam e contrariam a lei em alguma medida, contudo, o fato de a desobediência civil se realizar em público tem sido "[...] a primeira condição para todas as tentativas de defender a compatibilidade da desobediência civil com a lei e as instituições norte-americanas de governo"[1247]. Há ainda o elemento da representatividade de um grupo e uma causa. Para Arendt:

> O desobediente civil, embora em geral dissinta de uma maioria, age em nome e pela causa de um grupo. Ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas devido a uma dissensão básica, e não porque ele, como indivíduo, deseja fazer uma exceção para si mesmo e ficar impune. [...] De qualquer maneira, o ponto é que estamos lidando aqui com minorias organizadas que são importantes demais não somente em números, mas em *qualidade de opinião*, para serem desconsideradas sem risco. [...] Pensar nas minorias desobedientes como rebeldes e traidoras vai contra a letra e o espírito de uma Constituição cujos autores eram especialmente sensíveis aos perigos do controle sem freios da maioria.[1248]

Mais uma vez Arendt ressalta o caráter coletivo da desobediência civil, agora relacionando-o com a lei ou norma que está sendo contestada na ação daquele sujeito. Nesta passagem chama ainda atenção o fato de Arendt descrever a desobediência civil também como expressão de uma opinião qualificada de uma minoria organizada. Isso mais uma vez nos recorda do movimento natural de aperfeiçoamento das opiniões individuais na medida em que elas são confrontadas em público com outras opiniões. No caso dos Estado Unidos Arendt acredita que a desobediência civil é ainda mais importante posto que a prática se coaduna com perfeição ao espírito da Constituição e dos fundadores.

Se a princípio Arendt aproximou a desobediência civil do fenômeno revolucionário, agora ela estabelece outra característica de desobediência civil a partir de sua distinção com a revolução. A revolução, pelo menos incialmente, requer sempre uma dose de violência aplicada para que o regime já decadente venha a ser desfeito completamente e o terreno para o

---

[1246] CdR, p. 61; CR, p. 75.
[1247] CdR, p. 61; CR, p. 75.
[1248] CdR, p. 62, grifos no original; CR, p. 76, grifos no original.

surgimento do novo seja preparado. A desobediência civil, por sua vez, é geralmente aceita por seu caráter não violento, "o desobediente civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis"[1249]. A desobediência civil é um tipo de ação cujo ímpeto é a reforma e não a fundação, apesar de "o desobediente civil compartilhar com o revolucionário o desejo de 'mudar o mundo', e as mudanças que ele deseja alcançar podem ser de fato drásticas [...]"[1250]. O importante aqui é registrar o esforço de Arendt para afirmar a possibilidade de mudança como inerente ao corpo político.

Não há como pensar um corpo político sem assumir sua própria possibilidade de reforma/mudança. Recorrendo a Locke e seu *Segundo tratado sobre o governo* Arendt afirma a possibilidade da mudança como um aspecto inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos. Nessa ocasião Arendt apenas reforça suas convicções acerca da natalidade, pois "comparado às idas e vindas das gerações, o fluxo das coisas do mundo ocorre tão vagarosamente que o mundo oferece um habitat quase estável àqueles que vêm, ficam e vão"[1251]. Nesse sentido a desobediência civil é uma das formas como os recém-chegados habitam politicamente o mundo.

O fenômeno da desobediência também ilustra o fato de que o ímpeto de mudança inerente aos recém-chegados não implica necessariamente a negação da estabilidade, ou como Arendt afirma, "[...] mesmo sob as condições extraordinárias do século XX, [...] dificilmente se pode dizer que o apetite do ser humano pela mudança cancelou sua necessidade de estabilidade"[1252]. Como já afirmamos antes, a distinção entre estabilidade e espontaneidade corresponde para Hannah Arendt a uma degeneração da compreensão da ação política, o impulso de mudança e a necessidade de estabilidade funcionam em sistema de complementaridade mútua, de modo que Arendt se desafia a pensar corpos políticos capazes de preservar a fecundidade dessa tensão.

De maneira bastante elucidativa Arendt afirma que "nenhuma civilização – o artefato feito pelo ser humano para abrigar sucessivas gerações – jamais teria sido possível sem uma estrutura de estabilidade, para fornecer o espaço ao fluxo de mudança"[1253]. Partindo dessa noção

---

[1249] CdR, p. 62; CR, p. 77.
[1250] CdR, p. 63; CR, p. 77.
[1251] CdR, p. 63; CR, p. 78.
[1252] CdR, p. 64; CR, p. 78 E ainda: "O impulso do ser humano para mudar e sua necessidade de estabilidade têm sempre equilibrado e controlado um ao outro, e nosso vocabulário corrente, que distingue entre duas facções, os progressistas e os conservadores, indica um estado de coisas no qual esse equilíbrio foi avariado" (CdR, p. 64; CR, p. 79).
[1253] CdR, p. 64; CR, p. 79.

fundamental tem-se que reconhecer que em Arendt a comunidade política, a civilização, não é natural, isto é, ela surge na medida em que os seres humanos decidem pactuar entre si em vista de um objetivo comum. Toda mudança, e consequentemente, toda ação política precisa desse espaço para ocorrer. A estrutura estável é necessária para que a mudança venha a surgir e vindo à luz, possa ser reconhecida no marco legal da civilização em questão. Portanto o desafio é pensar marcos de estabilização capazes de assegurar a possibilidade da mudança.

Os principais e mais duradouros fatores de estabilização para Arendt são os sistemas legais. A função de tais sistemas é regular a vida e principalmente, numa perspectiva republicana, estabelecer relações. Arendt resume da seguinte maneira a relação dos vários sistemas legais com as noções de lei:

> A variedade de tais sistemas é grande, tanto no tempo como no espaço, mas todos eles têm uma coisa em comum – a coisa que justifica que usemos a mesma palavra para fenômenos tão diferentes quanto a *lex* romana, a *νόμος* grega, a *torah* hebraica –, que é terem sido elaborados para garantir a estabilidade. (Há outra característica geral da lei: que ela não é universalmente válida; é ou limitada territorialmente ou, como no caso da lei judaica, etnicamente restrita, mas isso não nos diz respeito aqui. Onde ambas as características, estabilidade e validade limitada, estão ausentes – onde as chamadas "leis" da história ou da natureza, por exemplo, tal como são interpretadas pelo chefe de Estado, mantêm uma "legalidade" que pode mudar de um dia para o outro e reivindicam validade para toda a humanidade –, nós estamos de fato diante da ilegalidade, embora não da anarquia, uma vez que a ordem pode ser mantida por meio da organização compulsória. O resultado concreto, de qualquer maneira, é que todo o aparato governamental se torna criminoso, o que aprendemos com o governo totalitário).[1254]

Já explicitamos anteriormente a particularidade desses três sistemas legais citados por Arendt, romano, grego e hebraico, de modo que agora vamos concentrar especial atenção nessas duas características comuns que a pensadora elege, estabilidade e validade limitada. Ao falar sobre a institucionalidade que emerge dos governos totalitários dissemos que antes de alcançar seu estado perfeito o governo ainda usa de estruturas institucionais, mesmo que essas ajam de modo a progressivamente eliminarem-se a si mesmas. Nesta passagem acima Arendt esclarece, e confirma essa nossa tese, que o regime totalitário não é anárquico, mesmo que ausentes as características da validade limitada e a estabilidade do seu sistema legal. O totalitarismo produz um regime da ilegalidade por alijar-se dos elementos marcantes de todo sistema legal, mesmo assim ainda efetiva aquilo que Arendt chamou de uma organização compulsória e que definimos anteriormente como sendo uma institucionalidade desertificante.

Ainda sobre essa relação entre o ímpeto de mudança presente em todo agir político, Arendt faz um adendo importante: as mudanças são frutos da ação e não das leis. Conforme a

[1254] CdR, p. 64-65; CR, p. 79.

pensadora "a lei pode de fato estabilizar e legalizar a mudança uma vez que ela tenha ocorrido, mas a mudança em si é sempre o resultado de ação extralegal"[1255], isto é, aquilo que Arendt definiu como uma inabilidade da lei para aplicar o espírito de mudança. Não obstante, isso não significa que as instituições não desempenhem algum papel na promoção e preservação do direito dos "recém-chegados". Responder sobre a compatibilidade da desobediência com a lei passa a ser então um ponto nodal, posto que:

> A resposta para isso pode muito bem decidir se as instituições da liberdade vão ou não se provar flexíveis o suficiente para sobreviver ao ataque violento da mudança sem guerra civil e sem revolução. [...] o que está basicamente em jogo aqui não é se, e em que medida, a desobediência civil pode ser justificada pela Primeira Emenda, mas, em vez disso, com qual *conceito* de lei ela é compatível.[1256]

Arendt constrói sua argumentação com vistas a recordar aos americanos os próprios tesouros perdidos da revolução que deu origem a esse corpo político. Já conhecemos o conceito de lei que a autora deseja afirmar, aqui trata-se tão somente de demonstrar sua eficácia em relação a comportar o fenômeno da mudança em questão, a desobediência civil. Arendt entende que apesar de o fenômeno da desobediência civil ser hoje um fenômeno mundial ele deve ser entendido de maneira mais precisa à luz do espírito da lei norte-americana.

O espírito da lei norte-americana que a faz apta para produzir um arcabouço teórico capaz de assumir a desobediência civil é a ideia de consentimento. Esta definição do espírito da lei americana deve ser entendido "[...] não no sentido muito antigo de mera aquiescência, com sua distinção entre o domínio de sujeitos solícitos e o domínio de sujeitos relutantes, mas no sentido de suporte ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público [...]"[1257]. Esta observação é importante se pensarmos que em *Sobre a revolução* Arendt criticou modelos de contratos sociais nos quais os cidadãos renunciaram a sua vida política em nome de princípios como a segurança e a vida. Consentimento aqui é entendido não como concessão, mas como adesão consciente ao acordo mútuo que gerou o novo corpo político. Conforme Arendt:

> O consentimento, o espírito das leis norte-americanas, é baseado na noção de um contrato reciprocamente vinculante, que estabeleceu primeiro as colônias individuais e então a união. Um contrato pressupõe uma pluralidade de ao menos dois, e toda associação estabelecida e que atua de acordo com o princípio do consentimento, baseado na promessa recíproca, pressupõe uma pluralidade que não dissolve, mas é moldada na forma de uma união – e *pluribus unum*.[1258]

[1255] CdR, p. 65; CR, p. 80.
[1256] CdR, p. 67, grifos no original; CR, p. 83, grifos no original.
[1257] CdR, p. 69; CR, p. 85.
[1258] CdR, p. 76; CR, p. 94. Esse consentimento originário também atinge os recém-chegados quase que de maneira automática, é o que Arendt sustenta quando afirma: "Todo ser humano nasce membro de uma comunidade

O contrato sob o qual está assentada a república americana é, portanto, uma forma de pactuação mútua que não suprime a pluralidade, mas ao contrário, a pressupõe. Deste modo, a desobediência civil é expressão dessa pluralidade pressuposta na promessa fundante do corpo político, e como tal, ela evoca o espírito da própria fundação[1259]. É com base nessa compreensão da história da fundação dos Estado Unidos que Arendt interroga pela possibilidade de se encontrar um "um nicho reconhecido"[1260] para a desobediência civil nas instituições do governo.

O aspecto da relação da desobediência civil com a fundação nos faz discordar de interpretações que postulam a desobediência civil como uma nova fundação. Hellen Lopes, por exemplo, afirma que "a desobediência pode, nesse sentido, ser a estabelecedora de uma nova ordem de poder. Essa nova institucionalização do poder pode ocorrer sempre que a autoridade legitimada pela lei for posta em questão"[1261]. É certo que a desobediência surge de uma situação muito parecida com aquela que enseja uma revolução, a perda da autoridade das instituições, governos e do sistema legal vigente. Todavia, a desobediência civil nos parece gozar mais do

---

particular e apenas pode sobreviver se é bem-vindo e fica à vontade nela. Um tipo de consentimento está implícito na situação factual de todo recém-nascido; a saber, um tipo de conformidade às regras sob as quais o grande jogo do mundo é jogado no grupo particular ao qual pertence por nascimento. Todos nós vivemos e sobrevivemos por um tipo de *consentimento tácito*, que, contudo, seria difícil chamar de voluntário. [...] Dissensão implica consentimento, e é a marca característica do governo livre; aquele que sabe que pode discordar sabe também que de alguma forma consente quando não discorda" (CdR, p. 71, grifo no original; CR, p. 88, grifos no original). Essa metáfora das regras do jogo aparece também em *Sobre a violência* da seguinte maneira: "Penso que a comparação de Passerin d'Entrèves da lei com as 'regras válidas do jogo' pode ser levada ainda mais longe. Pois o ponto dessas regras não é que eu me submeto a elas voluntariamente ou reconheço teoricamente sua validade, mas que na prática não posso entrar no jogo a menos que eu obedeça; meu motivo para a aceitação é meu desejo de jogar, e, uma vez que os seres humanos existem apenas no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. [...] Posso desejar mudar as regras do jogo, como quer o revolucionário, ou abrir uma exceção para mim mesmo, como os criminosos fazem; mas negá-las em princípio não significa mera "desobediência", e sim a recusa de entrar na comunidade humana. [...] Todas as leis são "'diretivas' em vez de 'imperativas'". Elas dirigem as relações humanas como as regras dirigem o jogo. E a garantia final de sua validade está contida na velha máxima romana *Pacta sunt servanda*." (SV, p. 122-123; OV, p. 97-98). Adverse identifica aqui um dos elementos que aproximam Arendt de Locke, a saber, a compreensão de que a política não começa e nem termina com o Estado, por isso é possível falar de uma fidelidade a um consentimento mesmo quando se questiona o governo e o Estado. Para Adverse, "Arendt está ciente de que esse fundamento torna a desobediência civil alvo das mesmas críticas dirigidas às teorias contratualistas, especialmente aquelas que denunciam o caráter fictício do contrato original. Mas ela contorna a dificuldade por uma via positiva e outra negativa. A positiva consiste em ampliar o conceito de consentimento, definindo-o como "o apoio ativo e a participação contínua em todas as questões de interesse público"; a negativa postula que a manifestação jurídica do consentimento é o direito ao dissenso: apenas é lícito dissentir quando está assegurado o consentimento de forma tácita" (ADVERSE, op. cit., 2012, p. 428).

[1259] Cf. ADVERSE, op. cit., 2021, p. 36. E mais: "[...] o que a especifica é o fato de a desobediência constituir-se como um fenômeno que transcende a particularidade da lei porque tem em vista os princípios que a fundamentam. Dizendo de outro modo, a ação de desobedecer tem imediatamente a lei por objeto, mas mediatamente concerne àquilo que a antecede e que está em sua origem: os princípios que animam o corpo político e o sistema de normas jurídicas que o organiza" (ADVERSE, op. cit., 2012, p. 425).

[1260] CdR, p. 80; CR, p. 99.

[1261] LOPES, Hellen. Desobediência civil: uma outra forma de instituir o poder. In: PASSOS, F. A.; SILVA, E. O.; FARIAS JUNIOR, J. B (Org.). **A gramática da ação e a sintaxe do poder em Hannah Arendt.** Teresina: EDUFPI; Entre Trópicos Ed, 2020, pp. 131-154, p. 141-142.

caráter renovador do que da capacidade de fundar um corpo político inteiramente novo. Como bem observa Lopes, "[...] a desobediência civil é capaz de fazer ruir leis e as velhas estruturas institucionais que se apresentam contra a comunidade política"[1262], e isso significa então o processo de renovação dos corpos políticos e não necessariamente a fundação de um novo corpo político ou nova ordem, seja lá o que isso venha a significar.

Feitas essas observações sobre a relação possível entre consenso e desobediência civil Arendt apresenta a situação institucional do corpo político em que o fenômeno em questão ganhou adesão. A primeira característica da crise institucional que fomenta a necessidade de uma ação do tipo da desobediência civil é a burocratização da vida política através do monopólio partidário. A extinção de instituições que permitiam a participação real dos cidadãos gera uma diminuição na confiança destes nos acordos mútuos e consequentemente uma perda de autoridade, o que só se reforça com a expansão do domínio da burocracia. Sobre os perigos da burocratização da vida pública, Arendt afirma:

> [...] quanto maior a burocratização da vida pública, maior será a atração da violência. Em uma burocracia plenamente desenvolvida, não sobra ninguém com quem se possa argumentar, a quem se possa apresentar queixas, sobre quem as pressões do poder possam ser exercidas. A burocracia é a forma de governo na qual todos são privados de liberdade política, do poder para agir; pois o domínio de ninguém não é um não domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem um tirano.[1263]

A partir dessa descrição do governo da burocracia podemos dizer que é por meio do processo de esvaziamento da institucionalidade republicana que as instituições se transformam nos instrumentos de domínio da tirania da burocracia. As instituições nesse cenário, se não renovam sua institucionalidade republicana, passam a funcionar como muro que impede as relações entre os cidadãos. Nesse cenário, mesmo que estejam resguardadas as liberdades de pensamento e expressão, o entrave institucional burocrático torna impossível o surgimento de canais para a ação, para o pleno exercício da liberdade.

Associa-se a essa expansão do domínio da burocracia a falência do consentimento mútuo, o processo de questionamento por parte dos governos dos princípios que movem os pactos em torno dos quais se originou o consentimento. O fato de a participação ter sido reduzida a apêndice do processo de tomada de decisões majoritárias também contraria o espírito da lei norte-americana. Isso é especialmente assim porque "toda organização de seres humanos, seja ela social ou política, depende em última instância da capacidade do ser humano de fazer promessas e cumpri-las. [...] A única obrigação que eu *como um cidadão* tenho o direito de

---

[1262] Ibid., p. 152.
[1263] SV, p. 101; OV, p. 81.

assumir é fazer e manter promessas"[1264], e na medida em que essa possibilidade de construir decisões por meio de pactos e promessas é negada, a própria possibilidade de gozar plenamente da cidadania fica comprometida.

Nesse contexto deletério para a política, Arendt defende que "[...] os desobedientes civis nada mais são que a última forma de associação voluntária [...]"[1265], e isso nos parece significar que o poder de renovar o corpo político ossificado decorre de experiencias capazes de reaver a institucionalidade que emerge naturalmente onde quer que a arte de se associar ainda consiga existir. Na trilha de Tocqueville, Hannah Arendt enxerga as associações como uma forma muito peculiar de manifestação do espírito político da república norte-americana.

O que diferencia essas associações de outras organizações como os partidos, por exemplo, é seu surgimento voluntário e sua composição visando finalidades específicas, isto é, organizam-se a fim de atingirem metas de curto prazo e sem pretensão de tornarem-se grupos permanentes. Para Arendt os protestos de massa em Washington, por exemplo, expressam esse espírito original da "arte de associar-se". Se é impossível institucionalizar as associações, visto que elas possuem durabilidade limitada, Arendt entender ser perfeitamente possível, e deseja que se estabeleça a desobediência civil como uma instituição política[1266], isto é, que o fenômeno ganhe a proteção que outras instituições de pressões gozam, como é caso dos lobistas registrados junto ao congresso nacional. Visando a preservação da ação política Arendt inclusive advoga pela aprovação de uma nova emenda à Constituição destinada estabelecer com clareza e precisão o direito de associação.

O caso da desobediência civil, na medida em que se relaciona com o reestabelecimento dos princípios que regem um sistema democrático já manifesta a necessidade humana de estabilidade. Assim sendo, é um exemplo cabal daquilo que vemos afirmando durante toda a tese: a própria teoria da ação desenvolvida por Arendt nos fornece a necessidade e os elementos para pensarmos a institucionalidade. De acordo com a pensadora, "[...] desde que o Pacto do Mayflower foi redigido e assinado sob um tipo diferente de emergência, associações voluntárias têm sido o remédio especificamente norte-americano para a falha das instituições [...]"[1267]. A associação voluntária converteu-se em desobediência civil e transformou a dissidência em resistência devido ao cenário de burocratização da vida política do país.

[1264] CdR, p. 75, grifos no original; CR, p. 92, grifos no original.
[1265] CdR, p. 78; CR, p. 96.
[1266] Cf. CdR, p. 82; CR, p. 101.
[1267] CdR, p. 83; CR, p. 102.

* * *

Na segunda parte desta tese abordamos duas experiencias políticas antagônicas produzidas na modernidade, a saber, o totalitarismo e as revoluções. Se na primeira parte tratamos de duas "epistemologias políticas", isto é, modos de entendimento da política, agora tratamos de duas expressões fenomenológicas do político. A leitura que Hannah Arendt faz de cada uma dessas experiências manifesta duas imagens de institucionalidade que emergem dos acontecimentos: uma imagem negativa apontando para uma institucionalidade "desertificante" outra positiva direcionada a uma institucionalidade "mundanizante".

O totalitarismo como cristalização do antissemitismo e do imperialismo consiste numa nova forma de governo cujo objetivo final é a dominação total mediante a eliminação da espontaneidade, liberdade e a pluralidade. Contudo, já na fase imperialista podemos perceber características dessa institucionalidade que ganhará plena forma apenas quando o totalitarismo estiver no poder. Características da burocracia imperialistas, tais como a mistificação do poder, a aversão à publicidade, a despersonalização pela burocracia e a franca negação da pluralidade, serão aprimoradas e levadas ao limite com a ascensão de regimes totalitários.

O objetivo final do totalitarismo só poderia ser plenamente alcançado quando não existisse mais nenhum lugar no globo terrestre onde a liberdade fosse possível, ou seja, quando o totalitarismo fosse literalmente um governo mundial. Uma vez que não fora possível alcançar seu estágio final, na fase intermediária o totalitarismo ainda se utiliza de formas, estruturas e instituições de governo para desertificar a realidade tornando-a apta para os fins do regime. Desse processo de desertificação emerge uma imagem de institucionalidade auto corrosiva, isto é, uma imagem de institucionalidade que visa a eliminação de toda e qualquer possibilidade de surgimento de uma dinâmica de relações entre os cidadãos no interior de instituições. As características da institucionalidade que emerge quando o totalitarismo está no poder são a ausência de publicidade, seu aspecto anti-memorial, seu desenraizamento, mutabilidade, instabilidade e infertilidade política.

Ao longo deste percurso o tema da institucionalidade foi tomado como pano de fundo da reflexão de Arendt sobre os fenômenos modernos das revoluções. Como dissemos anteriormente, mesmo sem uma elaboração mais precisa sobre o tema das instituições, o pensamento da autora nos fornece alguns elementos para pensarmos as condições de produção de mundo ou deserto através dos arranjos institucionais das democracias contemporâneas. Se no terceiro capítulo vimos os princípios que emergem da forma de governo e como eles se reificam numa provisória institucionalidade autodestruidora, neste capítulo pudemos observar

quais princípios de uma imagem positiva de governo devem vir à luz para a reificação de uma institucionalidade capaz de assegurar a existência do mundo, e consequentemente, da política.

Para uma institucionalidade "mundanizante" deve-se juntar aos princípios republicano, o poder residindo no povo, e federativo, a combinação e aliança durável entre corpos políticos, os princípios de subsidiariedade, garantia e manutenção dos níveis locais de participação de maneira descentralizada, publicidade, isto é, transparência dos atos de governo e possibilidade aberta a todos de distinção mediante a ação e discurso na esfera pública, e sustentabilidade que nada mais é do que o paradoxo equilíbrio entre espontaneidade e estabilidade, é a garantia de que enquanto a institucionalidade encontrar-se aberta à participação dos novos e antigos, ela logrará a estabilidade almejada pelo espírito moderno. Uma institucionalidade dessa natureza faria surgir instituições capazes de religar (*religare*) os recém-chegados através da recordação pela memória e pela presentificação em ações com os princípios que originaram o corpo político do qual essas instituições fazem parte.

A efetivação dos princípios de uma institucionalidade republicana favoreceria terreno adequado para a produção de experiências coletivas, públicas e políticas nascidas da opinião esclarecida dos cidadãos. Em termos arendtianos, a combinação continuada de poderes que faz o corpo político ser capaz de assumir em vez de rejeitar a pluralidade inerente à condição humana só é possível mediante um arranjo institucional que seja produto e ao mesmo tempo expressão de uma institucionalidade republicana.

Dessa segunda parte de nossa tese ergue-se a afirmação fundamental de que para Arendt, quando as instituições se enrijecem e tornam-se impermeáveis, elas perdem seu elo com o espírito público republicano, se tornando cerceadoras da ação política propensas a serem instrumentalizadas no processo de negação da política ao invés de serem componentes da estabilização do fugidio espaço de afirmação da felicidade pública. Se é bem verdade que não é possível localizar no pensamento da autora nenhuma teoria propriamente dita de formas de governo, instituições etc., o percurso que realizamos até aqui nos autoriza a falar da existência de elementos do seu pensamento que nos conduzem a uma ideia de "institucionalidade permeável" como expressão típica de seu republicanismo.

CONCLUSÃO

Iniciamos esta pesquisa nos questionando sobre as possibilidades de preservação da tensão entre de um lado as dimensões da espontaneidade, imprevisibilidade, ilimitabilidade, o caráter inovador e extraordinário do agir político, e de outro a estabilidade e a delimitação de um espaço e dos componentes institucionais que possibilitem a existência da política. De maneira mais específica nossa reflexão visava responder sobre quais os elementos que Hannah Arendt nos fornece para pensarmos um tipo de corpo político no qual coexistam estabilidade e espontaneidade? Qual seria o lugar das experiências políticas nessa forma de Arendt compreender um corpo político estável, porém, capaz de viabilizar a espontaneidade? Como a pensadora se relaciona com o modo da tradição filosófica pensar o corpo político e quais os desafios decorrentes do modo arendtiano de pensar a experiência da fundação de novos corpos políticos?

Ao longo do percurso que trilhamos percebemos que apesar de Arendt não ter se dedicado a elaboração de uma teoria das formas de governo ou a formulações mais específicas sobre o tema das instituições, é possível extrair de seu pensamento elementos teóricos que possibilitem a produção de uma teoria sobre a institucionalidade republicana. Contudo, para afirmarmos a pertinência da problemática das formas institucionais de organização do corpo político no pensamento de Hannah Arendt primeiro foi preciso elucidar a convicção de que este tema compõe o conjunto de reflexões da pensadora sobre o republicanismo.

O núcleo teórico do interesse de Arendt pela dimensão institucional da política é moldado pelo seu afastamento dos preconceitos que a tradição nutre para com a pluralidade inerente ao campo dos assuntos humanos, e pela sua aproximação com o esforço teórico dos chamados "escritores políticos" para preservação da pluralidade. Dos primeiros, a tradição iniciada por Platão, dissemos sobre uma espécie de atitude comum, o *leitmotiv*, de desconfiança para com a contingencialidade dos assuntos humanos que se transforou em hierarquização da vida contemplativa em detrimento da vida ativa, do pensamento em relação a ação, da verdade em face da opinião e do modo de vida do filósofo em oposição ao modo de vida do cidadão.

O espírito comum aos pensadores da tradição alcança também o tema da organização do corpo político, tornando inconcebível uma ideia de institucionalidade capaz de mudança, pois estabilidade e espontaneidade eram tidas como elementos antagônicos e auto excludentes. A consequência teórica disto é que para afirmar que no pensamento de Arendt a ação espontânea se manifesta apenas mediante a negação da necessidade de instituições duráveis e estáveis deve-se comprometer a autora com os preconceitos da tradição que ela tanto se esforçou para refutar. Alguns intérpretes do pensamento de Arendt enveredaram por esse caminho, nesta tese

definimos essa tendência como responsável por descrever Arendt como uma pensadora antifundacional, agonística e do entendimento da ação apenas como performática.

De outro lado, registramos que em seu esforço por demonstrar a fragilidade da tradição, para responder aos dilemas do presente, Arendt muitas vezes se referiu a um conjunto de autores como "escritores políticos" no afã de ressaltar a originalidade do pensamento destes em relação ao *leitmotiv* da tradição. Dentre a diversidade de perspectivas desses autores Arendt retem ao longo de seus cursos, e das diversas passagens em suas obras, especialmente os elementos da fundação em Maquiavel, do papel dos princípios nas formas de governo em Montesquieu e da ênfase no aspecto democrático das formas díspares de associação civil em Tocqueville. Mais do que o conteúdo de suas filosofias, interessa a Arendt ressaltar o esforço desses pensadores para lidarem com a política sem negarem a pluralidade inerente aos assuntos humanos.

Tanto da tradição quanto dos escritores políticos Arendt normalmente realiza leituras bastante originais, e, por isso mesmo, acreditamos que ao descrevermos esse seu diálogo com os autores estamos apontando para a formação do próprio núcleo teórico de sua filosofia. Não se trata, portanto, de filiar Arendt a esta ou aquela corrente ou pensador, mas sim de lançar luz para o fato de que através de uma interpretação apropriativa que ela faz dos "escritores políticos" o tema da organização interna dos corpos políticos é conformado ao horizonte de suas preocupações e assim reaparecerá inúmeras vezes ao longo de suas obras.

Nesse cenário nos pareceu mais fiel ao espírito de seu pensamento falarmos de uma "reflexão sobre a institucionalidade" do que de uma "teoria das instituições", uma vez que esse segundo termo foi frequentemente associado ao longo do tempo a um movimento de cerceamento da espontaneidade mediante a criação de instituições rígidas, inflexíveis e impermeáveis. A institucionalidade, por outro lado, denota a dinâmica que se produz entre as instituições e dentro das mesmas, de modo a evocar o esforço dos escritores políticos por incorporar nos corpos políticos a pluralidade.

Uma vez assegurada a pertinência do tema e o núcleo teórico que molda a questão da institucionalidade em Arendt passamos à elucidação da tese principal que consiste na afirmação de uma gramática da institucionalidade capaz de fornecer uma sintaxe da liberdade. Para esse fim, partimos de dois fenômenos da modernidade que encontram ampla repercussão no pensamento de Arendt, a saber, o totalitarismo e as revoluções. Conforme pensamos ter demonstrados, a partir da fenomenologia que Arendt realiza desses dois tipos de acontecimentos no mundo moderno podemos fazer emergir duas imagens da institucionalidade. Nos termos da filosofia arendtiana podemos falar de uma institucionalidade "desertificante" e uma institucionalidade "mundanizante".

O totalitarismo, como forma de governo que visa a dominação total, lança mão das estruturas de governo para alcançar seus objetivos espúrios. Do ponto de vista institucional a consequência disto é a produção de uma institucionalidade autofágica, isto é, de uma dinâmica do puro movimento que visa a destruição da própria estrutura sobre a qual ela se assenta. Arendt utiliza a imagem da tempestade no deserto para descrever o que ocorre no interior dos campos de concentração, instituição central do governo totalitário. Os campos são a expressão limite daquilo que conhecemos do totalitarismo e sua forma mais aproximada do que vem a ser o domínio total, de modo que a dinâmica que se produz no interior do regime até chegar nesse nível ainda pode ser descrita como um tipo de institucionalidade. Nesse caso, trata-se daquilo que convencionamos chamar de uma "institucionalidade desertificante".

Dissemos que os princípios que movem os corpos políticos se reificam em instituições por meio do tipo de institucionalidade que ali se produz. No caso da institucionalidade desertificante está em jogo a ausência de publicidade típica do domínio burocrático, o aspecto anti-memorial da incapacidade de manifestação do *quem* dos agentes, seu desenraizamento expresso nos protocolos que ignoram as realidades locais e a mutabilidade que instaura uma instabilidade. O resultado dessa institucionalidade autofágica é a infertilidade política, isto é, a eliminação da espontaneidade e a instauração de uma forma de governo que é puro movimento.

Ao lado dessa imagem negativa de institucionalidade podemos falar também de uma imagem positiva que pode ser extraída do pensamento de Arendt. Ao abordar o tema das revoluções a pensadora se concentra especialmente naquilo que se passou no século XVIII na França e nos Estados Unidos da América. Esses acontecimentos demonstraram a ela que as tarefas da revolução estão diretamente ligadas ao espírito da modernidade que ao mesmo tempo e na mesma medida exalta a capacidade humana para a criação do novo (*constitutio libertatis*) e a possibilidade de erigir corpos políticos estáveis e duráveis (*novus ordo seculorum*). Infelizmente nenhum desses eventos transcorreu de modo a contemplar integralmente as tarefas de fundar e preservar a liberdade.

No decorrer de sua exposição sobre a revolução Arendt enfatiza o ânimo dos fundadores para com a possibilidade de instaurarem um corpo político durável e estável sem que para isso tivessem que recorrer a elementos transcendentais. Quanto a fundar a liberdade a revolução americana lograra êxito, porém não se pode dizer o mesmo em relação a tarefa de institucionalizar espaços de liberdade. Do ponto de vista da organização do corpo político o que isso nos informa é que para a efetivação de um mundo comum é preciso que o espaço público seja constantemente regado pela espontaneidade do agir político. Ações do tipo da desobediência civil desafiam o corpo político a fornecer espaços institucionais para a liberdade

e são louvados por Arendt como formas de renovar o espírito público que originara a república americana.

Nesse sentido, trata-se de afirmar uma institucionalidade capaz de "mundanizar" o espaço do convívio humano, isto é, permitir, garantir e fomentar que os cidadãos apareçam uns ao outros através de suas ações e discursos. Essa imagem positiva de institucionalidade nada mais seria do que a reificação do princípio republicano, de que o poder reside no povo, do princípio federativo que postula a aliança durável entre instituições e corpos políticos, do princípio de subsidiariedade e sua preferência pela resolução em nível local dos dilemas da comunidade, da publicidade tanto como característica dos atos de governo quanto abertura para manifestação do *quem* dos agentes políticos, e da sustentabilidade que é a afirmação de que só pode haver estabilidade e durabilidade mediante uma participação dos novos e antigos nos assuntos comuns. Esses seriam os princípios por meios dos quais seria possível pensarmos uma concepção de Estado, governo e instituição capaz de conciliar estabilidade e espontaneidade.

Tanto a imagem negativa quanto a positiva perfazem o que chamamos de gramática e sintaxe arendtiana dos corpos políticos. Ambas as imagens nos ajudam a compor o quadro segundo o qual podemos afirmar que não apenas há um interesse fecundo de Arendt pelo tema da dimensão formal dos corpos políticos como esse interesse termina por traduzir-se numa concepção republicana de institucionalidade que pode muito bem ser definida como "institucionalidade permeável". Em síntese, segundo essa concepção, a dinâmica que se produz no interior das instituições, e entre elas, deve estar aberta à espontaneidade decorrente do agir político pois, somente se for capaz de preservar a fina tensão entre estabilidade e espontaneidade, poderá ser útil para manter vivo o espírito republicano de um corpo político democrático.

Do ponto de vista da hermenêutica da obra de Arendt acreditamos que essa pesquisa contribui para a superação de uma visão segundo a qual ela teria inflacionado o aspecto extraordinário da vida política em detrimento do ordinário. Em nossa interpretação o esforço de Arendt para recuperar a dignidade do agir político se concilia com a necessidade de postular um espaço durável e estável. Estabilidade e espontaneidade então estariam numa relação de codependência, de modo que a segunda só se efetiva mediante o aparecimento da primeira que, por sua vez, só pode ser garantida se a segunda existir.

Não temos a pretensão de afirmar que esta pesquisa esgota as possibilidades de abordagem da filosofia de Hannah Arendt e tampouco que pensar o corpo político em sua dimensão da institucionalidade seja a única maneira de enfrentar os problemas levantados com e a partir de Arendt. Certamente, por se tratar de uma autora já considerada um clássico do

pensamento contemporâneo, ainda há muito o que dizer sobre formas de governo, republicanismo e principalmente sobre arranjos institucionais em seu pensamento. Contudo, esta leitura que desenvolvemos pode fornecer uma imagem mais completa da filosofia da autora, bem como trilhar os caminhos abertos por sua reflexão a fim de consolidar suas contribuições também para o âmbito do debate contemporâneo sobre instituição e institucionalidade.

Entendemos que este trabalho também nos fornece elementos para pensarmos de maneira critica o *status* republicano das instituições dita democráticas na sociedade contemporânea. Especialmente no Brasil vivemos sob o influxo de uma história de apagamento da participação popular nos processos de construção da república. Recentemente alguns trabalhos de historiadores intentam o resgate dos movimentos populares que contribuíram para a formação do espírito republicano brasileiro. Se pensarmos a história recente, por exemplo, podemos facilmente constatar a necessidade de retomarmos a reflexão sobre as implicações da participação popular, ou sua ausência, na Assembleia Constituinte de 88.

Sob o prisma desta pesquisa podemos contribuir com esse processo de retomada da participação popular também nos perguntando sobre quais os princípios conformaram a institucionalidade que emergiu do processo de adoção de uma Constituição cidadã. Podemos ainda inquirir sobre princípios republicanos que não vieram a institucionalizar-se, mas que emergiram de movimento populares que compõem a história republicana brasileira ainda pouco explorada. Esta pesquisa também nos ajuda a empregar o instrumental teórico-filosófico de Arendt para pensarmos o grau de espírito público que pode ou não ser nutrido no interior dos órgãos oficiais de participação popular, e consequentemente o quão sustentável é nossa república federativa.

Estes e outros desdobramentos desta pesquisa são, no entanto, apenas elocubrações espontâneas das possibilidades de trabalhos futuros, sem nos comprometermos a levar nenhuma delas a cabo. Por hora basta-nos a esperança de que esta reflexão possa de alguma maneira ser proveitosa para a tarefa de pensarmos o nosso próprio tempo. Hannah Arendt lega a nós e a nossa posteridade o desafio de concretizarmos corpos políticos nos quais a pluralidade possa efetivar-se por meio de uma institucionalidade permeável, dando plena existência ao autêntico sentido da política.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016a.

ARENDT, Hannah. **The promise of politics**. Edited and with an Introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo, 13 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b.

ARENDT, Hannah. **The human condition**. 2nd ed. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão:** compreender 1953-1975. Ed. Jerome Kohn. Trad. Beatriz Andreiuolo, [et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. **Thinking without a banister: essay in Understanding 1953-1975.** Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Trad. Cesar de Almeida [et. al]. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

ARENDT, Hannah. **The life of the mind.** San Diego; New York; London: A Harvest Book; Harcourt, 1978.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política:** ensaios e conferências. Org. Antônio Abranches, Trad. Helena Martins [et. al]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo 1930-1954. Trad. Denise Bottman; Organização Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: 1930-1954. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. **History of Political Theory.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses: University of California, Berkeley. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, 1955. Disponível em: https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/?q=History+of+Political+Theory. Acesso em: dezembro/2022.

ARENDT, Hannah. **Political Philosophy or Philosophy and Politics.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses: Columbia University, New York. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, 1960. Disponível em: https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/?q=Political+Philosophy+or+Philosophy+and+Politics. Acesso em: dezembro de 2022.

ARENDT, Hannah. **Philosophy and Politics: what is political philosophy.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses: New School for Social Research, New York. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, 1969. Disponível em: https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/?q=Philosophy+and+Politics:+what+is+political+philosophy. Acesso em: dezembro/2022.

ARENDT, Hannah. **From Machiavelli to Marx.** Hannah Arendt Papers: Subject File, 1949-1975; Courses; Cornell University, Ithaca, N.Y. Manuscript/Mixed Material. Retrieved from the Library of Congress, 1965. Disponível em: https://www.loc.gov/item/mss1105600965/. Acesso em: dezembro/2022.

ARENDT, Hannah. **Journal de pensée:** volume 1 e 2. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** Ed. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

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

ARENDT, Hannah. **Men in dark times.** New York: A Harvest Book Harcourt, 1970.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Adriano C. A. Sousa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

ARENDT, Hannah. **Between past and future - eight exercises in Political Thought.** New York: Viking Press, 1969.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência 1925/1975**. Org. Ursula Ludz. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondance (1926-1969)**. Trad. Éliane Kaufholz-Messmer. Paris: Ed. Payot, 1995.

ARENDT, Hannah. **Machiavelli, Niccolò, seminar.** Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses; Wesleyan University, Middletown, Conn. Retrieved from the Library of Congress, 1961. Disponível em: https://www.loc.gov/item/mss1105601010/. Acesso em: dezembro/2022.

ARENDT, Hannah. **Le concept d'amour chez Augustin.** Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Payot & Rivages, 1999.

ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade.** Org. Heloisa Starling; Trad. Virgínia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018c.

ARENDT, Hannah. Autorité, Tyrannie et Totalitarisme. In: ARENDT, Hannah. **Les origines du totalitarisme – Eichmann à Jerusalem**. Dir. Pierre Bouretz, Paris: Gallimard, 2002, pp. 880-895.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **On Revolution.** New York: Penguin Books, 1990.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência.** Trad. André Duarte. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

ARENDT, Hannah. **On violence.** San Diego; New York; London: A Harvest Book & Harcourt Brace, 1970.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Ed. Harcourt Brace & Company, 1979.

ARENDT, Hannah. Expansion and the Philosophy of Power. **The Sewanee Review**, vol. 54, Nr. 4. pp. 601-616, outubro-dezembro de 1946(b) [Online] Disponível em http://www.jstor.org/stable/27537695.

ARENDT, Hannah. **Eichmman em Jerusalém**. Tard. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos.** Trad. Laura Mascaro *et al.* Barueri: Amarilys, 2016.

ARENDT, Hannah. **The Jewish writings.** Edited by Jerome Kohn. New York: Schoken Books, 2007.

ARENDT, Hannah. **Crises da república.** Trad. Adriana Novaes e Rev. Adriano Correia. São Paulo: Planeta Brasil, 2024.

ARENDT, Hannah. **Crises of the Republic.** San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company: 1972.

ARENDT, Hannah. **Revolutions - Spurious and Genuine**. Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures; lecture, Chicago, Ill, 1964. Disponível em: https://www.loc.gov/item/mss1105601303. Acesso em: 13 fev. 2023.

SECUNDÁRIAS

ABENSOUR, Miguel. **Hannah Arendt contre la philosophie politique?** Paris: Sens&Tonka, 2006.

ABENSOUR, Miguel. **La Démocratie contre l'État**. Marx et le moment machiavélien. Paris: Éditions du Félin, 2004.

ADEODATO, João M. **O problema da legitimidade:** no rastro do pensamento de Hannah Arendt. 2. ed., rev. ampl., 1 reimp., Belo Horizonte: Ed. D'Plácido, 2021.

ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 105, p. 409-434, 5 fev. 2013. DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p409. Disponível em: https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2012v105p409/191.

ADVERSE, Helton. A fenomenalidade e a política: o problema da aparência. **Sapere Aude.** v. 6, n. 12, Belo Horizonte: jul-dez. 2015, p. 556-569. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11226. Acesso em: dezembro/2023.

ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 51-125.

ADVERSE, Helton. Fundar a liberdade: Arendt e a Constituição. In: BUENO, Roberto (Org.). **Filosofia & Política:** Tensões entre liberdade, poder e democracia. Madri: Dykinson, S.L, 2014, pp. 69-82.

ADVERSE, Helton. Hannah Arendt, o Social e a Sociedade (Civil). **Perspectivas**, v. 6, n. 2, S/l: 2021, p. 26–40. DOI: 10.20873/rpv6n2-01. Disponível em: https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/13589. Acesso em: 31 out. 2023.

ADVERSE, Helton. **Maquiavel –** Política e Retórica. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

ADVERSE, Helton. Política e aparência. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. **Síntese**. v. 35, n. 111, Belo Horizonte: 2008, pp. 111-128. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/160. Acesso em: outubro/2019.

ADVERSE, Helton. Prefácio. In: PEREIRA, Geraldo A. E. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt.** 1. ed. Curitiba: Appris, 2019, pp. 9-14.

ADVERSE, Helton. Totalitarismo e República. In: SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. (Orgs.). **Dicionário da república**: 51 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019b, pp. 414-420.

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o malogro do espírito revolucionário. **Griot: Revista de Filosofia**, *[S. l.]*, v. 14, n. 2, p. 274–287, 2016. DOI: 10.31977/grirfi.v14i2.713. Disponível em: https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/713. Acesso em: 24 dez. 2024.

AGUIAR, Odílio. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, v. 34, n. 1, Marília: 2011, pp. 115–130. Disponível em: https://www.scielo.br/j/trans/a/LswRct9X9J8hmjxHrnYFD5N/abstract/?lang=pt. Acesso em: dezembro/2023.

ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. **A questão da *constitutivo libertatis* em Hannah Arendt:** caminhos para um republicanismo federalista. 2020. 217 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte: 2020.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. A crítica arendtiana à democracia liberal e o sentido político da liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 23, São Paulo: 2013, p. 52-63. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/83332. Acesso em: dezembro/2023.

AMES, José L. Função do conflito sob um governo principesco: poder político e jogo de alianças em Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (Org.). **Filosofia política no Renascimento Italiano**. São Paulo: Annablume, 2013, pp. 97-144.

AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**: revolução e julgamento. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

AMIEL, Anne. Hannah Arendt letrice de Montesquieu. **Revue Montesquieu**. N. 2, Lyon: 1998, p. 119-138. Disponível em: https://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM02-Amiel-p-119-138.pdf. Acesso em: dezembro/2023.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARON, Raymon. L'essence du totalitarisme: à propos de Hannah Arendt. **Commentaire**. N. 112. S/L: avril de 2005, pp. 943-954.

ASSY, Bethânia. A Moldura de uma existência cosmopolita: cultivo de sentimentos públicos. Uma leitura arendtiana. **Direito e Práxis**. V. 4, n. 1, S/L: 2012, pp. 53-72. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/3541.

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** 1. ed. São Paulo: Perspectiva e Instituto Norberto Bobbio, 2015.

AUDIER, Serge. **Les théories de la republique**. Paris: La découverte, 2004.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova,** n. 68, S/L: 2006, pp. 147-167. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ln/a/pmCJGRS44DMMhmtWg4KgRMC/. Acesso em: outubro de 2024.

BALUCH, Faisal. Arendt's Machiavellian moment. **European Journal of Political Theory.** v. 13, S/l: 2014, pp 154-177. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1474885113483285?journalCode=epta. Acesso em: junho/2023.

BARROS, Alberto R. Gonçalves de. **O conceito de soberania na filosofia moderna.** 1. ed. São Paulo: Almedina, 2019.

BAYROU-LOUIS, Agnès. **Les corps politique dans une perspective phénoménologique:** Arendt, Lefort, Merleau-Ponty. Science politique. Institut d'études politiques de Paris – Sciences Po, 2013.

BEINER, Ronald. Arendt and nationalism. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt. Cambridge**, Cambridge University Press, 2000, pp. 44-62.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

BERNSTEIN, Richard J. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Trad. Adriano Correia e Nádia Junqueira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BIGNOTTO, Newton. **Golpe de Estado**: história de uma ideia. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. **O que nos faz pensar**. v. 20 n. 29, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011, p. 41-58. Disponível em: https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/327. Acesso em: dezembro/2023.

BIGNOTTO, Newton. Imortalidade e história. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 9, n. 17, Teresina: 2018, pp. 64-74. Disponível em: https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/7384/4437. Acesso em: dezembro de 2023.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel Republicano.** São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

BIGNOTTO, Newton. Republicanismo. In: CORREIRA, Adriano [et. al.] (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 373-379.

BIGNOTTO, Newton. Tirania e República. In: SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. (Orgs.). **Dicionário da república**: 51 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019, pp. 407-413.

BIGNOTTO, Newton; BRANCO, Judicael Castelo. "É preciso estar atento": a defesa da democracia. Conversa com Newton Bignotto. **Perspectiva.** v. 8, n. 2 (especial), s/l: 2023, p. 270-280. Disponível em: https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/17175. Acesso em: julho de 2023.

BIRULÉS, Fina. **Una herencia sin testamento**: Hannah Arendt. Barcelona: Herder, 2007.

BOURETZ, Pierre. Preface – Hannah Arendt entre passion et raison. In: ARENDT, Hannah. **Les origies du totalitarisme – Eichmann à Jerusalem.** Dir. Pierre Bourretz, Paris: Gallimard, 2002, pp. 9-91.

BOURETZ, Pierre. **Qu'appelle-t-on philosopher?** L'atelier d'Hannah Arendt. Paris: Gallimard, 2006.

BOURETZ, Pierre. Hannah Arendt et le sionisme: Cassandre aux pieds d'argile. **Dans Raisons politiques**. v. 4, n. 16. S/l: Éditions Presses de Sciences Po, 2004, pp. 125-138. DOI 10.3917/rai.016.0125.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes**: judaicidade e crítica do sionismo. Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas:** notas para uma teoria performativa de assembleia. Trad. Fernanda Siqueira. 1. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANOVAN, Magaret. Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 25-43.

CANOVAN, Margaret. **A reinterpretation of her Political Thought.** New York: Cambridge University Press, 1995.

CARDOSO, Sérgio. Da *philia* democrática ateniense à *filosofia* republicana de Platão. **Limiar**. v. 5, n. 10, S/l: 2018, p. 53-63. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9789. Acesso em: dezembro/2022.

CASTALDO, Filomena. **L'Evento, l'inovazione, la pratica virtuosa. Arendt legge Machiavelli**. Florança: Centro Editoriale Toscano, 2008.

CAVARERO, Adriana. **Democracia surgente:** notas sobre el pensamiento político de Hannah Arendt. Trad. Stefania Fantauzzi. Barcelona: Herder, 2022.

CHAVES, Rosângela. **O dia da glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt.** São Paulo: Edições 70, 2022.

CHRISTODOULIDIS, Emílios; SCHAAP, Andrew. Arendt's Constitutional Question. In: GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Christopher. **Hannah Arendt and the Law.** Oxford; Portland: Hart Publishing, 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Tradução de Amador Cisneiros. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

CISNEROS, Mary C. Rescate de Maquiavelo desde una mirada arendtiana. **Desafíos**, v. 25, n. 2, Bogotá: 2013, pp. 69-92. Disponível em: https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/16149. Acesso em: junho/2023.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. Banishing the Sovereing? Internal and External sovereignty in Arendt. In: BENHABIB, Seyla (Org.). **Politics in dark times**: encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 137-171.

CORREIA, Adriano. Ação, revelação e subjetividade: Arendt e Nietzsche. **SOFIA**. v. 4, n. 1, Vitória: Janeiro/Junho 2015, pp. 84-94. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/10225. Acesso em: 14 dez. 2023.

CORREIA, Adriano. Arendt sobre Hobbes como o verdadeiro filósofo da burguesia. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 147, 8 jul. 2015. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2015v12n1p147.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade:** política, economia e disputa por uma fronteira. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 28, p. 109–121, 2016. DOI:10.11606/issn.1517-0128.v1i28p109-121. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116282. Acesso em: 17 jan. 2025.

CORREIRA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). **O que nos faz pensar**. N. 29, maio de 2011, pp. 59-74. Disponível em: https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/article/view/328. Acesso em: dezembro/2023.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Trois femmes dans des sombres temps:** Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil. Paris: Ed Albin Michel, 2002.

D'ALESSANDRO, Ruggero. **La comunità possible:** la democrazia consiliare in Rosa Luxemburg et Hannah Arendt. Milan-Udine: Mimesis, 2011.

DELOS, Joseph Thomas. **La nation**. v.1 e v.2, Montreal: Éditions de l'Arbre, 1944.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos.** Ano 6, n. 9, Fortaleza: 2013, pp. 39-62. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/ri/handle/riufc/23745. Acesso em: dezembro/2023.

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

EISENMANN, Charles. La pensée constitutionnelle de Montesquieu. In: SPECTOR, Céline; HOQUET, Thierry. **Lectures de l'Esprit des lois.** Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 145-170.

ENEGRÉN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt.** Paris: PUF, 1984.

FERRIÉ, Christian. Le pouvoir du peuple entre nation et fédération. In: LEIBOVICI, Martine; Tassin, Étienne; Kuplec, Anne; MUHLMANN, Géraldine. **Hannah Arendt** – crises de l'État-nation. Paris: Sens&Tonks, 2007, pp. 65-77.

FORTI, Simona. **El totalitarismo:** trayectoria de una idea límite. Barcelona: Herder Editorial S. L, 2008.

FORTI, Simona. **Vida del espíritu y tempo de la polis:** Hannah Arendt entre filosofia y política. Trad. Irene Pintor e Miguel Cernuda. Madrid: Ed, Cátedra Universitat de Valéncia – Instituto de la Mujer, 2001.

FRAENKEL, Ernest. **The Dual State, a Contribution to the Theory of Dictatorship.** Trad. E. Shils. New York: Oxford University Presses, 2010.

FRATESCHI, Yara. Participação e liberdade em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã.** n. 10. São Paulo: jul/dez 2007, pp. 83–100.

HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B; ROUANET, S. **Habermas:** sociologia. 2.ed. São Paulo: editora ática, 1990, pp. 100-118.

HEUER, Wolfgang R. **Cosmos and Republic:** Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics. Bielefeld: Transcript Publishing, 2023.

HEUER, Wolfgang. "No longer and Not yet.", la difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt. TASSIN, Etienne (Org.). **Hannah Arendt, l'humaine condition politique**. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 61-81.

HIRSCHMAN, Albert. **The passions and the interests.** Pincerton: Princeton University Press, 1977.

HONIG, Bonning. **Political theory and displacement of politics**. Nova York: Cornell University Press, 1993.

HONOHAN, Iseult. **Civic Republicanism**. New York: Routledge, 2002.

KABORE, Bernard. **Tocqueville et Arendt – une filiation cachée**. Paris: L'Harmattan, 2016.

KATEB, George. Arendt and representative democracy. **Salmagundi**, n. 60, S/l: 1983, p. 20-59. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40547751. Acesso em: dezembro/2023.

KING, Richard. On Race and Culture: Hannah Arendt and her contemporaries. In: BENHABIB, Seyla (Org.). **Politics in dark times**: encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 113-134.

KLAUSMEYER, Douglas B. Hannah Arendt sobre autoridade e tradição. In: HAYDEN, Patrick (Ed.). **Hannah Arendt – conceitos fundamentais.** Trad. José M. G. de Souza. Petrópolis: Vozes, 2020, pp. 184-202.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tard. Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016, pp. 7-38.

KOHN, Jerome; YOUNG-BRUEHL, Elizabeth; Critique de la souveraineté et de l'État-nation. In: LEIBOVICI, Martine; Tassin, Étienne; Kuplec, Anne; MUHLMANN, Géraldine. **Hannah Arendt – crises de l'État-nation**. Paris: Sens&Tonks, 2007, pp. 265-299.

KRISTEVA, Júlia. **O gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAVALLÉE, Marie-Josée. **Lire Platon avec Hannah Arendt:** Pensée, politique, totalitarisme. Montréal: Presses de L'Université de Montréal, 2018.

LEFEBVE, Vincent. **Politique des limites, limites de la politique:** la place du droit dans la pensée de Hannah Arendt. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2016.

LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política.** Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, Claude. Préface. In: MACHIAVEL, Nicolas. **Discours sur la première décade de Tite-Live**. Paris: Les Belles Lettres, 2022.

LEIBOVICI, Martine. Eichmann sabia, mas não compreendia: a neutralização do mal pelo banal. Trad. Carlos Fernando S. Brito e Alexandrina Rocha. **Cadernos Arendt**. v. 5, n. 9. S/l: 2024, pp. xx-xx.

LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt.** Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

LEIBOVICI, Martine. La ‘question judéo-arabe’ ou les intrications d’une relation conflictuelle. In. LEIBOVICI, Martine; MRÉJEN, Aurore (Orgs.). **Hannah Arendt.** Paris: Éditions de L’Herne, 2021, p. 121-126.

LLOYD, Margie. In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism. **The Review of Politics**. v. 57, n. 1. Winter: 1995, pp. 31-58. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/1408573. Acesso em: dezembro/2023.

LOPES, Hellen. Desobediência civil: uma outra forma de instituir o poder. In: PASSOS, F. A.; SILVA, E. O.; FARIAS JUNIOR, J. B (Org.). **A gramática da ação e a sintaxe do poder em Hannah Arendt.** Teresina: EDUFPI; Entre Trópicos Ed, 2020, pp. 131-154.

MANENT, Pierre. Tocqueville, political philosopher: In: WELCH, Cheryl (Org.) **The Cambridge companion to Tocqueville.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 108-120.

MANIN, Bernard. Montesquieu et la politique moderne. In: SPECTOR, Céline; HOQUET, Thierry. **Lectures de l’Esprit des lois**. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 171-232.

MANTENA, Karuna. Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism. In: BENHABIB, Seyla (Org.). **Politics in dark times**: encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 83-112.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MONTESQUIEU. **Oeuvres complètes – tome II.** Paris: Gallimard, 1951.

MOUFFE, Chantal. **Agonistics:** Thinking the World Politically. Londres: Versobooks, 2013.

NEUMANN, Franz. **Béhémoth –** structure et pratique du national-socialisme. Trad. G. Dauvé et J. Boireau. Paris: Payot, 1987.

NIXON, Jon. **Hannah Arendt and the Politics of Friendship.** London, New York: Bloomsbury Academic, 2015.

NUNES, Igor V. B. **“In-Between” – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers:** da existência política ao exemplo moral. Tese (doutorado). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2018.

OLIVEIRA, José L. Ralé. In: CORREIRA, Adriano [et. al.] (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, p. 355-361.

OLIVEIRA, José Luiz de. **A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, 2007.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Conexões, 2009.

OST, François. **À quoi sert le droit?** Usages, fonctions, finalités. Bruxelles: Bruylant, 2017.

PANCERA, Carlo Gabriel K. Arendt e Maquiavel: fundação, violência e poder no pensamento republicano. **Argumentos – Revista de filosofia.** Ano 5, v. 9, Fortaleza: jan/jun 2013, pp. 140-153. Disponível em: http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19006/29725. Acesso em: dezembro de 2023.

PANGLE, Thomas. **Montesquieu 's Philosophy of Liberalism:** A Commentary on The Spirit of the Laws. Chicago and Londres: The University of Chicago Press, 1973.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Trad. Sérgio Milliet. 1. ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

PASSOS, Fábio. **A faculdade do pensamento em Hannah Arendt:** implicações políticas. São Paulo: Lumen Juris, 2017.

PASSOS, Fábio A. dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PEREIRA, Geraldo A. E. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt.** 1. ed. Curitiba: Appris, 2019.

PERREIRA, João A. Gonçalves. **Política e conflitos:** o que Maquiavel nos ensina? Curitiba: Ed. Appris, 2021.

PITKIN, Hannah Fenichel. **The attack of the blod –** Hannah Arendt's conception of the social. Chicago: The University of Chicago PRESS, 1998.

PLATÃO. **A República (ou Da justiça).** Trad. e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014.

POIZAT, Jean-Claude. **Hannah Arendt**: une introduction. Paris: Agora, 2013.

PONCE, Rodrigo. **Princípio e início**: a questão da humanidade em Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". **Compendio da doutrina social da Igreja.** Trad. CNBB. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PORCEL, Beatriz. Arendt e o legado político de Cícero e Maquiavel. In: BRANCO, Guilherme Castelo; ADVERSE, Helton. **Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri.** Belo Horizonte: Relicário, 2015, pp. 29-38.

PRADO, Hugo Araújo. **Hannah Arendt e Leo Strauss e o estatuto do problema da normatividade na Teoria Política.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 2019.

RIBEIRO, Nádia Junqueira. **A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica.** 2022. 1 recurso online (243 p.) Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/5016. Acesso em: 17 jan. 2025.

ROCHA, Alexandrina Paiva da. **A concepção arendtiana de Direitos humanos:** limites e avanços. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2018.

ROSEHILL, Samantha. **Hannah Arendt.** Trad. Juliana Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Ed. Contracorrente, 2022, p. 207.

RUBIANO, Mariana de Matos. **Revolução em Hannah Arendt:** compreensão e história. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2016.

RUBIANO, Mariana de Matos. Discurso político e fala pública: um diálogo entre Hannah Arendt e Marco Túlio Cícero. **Princípios:** Revista de Filosofia (UFRN), v. 21, n. 35,S/l: 2014, p. 159–179. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/6008. Acesso em: 13 dez. 2023.

RUBIN, Gil. From Federalism to binationalism:; Hannah Arendt's shifting Zionism. **Contemporay European History.** v. 3, n. 24. S/l: 2015, pp. 393-414. Doi: 10.117/509077150223.

SANTOS, Rodrigo Ponce. HOBBES E A FILOSOFIA DO PODER: os 'princípios' antipolíticos do leviatã na leitura de Hannah Arendt. **Kriterion:** Revista de Filosofia, [S.L.], v. 58, n. 136, p. 203-220, abr. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/kr/a/SnLXdmDyqyBdNWTCLcjDPhG/.

SCHULZE, Sophie. **Hannah Arendt, les juristes et le totalitarisme:** retour sur les sources juridiques d'un concept philosophique. Paris: Éditions Kimé, 2020.

SILVA, Elivanda de Oliveira. **Hannah Arendt e o Republicanismo**: a redescoberta dos tesouros políticos na antiguidade e a primazia da ação política. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, 2019.

SIRCZUK, Matías. La pergunta por la *diferencia* de regimes en el pensamento arendtiano. **Lectora**. V. 20, Barcelona: 2014, p. 161-174. Disponível em: https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/10740. Acesso em: dezembro/2023.

SIRCZUK, Matías. **Fundación y legitimidad em la modernidade política:** Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017.

SITTON, John, F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. **Polity**, vol. 20, n. 1, 1987, p. 80-100. Disponível em: https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.2307/3234938?journalCode=pol.

SKINNER, Quentin. **Maquiavel.** Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SKORUCAK, Thomas. **Le courage des gouvernés:** Michel Foucault, Hannah Arendt. Paris: CNRS Éditions, 2019.

SOUKI, Nádia. Hannah Arendt e o paradigma do anti-estado. In: AGUIAR, Odilo Alves (Org.) et. al. **Origens do totalitarismo:** 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, pp. 103-113.

STARLING, Heloísa M. M. A matriz norte-americana. In: BGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, pp. 231-214.

STERNBERGER, Dolf. The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics. **Social Research**, vol. 44, n. 1, 1977, p. 132-146. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40970276.

TALMON, Jacob Leib. **Les Origines de la démocratie totalitaire.** Paris: Calmann-Lévy, 1966.

TAMINIAUX, Jacques. **La Fille de Thrace et le Penseur professionnel**, Paris: Payot, 1992.

TARABORRELLI, Angela. **Hannah Arendt e il cosmopolitismo.** Stato, Comunità, Mondi in comune. Milão: Mímesis, 2022.

TASSIN, Étienne. Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária. **Cadernos de Filosofia Alemã**, vol. 21, n. 3, São Paulo: 2016, pp. 111-122. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/124513. Acesso em: dezembro/2023.

TASSIN, Étienne. **Le trésor perdu:** Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique. Paris: Klincksieck, 2017.

TELES, Edson. **Ação política em Hannah Arendt.** São Paulo: Almedina, 2019.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América.** Tradução de Julia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019.

TORRES, Érika F. **Derecho, acción y política en Hannah Arendt.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2020.

TORRES, Sebastian. ¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, *[S. l.]*, v. 21, n. 3, p. 123-140, 2016. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v21i3p123-140. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/124514. Acesso em: 14 ago. 2023.

TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e política em Hannah Arendt.** 1. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt:** Sócrates e a questão do totalitarismo. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VILLA, Danna (Org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023.

VILLA, Danna R. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political.** Princeton University Press, 1996.

VOLK, Christian. **A ordem da liberdade:** direito e política no pensamento de Hannah Arendt. Trad. Thiago Dias da Silva. 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, São Paulo: Contracorrente, 2022.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 201-219.

WALSH, Phillip. Hannah Arendt sobre o social. In: HAYDEN, Patrick (Org.). **Hannah Arendt**: conceitos fundamentais. Trad. José Maria Gomes de Souza. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2020, pp. 166-183.

WOLIN, Richard. **Labirintos.** Em Torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e Outros. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ZAGARI, Ana. Maquiavel hoje: o conflito e a Lei. Trad. Lucas Morais. In: BRANCO, Guilherme Castelo; ADVERSE, Helton. **Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri.** Belo Horizonte: Relicário, 2015, pp. 9-28.

ZERTAL, Idith. Un État en procès. Hannah Arendt et l'État d'Israel. In: LEIBOVICI, Martine; Tassin, Étienne; Kuplec, Anne; MUHLMANN, Géraldine. **Hannah Arendt – crises de l'État-nation.** Paris: Sens&Tonks, 2007, pp. 209-225.