

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
UFMG

Rodrigo Moreira de Almeida

A QUESTÃO DA *CONSTITUTIO LIBERTATIS* EM HANNAH ARENDT:
CAMINHOS PARA UM REPUBLICANISMO FEDERALISTA

Belo Horizonte
2020

Rodrigo Moreira de Almeida

A QUESTÃO DA *CONSTITUTIO LIBERTATIS* EM HANNAH ARENDT:
CAMINHOS PARA UM REPUBLICANISMO FEDERALISTA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais,
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Belo Horizonte

2020

100 A447q 2020	Almeida, Rodrigo Moreira de. A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista [manuscrito] / Rodrigo Moreira de Almeida. - 2020. 217 f. Orientador: Helton Machado Adverse. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia. 1. Filosofia – Teses. 2. Republicanismo. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975. 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

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

**A QUESTÃO DA CONSTITUTIO LIBERTATIS EM HANNAH ARENDT: CAMINHOS PARA UM
REPUBLICANISMO FEDERALISTA**

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

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 28 de maio de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientado:
UFMG

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera
UFMG

Prof. Nádia Souki
FAJE

Prof. Adriano Correia Silva
UFGO

Prof. Odílio Alves Aguiar
UFC

Belo Horizonte, 28 de maio de 2020.

*À minha mãe Selmir Almeida pelo amor incondicional; e à
minha amada tia Etelvina “In Memoriam”.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família por todo amor e apoio afetivo e material. Aos amigos mais próximos que acompanharam essa longa jornada, em especial aos equatorianos Fredy e Diana que me acolheram carinhosamente em seu apartamento em um período importante da elaboração final da tese e que se tornaram grandes amigos. Ao Rafael Vieira, ao Tiago Brutti, à Sandra Janice, ao meu eterno mestre Claudio Garcia e sua esposa Ercília Cazarin, ao Fábio Fano e Fátima Theobald, ao Willian Baum, aos companheiros de banda Rafael, Douglas e Lucas.

Sou especialmente grato ao meu orientador professor Helton Adverse quem sempre esteve presente nos momentos mais difíceis e incertos e cuja colaboração teórica e direção geral da pesquisa foram inestimáveis para o resultado final. Sua disposição incondicional e apoio me foram essenciais e lhe devo muito.

Agradeço muitíssimo às fundamentais colaborações teóricas do professor Newton Bignotto (UFMG) na banca de qualificação. Foi seu trabalho sobre o republicanismo que me inspirou a entrar nessa seara e seguirá sendo uma grande inspiração intelectual.

Sou imensamente grato aos membros da banca final que tão prontamente aceitaram o convite. Ao professor Gabriel Pancera (UFMG), que já me acompanha desde os tempos de mestrado e que fez apontamentos e sugestões valiosíssimas. À professora Nádia Souki (FAJE), por cujo trabalho sobre Arendt tenho grande admiração e levanto questões de extrema importância, com as quais aprendi muito. Ao professor Adriano Correia (UFG), que tenho o privilégio de conhecer e dialogar desde os tempos de graduação e que já faz parte enorme em minha formação e pesquisa. Devo grande gratidão ao professor Odílio Aguiar (UFC) por ter me recebido afetuosamente no segundo semestre de 2016 na UFC em Fortaleza, onde passei alguns meses e recebi colaborações preciosas para a tese, retomadas na banca com maestria. Devo agradecer, nesse contexto, ao professor Luiz Felipe Sahd (UFC) que gentilmente me acolheu em sua casa nesse período e também aos demais colegas da UFC: Lucas Faustino, Ricardo George, Tony Fernandes e Lucas Barreto com os quais tive ótimas conversas e muito aprendi.

Aos colegas da UFMG por poder partilhar todas as angústias e alegrias existenciais de tal experiência acadêmica, pelos grupos de estudo, pela troca de materiais, por ter dividido moradia com alguns e, principalmente, pela amizade e convívio que me serão inesquecíveis. Em especial, ao Geraldo Adriano, à Paula Gabriela, ao Hugo Prado, à Natália Tavares, ao Lucas B., à Gisele Santos, ao Deivisson, ao Pedro Barbosa, à Regina Sanches, à Tamiris e ao Willian Ricardo. Agradeço a Mariana Rubiano (USP) pelos diálogos arendtianos que me foram de enorme ajuda. Sua tese sobre o tema da revolução em Arendt me trouxe esclarecimentos ímpares. À Daiane Eccel, pela amizade.

Agradeço muito à UFMG, em especial à FAFICH e aos funcionários do Programa de pós graduação em filosofia e da Biblioteca que me disponibilizaram toda a estrutura e recursos necessários para a realização da pesquisa. Agradeço à FAPEMIG pela bolsa de fomento e demais auxílios financeiros, sem os quais a pesquisa não teria sido possível.

Se eu atribuísse a esse termo [República] uma ideia precisa e definida, eu diria, pura e simplesmente, que designa um governo por meio de seus cidadãos em massa, atuando direta e pessoalmente, de acordo com as regras estabelecidas pela maioria; e que todos os outros governos são mais ou menos republicanos na proporção em que possuem em sua composição mais ou menos o ingrediente da ação direta dos cidadãos.

Thomas Jefferson.

RESUMO

A tese versa sobre a questão da *Constitutio Libertatis* no pensamento de H. Arendt, isto é, o problema de como fundar e preservar constitucionalmente um espaço público ancorado institucionalmente e adequado ao efetivo exercício da liberdade política. Esta, compreendida como a participação ativa dos cidadãos, em sua pluralidade constitutiva e em circunstância de igualdade, nos negócios públicos e poder governamental. Para responder a tal problemática ela parte de uma refutação do Estado-nação europeu enquanto paradigma de forma de governo, pois que esse se funda em dois pilares antipolíticos, a saber, as ideias de *nação* e de *soberania*. A primeira, pré-condiciona o *status* de cidadania à pertença do indivíduo a uma mesma comunidade nacional rigidamente fechada e homogênea que exclui, por definição, o diferente e a pluralidade. A segunda, implica uma estrutura centralizada que demanda a indivisibilidade do poder e a sua incorporação em uma única instância suprema que, por incarnar a vontade da nação, encontra-se acima das restrições legais, podendo alterar a Constituição arbitrariamente em nome de uma razão de estado. Daí Arendt concluir que o Estado-nação é antitético tanto ao ideal democrático pluralista de autogoverno quanto ao princípio do Constitucionalismo da estabilidade legal. Nossa hipótese é a de que, diante da contestação do Estado-nação, Arendt se volta para a matriz do Republicanismo Federalista Norte-americano – manifesto nas experiências revolucionárias-constituintes e no pensamento dos *Founding Fathers* – como uma alternativa para pensar a *Constitutio Libertatis*. O princípio *republicano* estabelece que o poder reside no povo, concebido em sua pluralidade, e deve ser exercido, nos limites da lei e da Constituição, diretamente pela coparticipação ativa dos cidadãos na gestão pública. Esse é o significado da liberdade política *qua* autogoverno. Já o princípio *federativo* indica que sociedades políticas distintas podem se associar em uma União sem abrir mão de suas identidades e autonomia política locais, isto é, indica uma concepção não-nacionalista de sociedade política que desvincula a cidadania e os direitos da pertença nacional. Supõe, ainda, uma divisão e descentralização do poder em diversos ramos e centros (municipal, regional, estadual e nacional) que se equilibram entre si. Contudo, Arendt não toma a República estadunidense por um modelo a ser replicado. Ela fora duramente crítica com o que chamou de *falhas da Constituição*, a saber, a demasiada ênfase liberal na estabilidade, nas liberdades negativas e no sistema representativo-partidário de governo que acabou por descurar da criação de espaços públicos-institucionais efetivamente participativos. Isso reduziu o poder do povo ao voto e concentrou o poder real nas mãos de uma elite de representantes. Para buscar remediar os efeitos perversos que daí advém, tais como a burocratização, a letargia e o enrijecimento das instituições que conduzem a república à impotência e à degeneração, Arendt recorre, então, às propostas incipientes de T. Jefferson acerca do sistema de *repúblicas elementares* bem como aos diversos sistemas de conselhos populares, tais como como as *Sociétés Populaires* da Revolução Francesa, os *Soviets* revolucionários Russos e os *Räte* da Revolução Húngara. Tais instituições poderiam regenerar os princípios *republicano* e *federalista*, visto que ofereciam uma maior subdivisão federativa do poder estatal em circunscrições locais que ampliariam o leque institucional para o engajamento ativo e cotidiano de um maior número de cidadãos na *res publica*. Para Arendt apenas a ação concertada e a cidadania ativa poderia sustentar uma República livre. Tais conselhos ofereciam ainda métodos e critérios mais democráticos e inclusivos para a escolha de representantes que continuariam vinculados às associações políticas de base que os elegeram e os atores continuariam a participar após as eleições.

Palavras-chave: Constituição; Liberdade; Republicanismo; Federalismo; Hannah Arendt

ABSTRACT

This thesis deals with the question of *Constitutio Libertatis* in the thought of H. Arendt, that is, the problem of how to found and preserve constitutionally an institutionally anchored public space, adequate to the effective exercise of political freedom. The latter understood as the active participation of citizens, in their constitutive plurality and in circumstances of equality, in public affairs and government power. In order to respond to this problem, Arendt starts from a refutation of the European Nation-state as paradigm of a form of government, based on two anti-political pillars: the ideas of *nation* and *sovereignty*. The first preconditions the citizenship *status* to the individual's belonging to the same rigidly closed and homogeneous national community that excludes, by definition, the different and the plurality. The second implies a centralized structure that demands the indivisibility of power and its incorporation into a single supreme instance that, by incarnating the will of the nation, is above legal restrictions and may arbitrarily change the Constitution in the name of a reason of state. Hence, Arendt concludes that the Nation-state is antithetical to both the democratic pluralist ideal of self-government and the Constitutional principle of legal stability. My hypothesis is that in the face of the Nation-state contestation, Arendt turns to the matrix of North American Federalist Republicanism - manifest in the revolutionary-constituent experiences and the thought of the *Founding Fathers* - as an alternative to thinking about the *Constitutio Libertatis*. The *republican* principle establishes that power resides in the people, conceived in its plurality, and must be exercised, within the limits of the law and the Constitution, directly by the active participation of citizens in public management. This is the meaning of political freedom *qua* self-government. The *federative* principle, on the other hand, indicates that different political societies can join in a Union without giving up their local identities and political autonomy. It means a non-nationalist conception of political society that decouples citizenship and the rights of national belonging. It also supposes a division and decentralization of power in different branches and centers (municipal, regional, state, and national) that balance each other. However, Arendt does not take the American Republic as a model to be replicated. She had been harshly critical of what she called *flaws in the Constitution*, namely, the overly liberal emphasis on stability, negative liberties, and the party-representative system of government. This entailed ended up neglecting the creation of effectively participatory public-institutional spaces. This reduced the power of the people to voting and concentrated the real power in the hands of representative elite. Arendt, to remedy the perverse effects that result from the latter, resorts to T. Jefferson's incipient proposals about the *elementary republic system* as well as the various systems of popular councils as *Sociétés Populaires* of the French Revolution, the Russian revolutionary *Soviets* and the *Räte* of the Hungarian Revolution. Such institutions could regenerate the *republican* and *federalist* principles, since they offered a more significant federative subdivision of state power in local circumscriptions. That would broaden the institutional range for the active and daily engagement of a greater number of citizens in the *res publica*. For Arendt, only concerted action and active citizenship could sustain a free Republic. These councils they also offered more democratic and inclusive methods and criteria for choosing representatives who would remain linked to the grassroots political associations that elected them and the actors would continue to participate after the elections.

Keywords: Constitution; Freedom; Republicanism, Federalism; Hannah Arendt

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT CITADAS*

ACH – A condição humana.

AGT – A grande tradição.

AO – Assimilação original.

CS – A crise do Sionismo.

AN – A nação.

APA – Abordagens do “problema alemão”.

APP – A promessa da política.

DC – Desobediência civil.

DF – Diário Filosófico.

DPIP – Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel.

END – Estado Nacional y Democracia.

FMM – From Machiavelli to Marx.

NR – Nós, os refugiados.

RRH – Imperialismo totalitário: Reflexões sobre a Revolução Húngara.

EJ – O Estado judeu.

QP - O que é política?

ONT - On the nature of totalitarianism.

OIJ – O iluminismo e a questão judaica.

OT – Origens do totalitarismo.

PSPJ – Para salvar a pátria judaica.

POA – Paz ou armistício no oriente médio?

PR – Prólogo.

QA – Que é autoridade?

AQL – A questão judaica.

QL – Que é liberdade?

RLR – Reflexões sobre Little Rock.

RPR - Reflexões sobre política e revolução.

SIR - Sionismo reconsiderado.

SR – Sobre a revolução.

SV – Sobre a Violência.

SHA - Sobre Hannah Arendt.

* As referências completas estão na seção Referências bibliográficas na página 201.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: A CRÍTICA DE ARENDT AO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO EUROPEU NO CONTEXTO DA OBRA <i>ORIGENS DO TOTALITARISMO</i>	21
1.1 Os limites do Estado-nação e o colapso dos direitos cívico-político no período entre-guerras europeu.....	24
1.2 A conquista do Estado pela Nação soberana	36
1.3 A contestação de Arendt ao Estado-nação soberano nos <i>Escritos Judaicos</i>	46
CAPÍTULO 2: A CRÍTICA DE ARENDT ÀS CONCEPÇÕES DE NAÇÃO E SOBERANIA NA OBRA <i>SOBRE A REVOLUÇÃO</i>	59
2.1 A leitura arendtiana de Rousseau	66
2.2 Os Jacobinos e a Revolução Francesa: a falha constitucional e a derrocada ao terro...75	
2.3 Soberania, nação e poder constituinte na Revolução Francesa: a crítica a Emmanuel J.Sieyès.....	87
CAPÍTULO 3: OS CAMINHOS PARA UM REPUBLICANISMO FEDERALISTA ARENDTIANO	102
3.1 As virtudes do Republicanismo Federalista Norte-Americano	109
3.2 A separação de poderes e o princípio federalista: a abolição da Soberania	123
3.3 A importância das <i>Instituições duradouras</i> como guardiãs da liberdade da República: Suprema Corte e Senado	138
CAPÍTULO 4: REMÉDIOS REPUBLICANOS PARA MALES REPUBLICANOS: OS CAMINHOS PARA A REPÚBLICA FEDERALISTA DE CONSELHOS	148
4.1 As falhas na fundação da República Norte-americana e a crítica de Arendt ao liberalismo	152
4.2 O tesouro perdido da revolução: as repúblicas elementares distritais de Jefferson e o sistema federativo de conselhos	170
4.3 As controvérsias acerca do estatuto do sistema de conselhos no pensamento arendtiano	185
CONCLUSÃO	195
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201

INTRODUÇÃO

A presente tese analisa aquilo que a pensadora alemã Hannah Arendt denominou a questão da *Constitutio Libertatis*, isto é, o problema de como fundar e preservar constitucionalmente uma forma de governo capaz de oferecer um espaço público, ancorado institucionalmente, adequado ao pleno e efetivo exercício da liberdade política, esta compreendida não no seu sentido negativo, mas como a participação ativa dos cidadãos, em sua pluralidade constitutiva e em circunstância de igualdade, nos negócios públicos e na partilha do poder governamental. Nas palavras da autora, trata-se da necessidade da “fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (SR, p.170) como uma realidade tangível, o qual, por sua vez, “abre a esfera política à maioria” (SR, p.103). Tal questão, no nosso entendimento, é de central relevância para uma compreensão mais ampla da teoria política arendtiana e perpassa grande parte de seus escritos, tornando-se central no livro *Sobre a revolução* onde a tópica da fundação constitucional do corpo político assume um indiscutível protagonismo. A hipótese que defenderemos, na sequência, é a de que embora não exista propriamente uma teoria da Constituição ou das formas de governo em sua obra, pode-se afirmar que para pensar o problema de como institucionalizar e preservar constitucionalmente a liberdade pública Arendt se volta para as formas orientadas pelo republicanismo federalista fortemente inspiradas nas experiências fundadoras e nas teorias político-constitucionais norte-americanas do período revolucionário do século XVIII, mas também para as propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca das *repúblicas elementares distritais*, cujo espelhamento e materialização histórica ela contemplou, em certa medida, nos diversos *sistemas de conselhos* revolucionários de autogestão popular que emergiram em determinados períodos de diferentes revoluções modernas posteriores, tais como a Francesa, Russa e Húngara.

É preciso dizer que ao colocarmos tal problema teórico no centro de nossas investigações do pensamento arendtiano estamos nos afastando de uma série de intérpretes, críticos ou partidários, que aproximam fortemente a autora de pensadores pós-modernos, ressaltando sua dívida com Nietzsche e Heidegger¹. Eles defendem a prevalência na obra da autora de um modelo *agonístico-performático* e *antifundacionista*

¹ Para a aproximação com os pós-modernos e a dívida com Heidegger e Nietzsche ver, principalmente, Dana Villa (1996), Bonnie Honig (1993, p. 278) e Francisco Ortega (2009).

de esfera pública, cujo paradigma seria a *pólis* grega tal como descrita em *A condição humana*². A ênfase recai, quase unilateralmente, nas ações políticas extraordinárias e contingentes, nos atos de resistência e de ruptura institucional, nos novos começos espontâneos e imprevisíveis, na democracia direta radical³, bem como nos ganhos existenciais⁴ tais como a revelação do *quem* dos atores políticos, a formação pública da identidade de um *eu* e a busca pela glória, excelência e imortalidade através dos grandes feitos. Tais leituras parecem sugerir, de diferentes modos, que a liberdade e a ação política autêntica, marcada pela pluralidade, só existem realmente em situações revolucionárias, extrainstitucionais e de exceção e que, portanto, questões referentes à fundação constitucional do corpo político, à institucionalização da liberdade e à estabilidade legal da esfera pública da ação parecem ter pouca ou nenhuma relevância na teoria arendtiana. São quase sempre relacionadas a suas críticas à burocracia, à injusta separação entre governantes e governados, à equalização entre política e administração, Estado e domínio, poder e violência etc.

Nesse sentido, concordamos com Christian Volk (2015a, p.05) que afirma que devemos “expandir a perspectiva da leitura de Arendt como uma pensadora do começo

² Assim, de acordo com Miguel Vatter (2000, p.13), “a espontaneidade do começo como algo novo”, que define a liberdade em Arendt, não pode se coadunar com “uma realidade tangível e estável, a fundação de uma nova ordem”. Pois que há um “irreconciliável antagonismo entre liberdade política e fundação política [e constitucional]”. Em outras palavras, a liberdade política “não pode ser fundada ela mesma em uma forma política sem negar a si mesma”. A liberdade no sentido antifundacionista, ele conclui, “transforma o projeto moderno revolucionário da *constitutio libertatis* em uma aporia” (Ibidem, p.13). Para uma leitura semelhante ver Etienne Tassin (2016).

³ É ilustrativo desse tipo de abordagem os escritos de Bonnie Honig. Ela ressalta a importância fulcral em Arendt da “possibilidade dos novos começos”, “a virtuosidade da ação como auto revelação”, bem como a sua “hostilidade em relação à ordem”. Cf. Honig (1993, p.76-77). A política para Arendt seria “uma política democrática ativista de contestação, resistência e aperfeiçoamento”, e isso tem a ver com o seu “comprometimento com a dimensão agonística da ação política”, cujo modelo é a Grécia clássica (Ibidem, p.77). Enfim, em suas palavras, “Arendt é uma teórica devotada acima de tudo ao extraordinário” (Ibidem, p.87). Para Francisco Ortega, Arendt “desvincula o espaço público do Estado, não existe nenhum local privilegiado para a ação política, isto é, existem múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, *sem precisar de suporte institucional*, sempre que os indivíduos se liguem através do discurso e da ação: agir é começar, experimentar, criar algo novo”. Cf. Ortega (2009, p.23, grifo nosso). Ver também, nessa mesma linha, Villa (1992, p.278). Para uma crítica da suposta predileção de Arendt pelas ações extraordinárias e pelo espírito agonístico ver Richard Wolin (1998, p.265) que aponta para uma negligência das questões constitucionais. Conforme Ernst Vollrath, “Arendt nunca conseguiu ver como a representação constitui um fenômeno político multiforme [e] isso tem a ver com sua rejeição da política no sentido normal [e institucional]” (Vollrath *apud* Ortega, 2009, p. 187.188). Ver ainda Sullivan (1973).

⁴ Conforme Kateb, “pode não ser irresponsável sugerir que as maiores vantagens que a teoria arendtiana da política pura e autêntica celebra são experienciais ou existenciais; vantagens que pertencem ao enriquecimento da individualidade e a estatura da raça humana” Kateb (2000, p.144-145). Do mesmo modo, ele ressalta a busca pela “fama imortal” e pela glória” como o grande mote dos atores políticos (Ibidem, p.45). Ver também Kateb (1977, p.147), onde ele discorre sobre a “supremacia existencial da ação política” no pensamento arendtiano. Para uma dura crítica a essa suposta predominância do existencialismo em Arendt ver ainda Martin Jay (1978, p.352-53).

para incluir o problema da ordem constitucional”. Esta última, ele define, é a busca por “um conjunto de instituições políticas e princípios jurídico-políticos que determinam e mantêm uma forma específica de interação política”, a saber, aquela baseada na liberdade, na igualdade e na pluralidade⁵. Como acertadamente sugere Canovan, é preciso deslocar a ênfase da *pólis*, e de suas influências nietzscheanas-heideggerianas como constam em *A condição humana*, para incluir as igualmente importantes, embora bastante negligenciadas, dimensões e temáticas *republicanas* presentes no seu pensamento, principalmente, em suas considerações das matrizes do republicanismo clássico romano e do republicanismo federalista moderno norte-americano, mas também em suas referências constantes a pensadores como Cícero, Maquiavel, Montesquieu, Harrington, Tocqueville e os próprios *Founding Fathers*. Estas se tornam manifestas, especialmente, na obra *Sobre a revolução*⁶. Como observam Goldoni e Maccorkindale, a tópica da Constituição e das leis perpassa quase toda obra de Arendt, o que atesta sua importância fundamental mesmo que não tenha ganhado um tratamento sistemático⁷.

Já em *Origens do totalitarismo*, Arendt chama a atenção para o papel fundamental das Constituições e leis positivas que é o de “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem”. A necessidade da “estabilidade das leis”, ela sublinha, “corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, [elas] circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade” (OT, p.517). Em A

⁵ Vale dizer que é nesse sentido que compreendemos a expressão *forma de governo* em Hannah Arendt, cujo uso merece alguns esclarecimentos. Estamos cientes de que Arendt recusou reduzir a política à ideia de governo que, por uma longa tradição que tem início com Platão, foi equalizada com domínio e que tem como traço distintivo basear-se na suspeita em relação à ação e no desprezo da pluralidade (Cf. ACH, p.276). Nessa linha, ela criticou duramente “os termos usados desde a antiguidade grega para definir as formas de governo como o domínio do homem sobre o homem, de um ou de poucos, na monarquia e na oligarquia, dos melhores ou dos muitos na aristocracia e na democracia” (SV, p.118). Mas há também um outro sentido sob qual Arendt emprega a expressão *forma de governo*, dessa vez inspirada em Montesquieu. Nesse sentido monarquia, aristocracia e democracia (e mais precisamente república) não são formas de domínio, “são descrições [de] experiências políticas reais cristalizadas em diferentes formas de as pessoas viverem juntas e que nelas são corporificadas” (AGT, p.287). Ou, como interpreta Canovan, são “diferentes modos de as pessoas expressarem a sua pluralidade na política, corresponde à diferentes experiências fundamentais dessa pluralidade” (1992, p.207). É nesse 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 que Arendt usa dezenas de vezes a expressão *forma de governo* na obra *Sobre a revolução* e é assim que iremos utilizá-la na tese, não em seu sentido pejorativo.

⁶ Ver Canovan (1992), principalmente o capítulo *A new republicanism*, p.201; Taminiaux (2000); Kalyvas (2008); Richard King (2018); Jean Cohen (1996); Klusmeyer (2009); Arato (1995); Vallespín (2006) e Angelica Bernal (p.2009). Vale dizer que nossa pesquisa está alinhada com toda uma gama de pesquisadores da UFMG que têm abordado o pensamento de Hannah Arendt a partir da chave do republicanismo. Dentre eles cabe destacar Newton Bignotto, Helton Adverse, Gabriel Pancera, Heloísa Starling, Elivanda Silva e José de Oliveira.

⁷ Ver Marco Goldoni e Chris Maccorkindale na introdução do livro *Arendt and Law*, 2012.

condição Humana, Arendt alertou frequentemente para os “enormes riscos da ação” (ACH, p.306), tais como a imprevisibilidade, a ilimitabilidade (ou *hubris*) e a incontrollabilidade que precisam ser remediados e circunscritos dentro de um marco legal-institucional se quisermos preservar um espaço onde a liberdade possa existir⁸. Segundo a autora, “um espaço público [...] sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”, fugazes por natureza (ACH, p.247). Da perspectiva arendtiana, sem “um âmbito público politicamente assegurado, a liberdade não possui *uma realidade concreta [e] tangível*” (QL, p.194; 201, grifo nosso). Mas é especialmente na obra *Sobre a revolução*, como já nos referimos, que a tópica da fundação e da *Constitutio Libertatis* assumem um indiscutível protagonismo. O que mais lhe interessava era o fato de que os revolucionários do século XVIII sabiam “que precisavam de uma Constituição para estabelecer os limites da nova esfera política e definir as regras em seu interior, e que deviam fundar e construir um novo espaço político onde ‘a paixão pela liberdade pública’ pudesse ser exercida pelas gerações futuras” (SR, p.171). A tarefa suprema das revoluções modernas, pensa Arendt, era a de encontrar “uma nova forma de governo” (SR, p.313), no intuito de “construir uma nova casa onde possa morar a liberdade” (SR, p.64). Isso requer, inevitavelmente, a busca por “instituições duradouras” (SR, p.290), bem como procedimentos e dispositivos tais como a *persona legal*, a adequada *separação e distribuição dos poderes* e também o estabelecimento de *direitos iguais* etc.⁹ E vale dizer que para pensar tais problemáticas, as referências de Arendt não são tanto o pensamento de Nietzsche ou de Heidegger, tampouco o paradigma da *pólis* grega, mas principalmente, como iremos demonstrar, as experiências e autores que ela vinculou à tradição do republicanismo.

No entanto, para melhor compreendermos os contornos de nossa problemática, é necessário, antes, empreender uma rápida incursão pelo contexto histórico-político no qual tais tópicos se colocam com toda a pungência para nossa autora (afinal, Arendt era uma pensadora atinada a questões de seu tempo e são elas que a movem teoricamente), bem como aclarar algumas especificidades do conceito arendtiano de liberdade política, que constitui o centro nevrálgico de seu pensamento. Como é de amplo conhecimento de seus leitores, o *leitmotiv* do pensamento político arendtiano são as suas experiências em

⁸ Cf. Arendt (ACH, p.239), “as leis que protegem e tornam possível sua existência política têm tamanha importância para a estabilidade dos assuntos humanos precisamente porque nenhum de tais princípios limitadores e protetores resulta das atividades que transcorrem no próprio domínio dos assuntos humanos”.

⁹ Sobre a centralidade da Constituição e dos procedimentos jurídicos na teoria política arendtiana ver Jeremy Waldron (2000); Christian Volk (2015a) e Robert Burns (1987).

primeira mão com as atrocidades do regime totalitário nazista alemão, do qual ela teve de fugir ainda nos anos 1930. Arendt descreve tais regimes como uma forma inédita de despotismo político, baseada nos pilares da ideologia racista-nacionalista e do terror institucionalizado e suprallegal que visa suprimir a pluralidade, a singularidade e a espontaneidade humana, não deixando nenhum espaço (público ou privado) para a ação e para a liberdade dos indivíduos em suas diversas manifestações¹⁰. Nas palavras da pensadora alemã, o totalitarismo

em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, 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. Abolir as cercas da lei entre os homens significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade (OT, p.518).

O totalitarismo, de acordo com Arendt, buscava tornar os homens supérfluos, desolados e impotentes, destruindo primeiro sua personalidade jurídica e, posteriormente, sua identidade individual, afim de prepará-los para a eliminação final nos campos de extermínio. Diante disso, portanto, uma das principais preocupações de nossa autora fora a de compreender os processos históricos, políticos e sociais que, de alguma forma, resultaram na completa destruição dos direitos e liberdades cívico-políticas e, por sua vez, da própria política. Por outro lado, é o que mais relevante para nossos propósitos, cabia a Arendt refletir sobre quais seriam as melhores condições de possibilidade para fundar e preservar constitucionalmente uma nova *forma de governo* que viesse a oferecer e assegurar os devidos espaços públicos para a liberdade de ação política e pluralidade dos indivíduos em uma era pós-totalitária, haja vista que se evidenciou a falência das formas político-constitucionais tradicionais. Não por acaso, como observou Canovan, Arendt finaliza a primeira edição de *Origens do totalitarismo* com um apelo por “um novo começo, [...] um novo regime político conscientemente dividido’ para garantir a todos os homens os direitos que não são dados por Deus ou pela natureza, mas que só podem ser estabelecidos por homens que reconhecem que compartilham a terra uns com os outros” (CANOVAN, 1992, p.163). Antes de avançarmos nossas hipóteses, entretanto, deixe-nos precisar melhor o conceito arendtiano de liberdade política (ou pública) e seu caráter

¹⁰ Ver sobre isso o capítulo *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*, em Arendt (OT, p.512).

fundante de sua teoria do espaço público-político, a fim de compreendermos melhor os desafios de nossa empreitada.

Arendt é categórica ao afirmar que a liberdade é o sentido e a “*raison d’être* da política” e, é fundamental acrescentar, “seu domínio de experiência é a ação” (QL, p.192). A liberdade é o motivo pelo qual os homens vivem juntos. A liberdade, assim entendida, não reside como na tradição estoica-cristã no interior da consciência, na vontade livre ou no *liberum arbitrium*. Tampouco se reduz às liberdades individuais negativas de não-impedimento (como os chamados *direitos subjetivos* e *liberdades civis*) que o Estado deve proteger, como promulgam os liberais¹¹. A liberdade arendtiana é política em um sentido essencial, ela é um fenômeno coletivo que os homens, em sua pluralidade constitutiva, vivenciam quando agem e deliberam uns com os outros na arena pública, em condições de igualdade política e jurídica, no intuito de conduzir e decidir os assuntos referentes ao mundo comum que os cerca e os inter-relaciona. De forma sintética, define Arendt (SR, p. 172), a liberdade política consiste “no direito do cidadão de ter acesso à esfera pública, de ter uma parte no poder público – ser um participante na condução dos assuntos comuns, afora isso, nada significa”. As atividades que correspondem à liberdade política, portanto, são a *ação* e o *discurso*.

A *ação* diz respeito a capacidade dos homens de, em conjunto, começar algo novo e inesperado, de intervir de forma espontânea e imprevisível no curso cotidiano dos acontecimentos humanos e criar, bem como preservar, um mundo comum entre eles. A liberdade só se manifesta na ação e, desse modo, ação e liberdade são como dois lados de uma mesma moeda. Daí Arendt afirmar que “os homens são livres — diferentemente de possuírem o dom da liberdade — enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e *agir* são uma e mesma coisa (QL, p.199). Já o *discurso*, que é coevo da ação e lhe acompanha, é a atividade por meio da qual os agentes revelam suas distintivas singularidades e identidades ao expressarem suas opiniões e juízos políticos sobre os assuntos públicos que os cercam e ao dotá-los de sentido. A maioria das ações, nos diz Arendt, se dá por meio do discurso, posto que o *médium* da política é a *persuasão* e a deliberação no espaço público que exclui, por princípio, a coerção e as relações de domínio. Se a ação é a efetivação da condição humana da *natalidade*, escreve Arendt, “o

¹¹ Isso não significa que Arendt compartilhe um conceito *positivo* de liberdade como proposto por I. Berlin, que requer a *autonomia da vontade* ou a *independência* e *autodeterminação do sujeito*, inspirada em Kant e em Rousseau. Sobre isso ver Ramos (2004, p.175).

discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da *pluralidade*, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais”. São dessas atividades, precisamente, que emerge o “espaço público da aparência”, o “domínio dos assuntos humanos” (ACH, p.29). Com efeito, a liberdade política está fundada tanto na *igualdade*, uma vez que só se é livre entre pares, entre indivíduos que estejam em um mesmo *status* em um espaço constituído de relações horizontais recíprocas, quanto da *pluralidade*, que significa que cada ator é único e possui opiniões e juízos políticos singulares, dado a perspectiva própria e insubstituível da qual vê o mundo. Vejamos mais de perto as características desses dois aspectos fundamentais da política e da liberdade na visão arendtiana.

A *pluralidade*, define Arendt (ACH, p.08-09), é “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”, corresponde ao fato de que “os *homens*, e não o *Homem* [no singular], vivem na Terra e habitam o mundo”. Viver politicamente e livremente significa estar *entre* homens, pois ninguém age e delibera em isolamento, trata-se sempre de um “agir em conjunto e em concerto”, isto é, um agir em cooperação (ACH, p.51). A pluralidade é ainda o dado mais fundamental porque a “própria realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta” a cada um que nele habita e ocupa, necessariamente, um lugar diferente e, portanto vê o mundo de um ponto de vista, logicamente, distinto (ACH, p.70). Com efeito, é a soma e o debate entre perspectivas que garante a objetividade nos assuntos públicos. Nesse sentido a autora afirma que não há nenhum substituto possível para a participação ampla e ativa dos cidadãos, com suas opiniões e juízos plurais nas deliberações e decisões acerca dos negócios políticos. A política não pode ser determinada por especialistas e cientistas, pois para as questões genuínas sempre cabe mais de uma resposta razoável. A verdade científica e a metafísica são hostis à condição política e à própria liberdade. A pluralidade é uma condição inescapável, mais determinante nos assuntos públicos do que a origem comum nacional, do que a comunidade, cultura ou do que um *ethos* homogêneo.¹² Com efeito, como descreve Canovan (1992, p.211), a liberdade é compreendida por Arendt

¹² Nesse sentido, é a *doxa* e não a verdade ou qualquer outro absoluto aquilo constitui o estofa da política. Segundo Arendt (ACH, p.71), “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se permite apresentar-se em uma única perspectiva”. Daí seu temor das sociedades de massa, da tirania da opinião pública unânime e de toda sorte de ideologias que constringem a realidade a uma premissa única.

“não como autodeterminação, mas *especialmente* como algo que aparece nas interações de seres plurais”. É através do discurso e da ação na arena pública que os cidadãos experienciam a liberdade e se tornam conscientes de sua pluralidade, de modo que “as perspectivas autocentradas dos indivíduos são constantemente desafiadas pela diversidade e pluralidade de perspectivas” de outros atores e seus juízos singulares (AXTMANN, 2006, p.97).

Quanto ao segundo aspecto fundamental da liberdade política, o da *igualdade*, deve ser dito que a autora não pensa a igualdade como algo dado pela natureza. Ela não partilha a ideia moderna jus naturalista de que *os homens nascem iguais*. A igualdade, assim como a própria política, é algo artificial que deve ser estabelecida a partir de acordos e iniciativas humanas que visam instaurar um mundo de instituições, leis e constituições que garantem um *espaço-entre* onde todos podem manifestar, em igualdade de condições, sua pluralidade de opiniões e viver em liberdade. Conforme a autora, os gregos que fundaram a política sabiam que “os homens eram por natureza não-iguais e que precisavam de uma instituição artificial, a *pólis*, que, em virtude de seu *nomos*, os tornaria iguais” (SR, p.58). Em outras palavras, os homens recebem a igualdade por meio da *cidadania* e da *persona jurídica*, constructos de uma Constituição que é fruto de arranjos e da ação humana. Vale ressaltar, ainda, que essa igualdade política é mais do que a indispensável igualdade de todos perante à lei e à justiça (*isonomia*), pois significa a *isegoria*, nomeadamente, o princípio de que “todos têm o mesmo direito à atividade política” (QP, p.49). Nesse sentido, a igualdade, nos diz Arendt, “[é] a própria essência da liberdade”, pois garante um espaço público onde os homens vivem *entre* e se reconhecem *como* pares ao conduzirem os negócios públicos unicamente por meio da persuasão e de acordos, na ausência de coação, violência, mando ou hierarquias (QP, p.39). Por fim, a igualdade que a Constituição confere por meio da cidadania significa que todos têm o mesmo valor e dignidade e, portanto, o mesmo direito de ser admitido nas esferas decisórias e no poder governamental. Conforme Axtmann (2006, p.97), “essa igualdade intitula todos à articular e expressar suas próprias visões e opiniões”, em circunstância de horizontalidade, reciprocidade e simetria de poder. Não se é livre a não ser entre pares, nos diz Arendt repetidas vezes.

Por último, é importante sublinhar que Arendt via a liberdade pública praticamente como sinônimo de *poder político*. Este último, distinto dos fenômenos da violência, da força ou da dominação, também emerge no espaço público sempre que uma

pluralidade de atores age e discursam livre e concertadamente, em pé de igualdade e na ausência de coerção. Quando os cidadãos se engajam e participam ativamente das esferas decisórias de suas comunidades políticas, eles possuem poder e geram poder. Sua própria existência, destaca a autora, depende diretamente de que os homens permaneçam associados e dispostos a agir e falar entre si na construção de novas relações e realidades mundanas, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros ou quando são impedidos de se associar livremente (ACH, p.211). Por ter como condição fundamental a pluralidade humana e ser um fenômeno coletivo, o poder não pode ser possuído ou estocado, precisa continuamente ser reatualizado por atos e palavras e, por isso, depende sempre de um “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções”, bem como de promessas mútuas que visam empresas comuns (ACH, p. 213). Nesse sentido, ela critica a concepção do poder enquanto *soberania*, “pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade” (ACH, p.292). Além disso, uma vez que o ideal de soberania é derivado da ideia do governo sobre si mesmo, “essa tentativa de superar as consequências da pluralidade” só poderia resultar no “domínio arbitrário de todos os outros” (ACH, p.292). Nesse sentido, Arendt vê a identificação da liberdade (e do poder) com a soberania como “a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio”, posto que “a liberdade [e o poder] de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais” (QL, p.212). Para ela, seguindo Montesquieu, o poder político, a contrário da força, se fortalece quando é dividido e distribuído e não quando é centralizado e monopolizado por uma pessoa ou grupo, como defendem as teorias da soberania¹³. Em suma:

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo se conserva unido. Quando dizemos de alguém que ele está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome.

¹³ Sobre isso, comenta a autora: “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” (QL, p.213).

A partir do momento em que desaparece o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), ‘seu poder’ também se esvanece (SV, p.65-66).

Alinhado a isso, a pensadora alemã concebe o Estado não como o monopólio e uso dos instrumentos legítimos de violência, como o faz uma longa tradição¹⁴, mas antes como sendo “essencialmente poder organizado e institucionalizado” (SV, p.75), assentando-se, em última instância, no apoio ativo, no consentimento e na opinião da maioria que ele representa. Para a autora, “todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las” (SV, p.62). É nesse sentido que ela assevera que é o poder, em circunstâncias de pluralidade, ação concertada e ampla participação dos cidadãos, que garante a permanência e a vitalidade do próprio espaço público, das leis e das instituições políticas, por outro lado, “a monopolização do poder causa o ressecamento ou o esgotamento de todas as fontes autênticas de poder no país” (SV, p.118). Daí sua refutação das teorias da soberania, como mencionamos. A impotência que advém da centralização, alerta Arendt, é um convite à violência e degeneração do corpo político (ACH, p. 200)¹⁵. É à luz desse entendimento da política e do poder que devemos compreender o Direito e, mais especificamente, a Constituição no pensamento arendtiano. Esta última, não deve se reduzir à limitar e estabilizar o poder ou garantir as fundamentais salvaguardas negativas, mas tem como tarefa essencial organizar, distribuir e traduzir o poder do povo e sua liberdade pública institucionalmente, de modo a propiciar e garantir espaços públicos e canais de comunicação efetivos em múltiplas instâncias para o pleno e plural exercício da ação política e partilha do poder público pelos cidadãos, em circunstância de igualdade, horizontalidade e ausência de mando.

Ocorre que no mundo moderno e contemporâneo o que presenciamos, de acordo Arendt, é o gradual esquecimento da política em suas determinações democráticas essenciais, bem como o encurtamento e declínio dos espaços públicos de liberdade e de

¹⁴ Ver Arendt (SV, p.22). Ver também Habermas (1980).

¹⁵ Concordamos aqui com Volk, para quem é o poder e a pluralidade que constituem o fundamento do político para Arendt e não um universalismo fundacional ou uma filosofia moral como o sugeriram, de diferentes modos, Benhabib, Birmingham e Habermas. Conforme Volk, o que Arendt teme é a impotência que conduz, inevitavelmente, à instabilidade e ao declínio de uma ordem político-constitucional livre. Segundo Volk, “a exclusão gera impotência, e a impotência conduz ao colapso da ordem política a curto ou a longo prazo. A pluralidade é um fato, e uma constelação estável de poder não pode evitar reconhecer e operar através desse fato. [...] O que Arendt identifica e traça através dessas considerações são as consequências negativas que se seguem quando a ordem política emerge de uma política da exclusão ou do não-reconhecimento” (2015a, p.192).

ação concertada popular. A política nas sociedades de consumo e de massa é cada vez mais reduzida à administração burocrática das necessidades socioeconômicas. O poder é centralizado e monopolizado nas mãos de um pequeno grupo de representantes e políticos profissionais ou mesmo usurpado por líderes ditatoriais que falam em nome de uma suposta vontade da nação supralegal una e homogênea. A liberdade, quando muito, é vivenciada unicamente em sua forma privada e negativa. O Estado é considerado um mal necessário, marcado pelo crescente emprego dos meios tecnológicos da violência e pela lógica da razão instrumental-utilitária, aspectos em relação aos quais os totalitarismos de esquerda e de direita constituem instâncias extremas. É a partir desse *background* histórico-teórico que devemos recolocar a pergunta fundamental de nossa tese, a saber, a de como podemos pensar a partir da obra de Hannah Arendt a questão da *Constitutio Libertatis*, isto é, a busca por um nicho constitucional adequado para fundar e preservar institucionalmente um espaço público para a liberdade política, compreendida em seu pleno sentido e em um contexto pós-totalitarismo.

Como já mencionamos, Arendt não elaborou uma resposta direta a essas questões que quase sempre aparecem de forma tangencial em seus textos. Tampouco encontraremos um modelo normativo acabado de *forma de governo* ou uma *teoria da Constituição* rigidamente delineados em seus escritos. No entanto, nossa hipótese é a de que há um argumento arendtiano fortemente favorável à forma *republicano-federalista* de governo que podemos reconstruir e dotar de consistência a partir de uma leitura mais acurada de sua obra. Embora suas considerações acerca do republicanismo federalista estejam dispersas através de uma ampla gama de livros e ensaios¹⁶, sua importância é atestada pelo fato de ela ter voltado frequentemente a vários de seus aspectos quando se refere aos principais problemas da política moderna, sobretudo, em seu firme comprometimento de pensar uma nova forma de governo que possa estabelecer e preservar a liberdade política e dar vazão institucional à pluralidade. Nosso argumento é o de que para forjar sua própria concepção teórica de uma República Federalista, Arendt, em um primeiro momento, se inspira na matriz norte-americana do republicanismo federalista, em seu período nascente no século XVIII, por meio de uma leitura bastante idiossincrática e direcionada dos *Founding Fathers* e dos eventos revolucionários-fundacionais. O republicanismo federalista norte-americano constituía para ela uma

¹⁶ Começando com os Escritos Judaicos nos anos 1940 e prosseguindo até suas últimas entrevistas nos anos 1970. Ver Klusmeyer (2009, p.31-32).

espécie de *ideal-tipo*, no sentido weberiano, como veremos. Em um segundo momento, no entanto, para pensar remédios e corretivos para o que ela ajuizava ser as principais falhas do Constitucionalismo estadunidense, ela se voltou para as propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca das *repúblicas elementares distritais*, cujo espelhamento e materialização histórica contemplou, em certa medida, nos diversos sistemas de *conselhos revolucionários* baseados na autogestão popular da política que emergiram em diferentes momentos das revoluções modernas posteriores, tais como as *Comunas* e *Sociétés populaires* na França, os *Soviets* na Rússia e os *Räte* na Revolução Húngara.

Nosso pressuposto, seguindo Douglas Klusmeyer (2009)¹⁷, é o de que o argumento arendtiano em favor do republicanismo federalista se forja, sobretudo, a partir de uma contraposição ao Estado-nação soberano Europeu, que havia se tornado o paradigma das formas de governo no mundo moderno, mas que tinha demonstrado sua obsolescência e limitação diante das ofensivas do Imperialismo no século XIX e do Totalitarismo no século XX. Para Arendt, esse tipo de organização da vida pública estava fundado em dois pilares determinantemente antipolíticos e antidemocráticos que colocam em risco a liberdade e a pluralidade: O *nacionalismo*, baseado na demanda por homogeneidade e unidade estrita do corpo de cidadãos, que é potencialmente hostil à pluralidade e aos direitos e liberdades cívico-políticas daqueles que não se adequam à comunidade nacional ou dela são excluídos arbitrariamente. E a *soberania*, que requer a centralização e a indivisibilidade do poder político em uma única instância suprema que incarna a vontade nacional e se coloca acima das leis, podendo suspender os direitos em nome de uma *raison d'état*, o que coloca em cheque a liberdade política *qua* participação do povo na esfera pública, o ideal de autogoverno e o próprio princípio do Constitucionalismo igualitário.

É para se contrapor a essas potenciais ameaças intrínsecas à estrutura do Estado-nação à liberdade e buscar superá-las, que Arendt se volta para a república federalista como uma alternativa (uma espécie de *ideal tipo*) para pensar a *Constitutio Libertatis*, haja vista esta oferecer princípios mais condizentes com os ideias da liberdade e da pluralidade. O princípio *republicano* estabelece que o poder reside no povo, compreendido em sua pluralidade irreduzível, emerge da ação concertada e deve ser

¹⁷ No entanto, cabe ressaltar que, diferentemente deste intérprete não estamos interessados nas implicações do federalismo arendtiano para o problema das relações internacionais, embora por vezes a autora mencione as federações entre países. Em que pese tocarmos a questão da relação entre Estados-nações, o foco é aclarar sua estrutura interna e questões da política interior.

exercido diretamente pela participação ativa dos cidadãos na gestão política, em circunstâncias de igualdade irrestrita de direitos constitucionalmente salvaguardados. Em uma república, o poder deve ser devidamente delimitado e mediado por instituições e leis sólidas que não estão sujeitas a nenhuma vontade nacional soberana acima da Constituição. Já o princípio *federativo*, implica que sociedades políticas distintas podem se associar em um União sem abrir mão de sua identidade e autonomia política locais, o que supõe um concepção de poder fundada na separação e descentralização em diversos ramos, centros e níveis administrativos (municipal, regional, estadual etc.). É, sobretudo, a maior descentralização e distribuição do poder político, a ênfase no autogoverno ativo do povo plural e a desagregação da cidadania da pertença nacional aquilo que mais atrai Arendt para o republicanismo federalista como a forma de governo mais propícia à fundar e preservar constitucionalmente a liberdade no mundo moderno e contemporâneo.

Para desenvolver nossos argumentos, a tese será dividida em quatro capítulos. Nos dois primeiros procuraremos reconstruir as críticas arendtianas ao ideal do Estado-nação soberano europeu em diferentes estágios e contextos de sua obra. No terceiro e quarto capítulos, iremos expor a parte mais propositiva de nossa tese que se refere ao argumento de Arendt em favor de um republicanismo federalista como alternativa.

Assim, no primeiro capítulo, abordaremos suas considerações do Estado-nação em seus escritos dos 1940 e 1950 em obras como *Origens do totalitarismo*, *Compreender, formação exílio e totalitarismo* e *Escritos Judaicos*, mas também no texto *Democracia e estado-nação* que é de 1963 e que retoma as mesmas temáticas. Nesses escritos, Arendt aponta para o declínio do Estado-nação europeu enquanto forma do governo democrática e constitucional no contexto do período entre-guerras europeu, sobretudo, diante de sua flagrante incapacidade em conceder cidadania e plenos direitos aos milhares de apátridas e minorias que emergiam dessas catástrofes e que, em virtude do princípio da autodeterminação soberana nacional, que vincula o direito à cidadania à pertença comunitária nacional, foram tratados de forma arbitrária e ilegal e colocados às margens da esfera do direito – o que, de muitos modos, abriu caminho para o posterior terror totalitário. Para a autora, isso evidenciou que o Estado-nação baseia-se na premissa de que só podem ser cidadãos plenos do corpo político, com direitos e liberdades, quem pertence ao mesmo grupo étnico-nacional homogêneo, o que coloca os direitos das minorias sempre à mercê da soberania da nação supralegal. Dito de outro modo, os direitos humanos se tornam exclusivamente os *direitos dos nacionais*. Tais premissas são

contrárias ao ideal do Estado de direito, às liberdades cívico-políticas, à pluralidade e ao princípio do Constitucionalismo que prega a igualdade de todos perante à lei. Arendt chega até mesmo a apontar para um *conflito* insustentável e inerente ao Estado-nação entre os princípios do *Estado*, isto é, um aparato legal-institucional que visa proteger direitos e liberdades de todos em seu território independente de origem; e o princípio da *Nação*, que pré-condiciona os direitos de cidadania a indivíduos que partilham dos traço homogêneos de uma mesma comunidade étnica-cultural fechada e excludente. O Estado-nação, em última instância, significa que o nacionalismo tomou o Estado por instrumento de sua ideologia sectária.

Um segundo aspecto da crítica arendtiana, que já aparece nesse contexto, mas que só será desenvolvida teoricamente e plenamente na obra *Sobre a revolução*, diz respeito ao caráter centralizador da estrutura do Estado-nação, inerente à noção soberana da indivisibilidade do poder e a sua dimensão supralegal. Esta última, diz respeito às teorias da soberania que, desde as teorias absolutistas de Bodin e Hobbes, supõem um sujeito pré-estatal fora da esfera jurídica que pode alterar e determinar a direção do estado. Quanto à centralização, também herança do absolutismo, refere-se ao fato de que o Estado-nação, supostamente em prol de uma razão de estado que visa o interesse e a segurança nacionais, ajuíza Arendt, sempre centralizou o poder na mão de uma pequena classe governante e nunca se preocupou realmente com o direito do povo de participar ativamente nos assuntos públicos e no poder dos cidadãos. Para Arendt, tais aspectos tornam o Estado-nação uma forma de governo antitética ao ideal democrático de liberdade política *qua* autogoverno e ao próprio princípio do Constitucionalismo. É, ainda, baseado nessas constatações que Arendt se posicionará fortemente contra o projeto dos Sionistas de fundar Israel sob a forma de um Estado-nação, pois temia que a demanda por uma substância nacional homogênea e pela autodeterminação soberana viesse a repetir os mesmo erros do nacionalismo europeu ao ignorar a população árabe presente na Palestina. Isso criaria um novo contingente de pessoas apátridas, privadas de seus direitos e liberdades fundamentais e ainda estabeleceria uma situação de permanente conflito bélico. A conclusão é a de que o Estado-nação soberano é uma forma de governo obsoleta em um mundo multicultural, porquanto incapaz de oferecer e conservar um espaço público adequada à liberdade política e de lidar adequadamente com a pluralidade de povos e costumes e com o próprio governo constitucional-democrático. As políticas

nacionalistas excluem, por natureza, a heterogeneidade das identidades. Cabe, então, desagregar o conceito de Estado e de cidadania do conceito de nação.

Como analisaremos no segundo capítulo, Arendt irá retomar e ampliar essas críticas ao Estado-nação soberano, sobretudo, em seu livro *Sobre a revolução* no contexto de suas análises – diga-se de passagem, pouco convencionais, bastante seletivas e por vezes de matizes quase schmittianas – acerca da Revolução Francesa que, segundo ela, foi o berço do Estado-nação europeu moderno. Mostraremos que embora os aspectos da homogeneidade e da exclusão da pluralidade continuem a ser proeminentes em sua crítica, a ênfase é deslocada do conteúdo étnico-racial do conceito de *nação* para o ideal de uma *vontade geral nacional* unânime, unitária e indivisível – inspirado, segundo ela, no pensamento político de Rousseau e mobilizado, principalmente, por Robespierre (e pelos Jacobinos em geral) e por Sieyès, em distintos contextos. Tal conceito de nação continua a operar de modo a buscar uma identidade rigidamente fechada e unitária a partir da lógica de exclusão que vê como potencial inimigo aqueles cujas opiniões e ações divergem da suposta *vontade geral*. Estes, devem ser excluídos e tratados fora do âmbito do direito e das liberdades básicas. Foi, em grande medida, essa caça incessante ao inimigo da unidade da nação, segundo Arendt, que conduziu ao terror e à falha da Revolução Francesa em estabelecer uma Constituição livre e legalmente igualitária. Soma-se a isso a própria formação da *vontade geral* que ela considera antipolítica, pois prescinde e é avessa aos amplos processos discursivos-democráticos de troca pública entre opiniões plurais que visam o consenso. Não demanda a participação ativa dos cidadãos na esfera política, exige apenas que cada indivíduo, em um processo subjetivo, aliene seus interesses e opiniões particulares, por meio da virtude da compaixão, e se volte contra eles, constantemente, afim de identificar sua vontade individual com a vontade soberana da nação enquanto guia supremo. Na prática, como iremos evidenciar, isso significava pensar no bem-estar social do povo como objetivo primordial, de modo a tudo justificar e permitir àqueles que supostamente representam a nação. O resultado, da perspectiva arendtiana, fora que a tarefa revolucionária primeira de fundar um espaço para a liberdade, em condições de igualdade e pluralidade, foi subjugada às questões sociais.

Mas os avanços teóricos mais significativos da crítica arendtiana, no contexto da obra *Sobre a revolução*, como evidenciaremos, são em relação à concepção mesma de *soberania* e de poder soberano. Para ela, a noção de soberania, sobretudo da forma incorporada por Sieyès em sua concepção de *pouvoir constituant*, é instável, ilimitada e

discricionária. A nação soberana, enquanto fonte do poder e da autoridade das leis positivas, encontra-se supostamente em um permanente estado de natureza pré-político, sem nenhum constrangimento legal-normativo, podendo, então, alterar e violar a Constituição em nome de alguma *raison d'état* e de uma ideologia nacionalista. Um poder fundado na *vontade*, afirma a autora, é por definição volúvel e arbitrário, logo, incapaz de fundar uma Constituição e instituições estáveis para sediar a liberdade. Além disso, conforme Arendt, tal concepção de uma *potestas legibus soluta* não rompe devidamente com os pressupostos teológicos-metafísicos da tradição absolutista, pois acaba por deificar a nação vendo nela a fonte do poder e da lei, lhe conferindo os mesmos atributos do monarca absoluto infalível e onipotente. Para ela, os franceses apenas colocaram a nação no lugar do rei, mas não se livraram de uma concepção absolutista e despótica do poder político, por isso não se livraram da ameaça contínua aos ideais democráticos e seculares da igualdade, pluralidade e liberdade. Outra aspecto nocivo para a política que deriva daí é que o poder soberano implica a centralização do poder e das instituições sob as mãos dos supostos representantes autênticos da nação. Isso se deve à ideia absolutista de que o poder deve ser uno, indivisível e representado por uma única instância jurídico-política que possui supremacia e monopólio das decisões políticas excluindo qualquer nicho de contra-poder e de associação espontânea do povo. O poder é identificado com domínio e violência em prol dos interesses nacionais e não com a ação concertada dos cidadãos. A consequência é a exclusão da pluralidade dos atores da cena política, a impotência destes e o restabelecimento das relações hierárquicas de afastamento entre governantes e governados que exclui, por definição, o ideal democrático de autogoverno baseado na igualdade de admissão nos negócios públicos e na ideia de liberdade e cidadania ativa-participacionista do povo.

Uma vez demonstrada as razões teóricas e históricas pelas quais Arendt refuta o paradigma do Estado-nação enquanto forma de governo, no terceiro capítulo, que abre a segunda parte de nossa tese, desdobraremos a nossa hipótese de que é, em grande medida, para a matriz do republicanismo federalista norte-americano – manifesto, sobretudo, em suas experiências nascentes coloniais, revolucionárias e constitucionalistas, e no pensamento dos *Founding Fathers* – que a pensadora alemã se volta, a partir de uma leitura bastante idiossincrática e direcionada, em busca de uma alternativa e afim de pensar as condições de possibilidade para a fundação de uma nova forma de governo capaz de realizar a *Constitutio Libertatis*, isto é, a fundação constitucional da liberdade

política fundada na pluralidade e na igualdade de direitos. Para Arendt, uma das virtudes da república federalista estadunidense era a de não se basear em uma população etnicamente ou culturalmente homogênea, mas em uma concepção não-nacionalista de comunidade política que desvincula a cidadania da pertença nacional devido à estrutura multinacionalista de seus Estados. A Constituição federalista, baseada em uma noção artificial e cívica de igualdade, conserva as identidades das comunidades de origem dos cidadãos e a diversidade de suas opiniões preservando, assim, a pluralidade constitutiva do político. Não há uma unidade substancial que precede a Constituição política nem uma *vontade geral* soberana pela qual a diversidade deve ser sacrificada à *Union Sacrée* da nação, daí adotarem a expressão *E pluribus unum*. Desse modo, a autora julga que o princípio federativo corresponde e dá materialidade à condição humana e política primordial da *pluralidade*, segundo a qual os homens sempre veem o mundo de perspectivas distintas e que sobre questões públicas não há consenso prévio ou anterior à esfera deliberativa.

Arendt vislumbra ainda nas experiências coloniais-revolucionárias norte-americanas, bem como nos escritos dos pais fundadores, uma nova concepção de poder político baseado nos princípios republicanos da ação concertada entre indivíduos plurais, da cidadania ativa e dos pactos horizontais como o *Mayflowers*, a qual havia se arraigado nas instituições coloniais de autogoverno (nas municipalidades, condados, comunas, convenções e assembleias) que permitiam aos cidadãos desfrutar de um alto grau de participação nos negócios públicos e experienciar efetivamente a liberdade pública enquanto igual direito de admissão nas esferas decisórias. Deriva-se disso, também, um conceito alternativo de poder constituinte, cuja autoridade não repousa em uma vontade nacional pré-política e transcendente à esfera discursiva, mas na multidão organizada em suas próprias bases, descentralizadas em múltiplos espaços públicos e corpo políticos intermediários onde os artigos eram debatidos e ratificados por delegados eleitos diretamente das associações populares de base. Consoante a isso, Arendt exalta como a maior inovação da Constituição da república federalista a abolição sistemática da soberania e elogia a recepção dos *Founding Fathers* da teoria montesquiana da separação dos poderes e a sua tradução nos *checks and balances*, bem como em um sistema federalista que estrutura equitativamente as relações de poderes entre Estados e União associados por meio da Constituição, de modo que a União não suprime o poder, as singularidades e a autonomia política das partes. No entanto, Arendt propõe que leiamos

tais teorias em uma chave mais republicana do que liberal. Em outras palavras, para além da divisão tripartida do governo e da proteção das liberdades negativas ela destaca a preocupação dos fundadores em constituir positivamente um novo centro de poder popular de modo a gerar mais poder por meio da descentralização administrativa-institucional que visa fortalecer as liberdades públicas e os poderes locais de diferentes centros e níveis de autogoverno (municipal, distrital, estadual e federal). Por último, sublinharemos a importância fundamental que Arendt atribui às instituições duradoras como o Senado (o assento institucional da opinião) e a Suprema Corte (o assento oficial da autoridade), as quais ela via como guardiãs da liberdade e da estabilidade da República. Em contraste com o caráter instável e arbitrário do Estado-nação soberano, que fundava a lei no domínio volúvel da opinião e da vontade das maiorias, Arendt afirmava que em uma república nada está acima da Constituição e dos procedimentos legais-institucionais que visam oferecer as salvaguardas para as minorias e a infraestrutura para a ação coletiva.

No entanto, embora nossa autora enalteça as experiências revolucionárias-fundadoras da República norte-americana e retire delas boa parte do núcleo de sua própria concepção teórica do republicanismo federalista, tomando-as como um ideal tipo para pensar seu republicanismo federalista, ela não as toma acriticamente como um modelo a ser simplesmente copiado em seu todo. Não há um elogio unilateral à Constituição republicana estadunidense ou às teorias fundadoras, como alguns críticos sugerem. Como abordaremos no quarto e último capítulo da tese, Arendt fora duramente crítica com alguns de seus aspectos e com o que chamou de *falhas* da Constituição. De acordo com ela, a demasiada preocupação com a estabilidade, com as liberdades negativas e com um sistema representativo de governo, fez com que os constitucionalistas não reservassem os devidos espaços institucionais para a ampla e efetiva participação do povo, em sua pluralidade, nos negócios políticos. Nosso argumento é o de que Arendt via nisso uma certa sobreposição dos aspectos liberais do Constitucionalismo em detrimento de seus aspectos mais republicanos originários, que enfatizam a liberdade pública e o autogoverno e que, em certa medida, foram obscurecidos e esquecidos. O resultado foi que no sistema parlamentar-partidário liberal, que acabou predominando inclusive até a contemporaneidade, somente os representantes tomam parte das decisões políticas enquanto o poder da maioria do povo se restringia ao voto. A grande preocupação da autora nesse contexto, em nossa visão, era com os enormes riscos para a corrupção e degeneração do corpo político que advém do esvaziamento do espaço público e da

concentração do poder, tais como a privatização do espaço público, a letargia e alienação dos cidadãos em relação à política, a despolitização, burocratização e engessamento das instituições bem como a subsequente perda de poder seguida da ruína da república livre. Tais riscos, se não forem remediados, como segundo ela o próprio Jefferson havia alertado, podem levar ao declínio do corpo político, à substituição do poder pela violência e da liberdade pela dominação.

É diante desse estado de coisas, como iremos evidenciar, que a pensadora alemã recorre às propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca do sistema de *repúblicas elementares distritais* enquanto possíveis remédios para salvar a República. Essas proporcionariam uma maior descentralização do poder por meio da subdivisão federativa do estado em circunscrições que ampliariam o leque institucional para o engajamento ativo e cotidiano de um maior número de cidadãos na coisa pública. Apesar de nunca implementadas, tais propostas, em certa medida, ganharam realidade histórica nos diversos sistemas de conselhos revolucionários de autogoverno que emergiram espontaneamente em diferentes revoluções modernas, sobretudo, nas *Comunas e Sociétés Populaires* da Revolução Francesa, nos *Soviets* revolucionários russos e nos *Räte* da Revolução Húngara. Esses conselhos, mesmo que por um curto período, ofereceram espaços institucionais concretos dentro dos quais cada cidadão tratava pessoalmente de uma grande parcela dos assuntos coletivos e governamentais, ainda que em níveis subordinados e dentro de competências específicas. Muitas são as controvérsias interpretativas e críticas a respeito do sistema de conselhos apoiado por Arendt, como apontaremos. Nossa hipótese, contudo, é de que ela vislumbra neles não uma substituição completa das instituições liberais-parlamentares ou do sistema representativo, mas antes elementos para uma potencial reestruturação e regeneração da Constituição e das instituições republicanas representativas, no intuito de refrear os efeitos perniciosos que a centralização do poder, a burocratização e a alienação, inerentes ao sistema partidário liberal, colocam para o âmbito público da liberdade e da pluralidade.

CAPÍTULO 1: A CRÍTICA DE ARENDT AO ESTADO-NAÇÃO SOBERANO EUROPEU NO CONTEXTO DA OBRA *ORIGENS DO TOTALITARISMO*

O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem (OT p.498).

As análises de Arendt acerca do Estado-nação não se encontram sistematizadas ou concentradas em um texto específico, mas perpassam grande parte de sua obra. Seus primeiros e mais substanciais apontamentos a esse respeito aparecem em ensaios e livros dos anos 1940 e 1950 sobre o fenômeno totalitário, essencialmente na obra *Origens do totalitarismo*, mas também na coletânea *Compreender: formação exílio e totalitarismo* e na antologia *Escritos Judaicos*, dos quais nos ocuparemos no presente capítulo. A exceção é o texto *Estado nacional e democracia*, de 1963, que retoma essas mesmas reflexões e ao qual também iremos recorrer. Nesses escritos, buscaremos evidenciar que a autora aponta para uma incapacidade intrínseca à forma de governo do Estado-nação europeu soberano de proteger os direitos e liberdades fundamentais de indivíduos que não são considerados membros plenos da *nação*. Esta última, definida como uma entidade etnicamente e culturalmente homogênea, rigidamente delimitada que tende a pré-condicionar o acesso à cidadania a indivíduos que pertencem a uma mesma comunidade nacional identitária, cuja lógica excludente é por natureza incompatível com a pluralidade, com a liberdade e com o próprio princípio constitucional da igualdade de todos perante à lei. A ideia mesma de *nação* coloca em risco de privação de liberdades aqueles que não formam parte da substância nacional, de modo que os direitos humanos e do cidadão são reconhecidos e aplicados unicamente como *os direitos dos nacionais*. A ideologia *nacionalista* significa que a nação tomou o Estado e subverteu suas funções legais-constitucionais a mero instrumento da *vontade nacional*. Estado e nação, infere Arendt, são princípios conflitantes. Um segundo aspecto da crítica arendtiana que iremos sublinhar nesse contexto (mas que só será desenvolvido plenamente na obra *Sobre a revolução* que trataremos no segundo capítulo) diz respeito ao caráter centralizador da estrutura do Estado-nação, inerente à noção soberana da indivisibilidade do poder, que pressupõe uma instância suprema que, por incarnar a unidade nacional, monopoliza o poder e se coloca fora e acima da lei, podendo alterar arbitrariamente a Constituição em nome de alguma razão de estado. Para Arendt, também tais aspectos tornam o Estado-nação antitético ao ideal democrático de liberdade política *qua* autogoverno, assim como

ao próprio princípio do Constitucionalismo que prega a estabilidade e previsibilidade jurídica.

Nossa intenção aqui não será a de empreender um exame exaustivo das considerações históricas arendtianas acerca do Estado-nação europeu, mas tão somente extrair das mesmas elementos teórico-políticos que apontam para aquelas características subjacentes a essa forma de governo que, segundo a autora, minam o âmbito público da liberdade e seus fundamentos constitucionais, tornando-a inerentemente inconciliável com um regime genuinamente democrático, constitucional e plural¹⁸. Tais constatações, como argumentaremos, levam Arendt à considerar o ideário do Estado-nação obsoleto em relação às condições políticas modernas de corpos políticos democráticos heterogêneos. É importante precisarmos os contornos da crítica de Arendt ao Estado-nação pois é se contrapondo a suas fragilidades e insuficiências intrínsecas que a autora irá recorrer, como veremos posteriormente, à matriz do republicanismo federalista como uma espécie de *contra face* teórica de comunidade política cívico-republicana que não baseia a pertença ao corpo cidadão na nacionalidade, mas que concebe a igualdade como um constructo artificial que os homens, em sua pluralidade constitutiva, estabelecem por meio da ação e da deliberação, afim de criar um espaço público-político para viver em liberdade e decidir conjuntamente as questões coletivas e onde a partilha e a limitação do poder soberano torne-se um princípio inegociável. Vale dizer ainda que não estamos interessados nas implicações que tais análises têm para o problema das relações internacionais, em que pese tocarmos a questão da relação entre Estado-nações, o foco é aclarar sua estrutura interna e questões da política interior. O capítulo será estruturado em três etapas:

¹⁸ Estamos cientes que, sobretudo, nas partes iniciais de *Origens*, Arendt tinha um juízo positivo acerca de alguns aspectos do Estado-nação, sobretudo, o modelo francês que ela distingue do nacionalismo tribal e racista. Ela afirma que a ideia de um interesse nacional claramente definido e limitado ao território e o vínculo da ideia de nação com a de direitos humanos, bem como o acento no governo constitucional tornavam o Estado-nação o principal bastião contra as forças imperialistas e proto-totalitárias. Essas últimas, não respeitavam fronteiras nacionais nem limites legais, mas agia sob a máxima da expansão pela expansão e do acúmulo ilimitado de capital e poder, o que acabou por derrubar as instituições e barreiras legais do Estado-nação enquanto forças estabilizadoras do mundo humano, abrindo, assim, o caminho para os regimes totalitários. Não nos ocuparemos destas questões, para analisá-las, remetemos o leitor ao texto de Canovan: *Is there an Arendtian case for the nation-state?*, 1999. Nos ocuparemos principalmente das críticas de Arendt ao Estado-nação, que se tornam evidentes, principalmente, a partir do capítulo *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem* onde, como Brunkhorst observa, Arendt muda seu julgamento e vincula as falhas estruturais do Estado-nação, mesmo de vertente francesa, com a emergência dos regimes totalitários. Sobre essa ambiguidade ver Brunkhorst: *Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt*, 2001.

Na primeira parte do capítulo, analisaremos as considerações de Arendt acerca do declínio do Estado-nação no período entre-guerras europeu, sobretudo diante do surgimento de milhares de refugiados, apátridas e minorias nacionais que emergiram das catástrofes da Primeira Guerra e foram jogados completamente fora do âmbito da lei e da proteção dos direitos e liberdades fundamentais. Tal situação foi agravada pela Liga das nações que tentou criar Estados sucessórios diante do esfacelamento dos impérios Czarista e Austro-húngaro a partir dos moldes da soberania e do nacionalismo. Em virtude do princípio soberano da autodeterminação nacional dos povos e da dinâmica de só reconhecer como cidadãos plenos membros da mesma comunidade étnico-nacional, a estrutura principiológica do Estado-nação se mostrou obsoleta e incapaz de lidar constitucionalmente e democraticamente com a questão da pluralidade das populações mistas, que foram tratadas na mais completa arbitrariedade e ilegalidade, por meio dos dispositivos soberanos da expulsão, deportação e desnacionalização em massa de *pessoas indesejadas*, ou até mesmo através da internação em campos de concentração. Conforme nossa autora, isso abriria um pernicioso precedente que pavimentaria o caminho para declínio final das instituições legais e o lento processo de preparação dos campos de extermínio nazistas, bem como para a máxima de que o *Direito é aquilo que é bom ao povo alemão ariano*.

Na segunda etapa do capítulo, explicitaremos a afirmação de Arendt, segundo a qual o Estado-nação já traz em seu núcleo, desde o surgimento, o risco potencial da *conquista do Estado pela Nação soberana*, no sentido de que o Estado constitucional de direito é transformado de instrumento da lei em instrumento da vontade arbitrária dos nacionais. Para a autora, tal desfecho, que só foi revelado com a questão dos apátridas e das minorias, já estaria latente desde o surgimento dessa forma de governo e demonstra a incompatibilidade entre os princípios do *Estado*, cuja função é a proteção dos direitos de *todos* os habitantes em seu território, e da *Nação*, que reconhece como cidadãos plenos *somente* indivíduos membros de uma mesma comunidade étnico-nacional homogênea. Disso, infere a autora, fica claro que especialmente em situações de crise a supremacia da vontade da nação sobre as instituições legais e em detrimento do princípio da igualdade de direitos e liberdades, se estabeleceria brutalmente, colocando em perigo constante indivíduos considerados indesejados e hostis à unidade nacional. Um segundo aspecto a ser sublinhado ainda nessa seção, é a contestação que Arendt faz ao caráter intrinsecamente centralizador da estrutura governamental do Estado-nação, inerente à

noção soberana da indivisibilidade do poder, e ao seu caráter supralegal, a saber, a demanda por uma instância suprema que, por supostamente incarnar a nação, se coloca para além do âmbito da lei e de suas restrições, podendo, assim, alterar arbitrariamente a Constituição em nome de alguma *razão de estado*.

No último ponto do capítulo, veremos como Arendt recorre a argumentos bastante similares àqueles que levaram ela a declarar a obsolescência do Estado-nação no período entre-guerras europeu também no contexto de suas querelas com os Sionistas acerca da fundação do Estado de Israel, como consta em alguns ensaios reunidos no livro *Escritos Judaicos*. Nossa intenção aqui não será uma análise ampla da *questão judaica* na obra arendtiana, a qual tem inúmeros desdobramentos e implicações, mas tão somente dar prosseguimento a nossa tarefa de ilustrar os principais traços da imagem *negativa* que a autora fazia do Estado-nacional enquanto paradigma de forma de governo e, assim, reforçar a sua tese da incapacidade da mesma de fundar um espaço constitucional livre, igualitário e plural. Nestes ensaios, que iremos analisar na presente seção, embora Arendt compartilhe a ideia de se estabelecer na Palestina um Estado próprio que permitisse a autonomia política judaica, ela rechaça fortemente a proposta dos Sionistas de que tal pátria devesse ser criada aos moldes europeus do Estado-nação soberano. Ela criticou as políticas Sionistas nacionalistas que acabavam por reproduzir uma ideologia sectária e os mesmo métodos e categorias antiquadas do nacionalismo excludente do século XIX. A demanda por um Estado nacional judeu e o apelo ao princípio soberano de autodeterminação nacional ignorava a população árabe, então majoritária na Palestina, e propunha conceder-lhes direitos de minoria, uma cidadania de segunda classe ou até mesmo expulsá-los do território. Para Arendt, tal solução era inaceitável, pois o preço pela criação de um Estado exclusivo e homogêneo poderia ser a repetição das catástrofes europeias ao se criar um novo contingente de pessoas apátridas privadas de seus direitos e jogados às margens da civilização: os árabes palestinos. Novamente, aqui, a tese da autora é a de que o estabelecimento de um Estado nacional soberano não deixa nenhum encaminhamento razoável para a questão do conflito entre uma pluralidade de identidades, para além da emigração ou assimilação forçadas. Mencionaremos, ainda, que é nesse contexto que Arendt expõe os primeiros traços de sua admiração pelo *federalismo* norte-americano como alternativa viável ao Estado-nação, temática que retomaremos com mais afinco no terceiro e quarto capítulos.

1.1 Os limites do Estado-nação e o colapso dos direitos cívico-políticos no período entre-guerras europeu

Como observou Douglas Klusmeyer (2009, p.31-32), Arendt via a crise do moderno Estado-nação soberano como um sintoma de uma crise política europeia mais ampla que culminou nos regimes totalitários. Segundo ela, “a crise europeia é, em primeiro lugar, uma crise do Estado nacional [e da] soberania de estado” que se estende para “todas as organizações estatais do continente” (APA, p.141-143), na qual testemunhamos o “desmoronamento quase simultâneo das estruturas sociais e políticas da Europa” (APA, p.140). Dia a pós dia, o que se evidenciava, desde o fim da Primeira Guerra, escreve a autora, era que a “sua injustiça intrínseca estava levando constantemente à privação [de direitos] milhões de pessoas” (APA, p.140). O ponto de partida de tais constatações, como já referido, são as análises arendtianas das perplexidades e desafios que o surgimento de milhares de pessoas apátridas, refugiados e grupos minoritários – que haviam perdido sua nacionalidade e com ela os seus direitos e liberdades fundamentais – colocavam para as fundações legais-democráticas do Estado-nação europeu e seu ideal de soberania nacional. Tais “grupos de vítimas”, afirma Arendt, “não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver sob as leis de exceção dos Tratados de Minorias ou sob condições de absoluta ausência da lei”, ficando, assim, vulneráveis à toda sorte de arbitrariedade, ilegalidade e violência onde quer que se encontrassem (OT, p.302). Nas palavras da autora,

com o surgimento das minorias na Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do após-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes (OT, p.302).

Arendt reconhece que muitos desses fatores que “solaparam a estabilidade do sistema europeu de Estados-nações” foram “fatores externos” às tradições e instituições próprias aos Estados-nações. Dentre estes, ela destaca o advento do imperialismo, com sua política de expansão ilimitada; a ascensão dos movimentos de unificação étnica (como o *pangermanismo* e o *pan-eslavismo*) que enfatizavam um nacionalismo tribal, os

quais, em muitos sentidos, antecipavam as ideologias totalitárias posteriores baseadas na identidade racial das nações, independente da delimitação estatal-territorial; a desintegração dos Impérios multinacionais da Áustria-Hungria, da Rússia Czarista e Otomano; bem como as guerras civis e crises socioeconômicas e políticas generalizadas que sobrevieram aos desastres da Primeira Guerra Mundial, de cujos escombros emergiram esse enorme contingente de pessoas de distintas nacionalidades que haviam perdido os seus direitos e a sua pátria, isto é, seu lugar próprio no mundo (OT, p.302-303). No entanto, o que deve ser enfatizado é o argumento de Arendt sobre a incompetência estrutural dos Estados-nações, com seu princípio da autodeterminação soberana nacional, para responder a tais demandas a partir de seus próprios fundamentos, uma vez que se provou incapaz de integrar em seu sistema legal as minorias na Europa oriental e meridional advindas dos Estados sucessores, assim como de incorporar os apátridas refugiados que migravam para a Europa Central e Ocidental outorgando-lhes direitos cidadãos plenos. Tais fatores teriam contribuído sobremaneira para o esfacelamento do Estado-nação enquanto Estado constitucional, que acabou declinando para a ilegalidade e arbitrariedade abrindo, assim, caminho para o terror totalitário.

De acordo com a pensadora alemã, isso ficou claro, em primeiro lugar, com as tentativas malfadadas da Liga das Nações, tratados internacionais e acordos de paz para contornar as crises da Europa oriental e meridional advindas, principalmente, do desmantelamento da Monarquia Dual e do Império Czarista, de onde emergia um enorme cinturão de populações mistas, “introduzindo [novos] Estados-nações e criando tratados de minorias” (OT, p.303). Tais tratados, comenta Volk (2015a, p.15), “buscavam alcançar Estados-nações etnicamente puros e sistemas políticos ideologicamente homogêneos”. Isso teria contribuído, profundamente, para os desastres ulteriores e demonstrava a extraordinária limitação da aplicação do próprio princípio nacional à fundação de Estados democráticos pluralistas, dada a sua incapacidade de enfrentar os novos problemas políticos de seu tempo, criando uma situação insustentável de instabilidade jurídico-política.

Em um primeiro momento, o argumento arendtiano parece se voltar para a distinção existente entre o tipo de Estado-nação estabelecido na Europa ocidental, que ela chama de *tradicional*, e aqueles existentes na Europa oriental, que flertavam com um *nacionalismo tribal*. As “duas condições básicas” para o surgimento e o estabelecimento de Estados-nações “tradicionais”, são, segundo a autora, “a homogeneidade da população

e a fixação no solo” (OT, p.303). Tais fatores, pelo menos até a Primeira Guerra Mundial, haviam tornado exitosos, até certo ponto, Estados da Europa ocidental e central de cunho democrático-constitucionalista, tais como a França, “a *nation par excellence*”, como Arendt a designa (OT, p.294). Nesse último caso, ela esclarece, havia o desenvolvimento de uma “história comum” nacional, fruto do “desenvolvimento” e da “ação política” de um povo com suas tradições e instituições mundanas visíveis, fundadas em “classes rurais firmemente enraizadas” que adquiriam “a consciência de serem entidades culturais e de ser o seu território um lar permanente marcado pelo trabalho dos ancestrais, cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum” herdada no tempo (OT, p.260-261)¹⁹.

Ocorre que nas regiões dos impérios duais, isto é, na Europa oriental e meridional, argumenta a autora, estavam ausentes as “duas condições básicas” para o surgimento e o estabelecimento de Estados-nações nos moldes franceses. Tais povos constituíam um “cinturão de populações mistas” e careciam (OT, p.263) das “condições para a realização da trindade ocidental de povo-território-Estado, as fronteiras mudavam constantemente durante séculos e as populações permaneciam em movimento migratório mais ou menos contínuo”. Segundo Arendt, precisamente por constituírem “povos sem uma história” (OT, p.304), sem um Estado ou território próprios e fixos nem realizações nacionais tangíveis, tais grupos desenvolveram “um novo tipo de *nacionalismo tribal*” e “*ideológico*” que nunca havia ultrapassado o estágio de uma “mal definida consciência étnica e racial”. Estes grupos exaltavam certas qualidades interiores inatas “*enquanto rejeitavam sua existência, tradição, instituições e cultura visíveis*” (OT, p.263, grifo nosso). Jamais se identificavam ou se limitavam a um território específico. Em outras palavras, nesses Impérios que se diluíram, não havia “uma homogeneidade assegurada de algum modo sobre uma base étnica. [...] Continha vários grupos étnicos, dos quais todos pretendiam uma soberania nacional, isto é, não eram de nenhum modo assimiláveis” (END, p.192)²⁰.

¹⁹ No entanto, como veremos ao final dessa seção e, especialmente, na próxima, Arendt irá criticar também o Estado-nação de linhagem francesa por razões que serão expostas na sequência.

²⁰ Cf. Arendt (OT, p.258), “esse ‘nacionalismo tribal’ seria a marca dos movimentos pangermânico e pan-eslavo que, em muitos sentidos, pressagiaram o surgimento dos movimentos totalitários do século XX, precisamente por insistir que seu povo é único, individual e incompatível com todos os outros e que está cercado por ‘um mundo de inimigos’, ‘um contra todos’. Em lugar de afirmar um estrutura política estável e definida territorialmente como no velho nacionalismo, ofereciam uma ideia de comunidade desenraizada, dinâmica e unida pela ideologia racista supra nacional”.

Com efeito, ajuíza Arendt, se já se podia colocar em dúvida a adequabilidade de “uma forma de governo que, mesmo nos países de antiga e estabelecida tradição nacional, não sabia como resolver os novos problemas da política mundial” (OT, p.303), em circunstâncias de populações mistas, em que cada etnia reivindicava a sua própria soberania nacional, “pensar que fosse possível criar Estados-nações pelos métodos dos Tratados de Paz era simplesmente absurdo” (OT, p.303). Mas foi o que sucedeu. Os Estados vitoriosos da Primeira Guerra Mundial ao pretender conservar uma Europa organizada em Estados-nações e “preservar o *status quo*” (OT, p.304), estendendo a ideia de autodeterminação nacional, pavimentaram o caminho para a emancipação étnica de todos os grupos e todos os países europeus, deixando de tratar diretamente a questão das minorias étnico-nacionais. Dessa forma, os Tratados, descreve Arendt,

aglutinaram vários povos num só Estado, outorgaram a alguns o *status* de “povos estatais” e lhes confiaram o governo, supuseram silenciosamente que os outros povos nacionalmente compactos chegassem a ser parceiros no governo, o que naturalmente não aconteceu, e, com igual arbitrariedade criaram com os povos que sobraram um terceiro grupo de nacionalidade chamadas minorias, acrescentando assim aos muitos encargos dos novos Estados o problema de observar regulamentos especiais, impostos de fora, para uma parte de sua população (OT, p.303).

Da perspectiva arendtiana, isso teria toda a sorte de implicações catastróficas que viriam minar o Estado-nação desde o interior de seu quadro constitucional-democrático. Ninguém havia ficado satisfeito. As minorias consideravam os tratados um “jogo arbitrário” (OT, p.304) das potências vencedoras que dava poder a alguns povos e subjugava outros – aos quais era negado o direito à autodeterminação e à soberania nacional e, portanto, ficavam condenados a uma cidadania de segunda classe sem a igualdade plena de direitos. Os novos ‘povos estatais’, por sua vez, viam os tratados de minorias como um “fardo” e uma quebra, por parte das velhas potências ocidentais, da “promessa de plena soberania nacional” (OT, p.305). O resultado natural era o de que as nacionalidades minoritárias se tornavam desleais e hostis ao governo que lhes fora imposto, praticando uma “política sistemática de obstrução” (OT, p.306). Os *povos estatais*, por sua vez, buscavam oprimir as minorias do modo mais eficiente possível, procurando assimilá-las forçosamente ou mesmo expulsá-las. Conforme Volk (2015a, p.20), a ideia libertadora de autodeterminação nacional soberana, compreendida como um sinal de emancipação, “foi considerada uma justificação universal de acordo com a lei

internacional para ações políticas opressoras pelos novos estados-nações, assim como para movimentos por independência de grupos minoritários”.

Esta dialética de repressão e de autonomia, nota Arendt, coexistia com o ódio étnico que “começou a desempenhar um papel central nos negócios públicos em todos os lugares’ (OT, p. 301) no período entre-guerras, o que refletia o pressuposto de Arendt de uma “desintegração interna” (OT, p.303) do sistema europeu de Estados-nações. Criava-se, assim, uma atmosfera de ódio étnico e de instabilidade que incitava a consciência nacional tribal e um nacionalismo de base étnica independentista, tanto de opressores quanto de oprimidos, o que conduziu a todo tipo de injustiças e conflitos generalizados entre nacionalidades e, dentro destas, entre minorias e majorias (OT, p.301). Conforme a autora,

todos estavam contra todos, e, mais ainda, contra os seus vizinhos mais próximos — os eslovacos contra os tchecos, os croatas contra os sérvios, os ucranianos contra os poloneses. E isso não resultava do conflito entre as nacionalidades e os povos formadores de Estados, ou entre minorias e majorias: os eslovacos não apenas sabotavam constantemente o governo democrático de Praga como, ao mesmo tempo, perseguiram a minoria húngara em seu próprio solo, enquanto semelhante hostilidade contra o "povo estatal", por um lado, e entre si mesmas, por outro, animava as minorias insatisfeitas da Polônia (OT, p. 301).

Além disso, ao não “confiar aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregar a Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que haviam ficado sem Estados nacionais próprios” (OT, p.305), os Tratados, ajuizava Arendt, admitiam “a extraordinária limitação do princípio do Estado nacional” no que diz respeito ao enfrentamento das principais questões política da sua época (END, p.193), haja vista agora reconhecer oficialmente que “milhões de pessoas viviam fora da proteção legal normal, necessitando de uma garantia adicional dos seus direitos elementares por parte de uma entidade externa” (OT, p.308). No fim, sublinha a autora, havia ficado claro que, do ponto de vista dos povos de Estado e das antigas potências, “as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas” (OT, p.306), seja por meio da desnacionalização seguida de expulsão ou através de campos de internamento. Já do ponto de vista das minorias, restava ou aceitar uma cidadania de segunda classe, militar por um estado nacional próprio ou imigrar. Os tratados de minoria, afirma Arendt, se provaram ineficazes, pois que não conseguiam ou não desejavam incluir o outro, o estrangeiro e o diferente em seu sistema político-

constitucional escancarando, assim, sua intrínseca estreiteza política que enfatizava que “unicamente pessoas da mesma origem nacional poderiam gozar da plena proteção das instituições legais” (OT, p.308). Assim, tornava-se cada vez mais evidente para todos os envolvidos o fato de que

a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos (OT, p.305).

O resultado final foi o de que milhares de pessoas fugiram de seus países de origem, buscando proteção na Europa ocidental. Criava-se, assim, uma nova categoria política até então desconhecidas: os *apátridas*. Conforme Arendt, mais grave que a situação das minorias e mais profundas em suas consequências para a estrutura mesma das instituições legais-democráticas do Estado-nação, foi a condição dos *apátridas* “produzidos pelos Tratados de Paz de 1919, pela dissolução da Áustria-Hungria e pelo estabelecimento dos Estados bálticos” (OT, p.311), bem como a condição de “*refugiados*” que, “expulsos de seus países pelas revoluções sociais, eram desnacionalizados pelos governos vitoriosos” – como ocorreu com milhares de russos, armênios, húngaros, alemães e espanhóis (OT, p312). Esses “povos sem estado”²¹, que deixavam o seu lar e migravam aos milhares para à Europa central e ocidental em busca de melhores condições, não tinham nenhum representante oficial que pudesse amparar e proteger seus direitos, cujas garantias legais haviam perdido juntamente com o seu país natal. Doravante, ficavam completamente dependentes de acordos internacionais que já não eram observados e creditados por nenhuma das partes²². Seguindo o princípio do Estado nacional de restringir a lei e o direito de cidadania aos nacionais, não podiam ser

²¹ Segundo Arendt (OT, p. 309), “na realidade, as minorias eram povos sem Estado apenas parcialmente; *de jure*, pertenciam a algum corpo político, embora necessitassem de proteção adicional sob forma de tratados e garantias especiais; certos direitos secundários, tais como o uso do seu próprio idioma e a preservação da sua própria cultura, estavam ameaçados e só relutantemente eram protegidos por uma entidade estatal externa, habitada em sua maioria pela mesma etnia (nação), cuja parte constituía uma minoria num outro Estado, mas os direitos elementares, como o de residir, viver e trabalhar, sempre permaneciam intactos”.

²² Os *apátridas* “não eram cidadãos de [nenhum] Estado soberano” que pudesse por eles zelar (OT, p.321). Isso “não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países” (OT, p. 327). Conforme Arendt, “os tratados de reciprocidade e os acordos internacionais teceram uma teia em volta da terra, que possibilita ao cidadão de qualquer país levar consigo a sua posição legal, para onde quer que vá (de modo que, por exemplo, um cidadão alemão sob o regime nazista não poderia nem no exterior contrair um casamento racialmente misto devido às leis de Nuremberg). No entanto, quem está fora dessa teia está fora de toda legalidade (assim, durante a última guerra, os *apátridas* estavam em posição invariavelmente pior que os estrangeiros inimigos, que ainda eram de certo modo protegidos por seus governos através de acordos internacionais)” (OT, p. 327).

integrados em parte alguma²³, causando, desse modo, um enorme dano ao sistema político-constitucional do Estado-nação, porquanto constituíam um crescente número de residentes que “vivia totalmente fora do âmbito das leis, sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinham, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei”²⁴, sujeitos ao aprisionamento sem cometer nenhum crime – uma “anomalia jurídica”, como classificou Arendt (OT, p.319).

De acordo com Volk (2015a, p.26), o núcleo da crítica de Arendt é o de que “o caminho para um acordo sobre um asilo internacional ou regulamento de refugiados estava obstruído pela atmosfera geral chauvinista de ódio étnico e medo de perda da Soberania”. Com o estabelecimento do Estado-nação como o principal paradigma de ordem política, “a Vontade da Nação tornava-se a única fonte da lei, isso implicava que a identidade e a coesão do povo tinham de ser determinadas pelo princípio da exclusão e da inclusão” (Ibidem, p.27). Assim, os Estados-nações insistiam em resolver esses novos problemas através dos velhos métodos atrelados à prerrogativa da autodeterminação nacional e do princípio da soberania de Estado, nomeadamente, “a *repatriação* ou a *naturalização*” (OT, p.260, grifo nosso), o que só piorou a situação. Constatou-se que era impossível desfazer-se dos apátridas ou transformá-los em cidadãos plenos do país de refúgio (OT, p.315).

As medidas de repatriação falharam, nos diz Arendt, pois nenhum país aceitava admitir essas pessoas, seja porque o país de origem se recusava a reconhecer o repatriado como cidadão, seja porque este último deixava “de lado qualquer conexão ou lealdade em relação ao país de origem”, recusando-se a retornar (OT, p.316)²⁵. No entanto, essa *indeportabilidade*, enfatiza a autora, não impediu que os Governos expulsassem pessoas sem Estado, mesmo contra todas as regras estabelecidas. Por constituir uma “anomalia para a qual não existia posição apropriada na estrutura geral da lei” (OT, p.317), tais grupos ficavam à mercê da polícia que, por sua vez, não hesitava em agir arbitrariamente e fora do âmbito da lei “para diminuir a carga de *indésirables* no país” (OT, p.317). Com

²³ Os apátridas “não eram cidadãos de [nenhum] Estado soberano” que pudesse por eles zelar (Arendt, OT, p.321) e isso “não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países” (OT, p.327).

²⁴ Cf. Canovan (1992, p.33), “em 1930, Estados-nação como a França continham um amplo número de pessoas que estava fora da lei deste modo, os quais foram frequentemente aprisionados em campos de internamento”.

²⁵ Como já foi observado, os apátridas pertencentes às sociedades orientais e do sul não tinham nenhuma lealdade com o governo e com o Estado, dado o seu nacionalismo ideologicamente e etnicamente inspirado. Nacionalismo este que, agora, era trazido ao centro dos Estados-nações tradicionais.

efeito, constata Arendt, “o Estado, insistindo em seu *soberano direito de expulsão*, era forçado, pela natureza *ilegal* da condição de apátrida, *a cometer atos confessadamente ilegais*” (OT, p.317, grifo nosso). Isso ocorria, sobretudo, na forma de prisões arbitrárias, expulsões clandestinas e contrabando de refugiados para os países vizinhos. Daí em diante, “o Estado-nação, incapaz de prover uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, transferiu o problema para a polícia” (OT, p.317)²⁶. Sobre isso, comenta a autora,

enquanto a discussão do problema do refugiado girava em torno da questão de como podia o refugiado tornar-se deportável novamente, o campo de internamento tornava-se único substituto prático de uma pátria. De fato, desde os anos 30 esse era o único território que o mundo tinha a oferecer aos apátridas (OT, p. 317).

Arendt nota ainda, nesse contexto, que a solução prática que seria encontrada posteriormente por Hitler para “tornar os apátridas deportáveis através de campos” (OT, p.312), não foi uma invenção Nazista, mas um expediente encontrado, nesse período, pelo próprio sistema Europeu de Estados-nações soberanos tradicionais.

Por outro lado, constata a autora alemã, também o mecanismo da *naturalização* resultou em fracasso, pois que, em geral, levava em conta unicamente “pessoas nascidas em seu território e cidadãos por nascimento” (OT, p.318), que devido a motivos políticos ou econômicos, em casos excepcionais individuais, obtinham cidadania em outro Estado-nação. Ocorre que os apátridas nem sempre possuíam país de origem e a capacidade do Estado para permitir pessoas permanecerem em seus territórios é baseada na opção de expulsá-las para os países vizinhos ou para os países de origem dessas pessoas. Mesmo do ponto de vista meramente administrativo-burocrático, nota a autora, nenhum serviço público europeu estava em condições de lidar com o problema de atender a pedidos de naturalização em massa (OT, p. 319). Somente uma solução internacional poderia ajudar. Mas “cada país, enquanto prisioneiro da ordem de um Estado-nação”, acentua Volk, “insistia em sua soberania e isso complementado pela atmosfera envenenada do ódio étnico tornou uma solução internacional para o problema dos refugiados e apátridas impensável” (2015a, p.29). Arendt acrescenta ainda que “as pessoas sem Estado haviam

²⁶ Desse modo, “quanto maior era o número de apátridas, maior era o perigo da gradual *transformação do Estado da lei em Estado policial*” (Arendt, OT, p.321, grifo nosso). A esse respeito comenta Arendt, “não é preciso dizer que os regimes totalitários, onde a polícia havia galgado o auge do poder, ansiavam particularmente pela consolidação desse poder através do domínio de vastos grupos de pessoas que, independentemente de quaisquer ofensas cometidas por indivíduos, estavam de qualquer modo fora, do âmbito da lei” (OT, p321).

demonstrado surpreendente teimosia em reter a sua nacionalidade *de facto*” e relutavam em aceitar um novo tipo de cidadania por assimilação (OT, p.316). Ao lado do desejo por autodeterminação nacional, o renascimento do nacionalismo étnico também mudava o perfil do refugiado. Até então, refugiados tinham sido indivíduos singulares perseguidos que fugiam pelas fronteiras. Agora grupos étnicos inteiros estavam em movimento que, devido a dinâmica de grupo, eram incapazes de serem assimilados²⁷. Soma-se a isso, o justificado receio dos Governos nacionais de que “os expulsos da velha trindade Estado-povo-território constituíssem apenas o começo de um movimento crescente, a primeira gota de um dilúvio que se prenunciava cada vez maior” (OT, p.315). Sucedeu-se então que,

em lugar de naturalizar pelo menos parte dos recém-chegados, os países começaram a cancelar naturalizações concedidas no passado, em parte devido ao pânico geral, em parte porque a chegada de grandes massas realmente alterava a posição sempre precária dos cidadãos naturalizados da mesma origem (OT, p. 319).

De fato, no período entre guerras, sublinha Arendt (OT, p.312), “mal restava um país no continente europeu que não houvesse aprovado alguma legislação formulada de modo a permitir a rejeição de elevado número de seus habitantes a qualquer momento oportuno”²⁸. O resultado era o de que as leis de desnaturalização eram passadas através de toda Europa e conduziam a uma onda de desnacionalização em massa. A autora descreve uma espiral de desnacionalização e desassimilação que tornava as ferramentas legais do estado-nação ineficazes, o que revelava quão pouco a soberania nacional era

²⁷ De acordo com Volk (2015a, p.30), “o que Arendt delinea aqui é a transformação de uma noção étnica de nacionalidade em um fator político decisivo. Isto não significa, porém, que as minorias no leste e no sudeste da Europa não tinha um sentimento étnico-nacionalista de pertencimento conjunto antes. Agora, entretanto, sob a situação de exílio e deportação, a afiliação com um grupo étnico atingia nova importância decisiva também nos velhos Estados-nações. Quando as pessoas perdem suas seguranças mundanas externas, tais como seus direitos e mesmo seu país natal, suas origens se tornam o ponto de referência central e uma fonte crucial de solidariedade. Embora a nacionalidade não tivesse nenhum significado político para os agora naturalizados e assimilados membros do mesmo grupo étnico, e era meramente uma questão de background cultural, estas pessoas agora sentiam-se atraídas por esta nova noção de nacionalidade. Os efeitos negativos que essas ondas de refugiados espalhou para os povos já assentados e o seu sentimento de pertença aumentou o medo das velhas Estados-nações, de suas lideranças, do “perigo” de um Estado multinacional. Este medo não era sem razão e teve origem nas dificuldades dos Estados-nações em lidar com outros grupos nacionais; e evitou, em terceiro lugar, qualquer consideração de uma política de naturalização”.

²⁸ Dentre os exemplos Arendt cita a introdução de leis promulgadas pela Bélgica nos anos 30 que permitiam a desnaturalização por simples decretos tipicamente vagos, tais como “atos contra a nação” ou “aqueles que cometeram falta grave em seus deveres enquanto cidadãos belgas” (Arendt, OT, p.310) e as medidas francesas de 1915 que se referiam a “cidadãos naturalizados de origem inimiga que houvessem conservado sua nacionalidade original [e que] cometessem atos contrários aos interesses da França” (OT, p.312).

desejosa ou capaz de reagir a tais questões. Como o apátrida refugiado não era uma *persona jurídica*, cada governo era forçado “a atos admitidamente ilegais”. O resultado foi um constante aumento de práticas de deportação não-legais e o aumento da “ilegalidade no tráfico de fronteiras interestaduais” (OT, p.317)²⁹. Arendt ressalta ainda que tais medidas “pressupunham uma estrutura estatal que, se não era ainda inteiramente totalitária, já demonstrava a incapacidade de tolerar qualquer oposição, preferindo perder os seus cidadãos a abrigá-los com opiniões diferentes da vigente” (OT, p.311).

Em virtude disso, a situação dos apátridas colocava em risco o “Estado-nação como um estado legal e constitucional, isto é, o colocava em cheque em suas próprias fundações” (END, p.193), minando, deste modo, a autoridade e estabilidade de sua ordem legal que declinava a um Estado policial promovedor de todo tipo de conflitos mortais. Tais legislações, Arendt afirma, pavimentaram o caminho para o “cancelamento de naturalizações em massa introduzido pela Alemanha nazista em 1933, [que atingia] todos os alemães naturalizados de origem judaica” (OT, p.310). A esse respeito, ela comenta, “somos quase tentados a medir o grau de infecção totalitária de um governo pelo grau em que usa *o seu soberano direito de desnacionalização*” (OT, p.312, grifo nosso). A situação desses seres humanos, sem direito algum e sem um lugar reconhecido no mundo, “deteriorou-se, até que o campo de internamento — que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas — tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos ‘deslocados de guerra’” (OT, p.312). Com isso,

a desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes (OT, p.302).

Arendt lembra que os Judeus estavam no epicentro do problema das minorias e dos apátridas. Igualados apenas pelos armênios, “não constituíam maioria em país algum e, portanto, podiam ser considerados a *minorité par excellence*, isto é, a única minoria cujos interesses só podiam ser defendidos por uma proteção garantida

²⁹ Conforme Volk (2015a, p.37), “a polícia era permitido escolher seus próprios métodos para combater o problema dos refugiados. Com seu poder direto sobre as pessoas, eles tinham o direito de expulsar refugiados sem julgamento, sem uma ordem judicial e sem um exame legal dos fatos. Isso gerou uma fundamental mudança do poder dentro da estrutura político-constitucional do Estado-nação. Importantes decisões não eram mais tomadas dentro da estrutura constitucional e sob o controle dos corpos judiciário e legislativo, mas executado pela polícia sobre o esse fundamento, sem justificação e sem publicação posterior”.

internacionalmente” (OT, p.322). A autora critica o fato de que, sob esse pretexto da especial situação judaica, os Estados agiam como se todo o problema do apátrida fosse primariamente um problema judeu (OT, p.323), de modo a negar “que os Tratados fossem uma solução para assimilar povos estrangeiros e a situação de nacionalidades às quais tão-só por questões de conveniência, não se podia conceder o direito de autodeterminação nacional” (OT, p.323). Tal fato, somado ao crescente antissemitismo na Europa, reduzia o judeu a uma minoria não reconhecida e o tornava um alvo aberto. Quando todos os países com minorias começaram a pensar em se desfazer de algum modo de seus grupos minoritários, “era natural que começassem pela *minorité par excellence*, a única nacionalidade que não tinha qualquer outra proteção além de um sistema de minorias que, a essa altura, não era mais que simples zombaria” (OT, p.323). A respeito disso, explana nossa autora,

nenhum dos estadistas se apercebia de que a solução de Hitler para o problema judaico — primeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não-reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio — era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente “liquidar” todos os problemas relativos às minorias e apátridas (OT, p.323).

Um outro aspecto importante que Arendt destaca em relação ao fenômeno dos apátridas é de que ele revelou alguns dos mais intrincados paradoxos e perplexidades inerentes ao discurso dos *Direitos humanos*, supostamente universais e inalienáveis, isto é, independente de cidadania e nacionalidade, que acabe aqui mencionar (OT, p.326). Como ela observa, tais Direitos “mostraram-se inexecutáveis — mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles — sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano” (OT, p.327). E como a humanidade era concebida à imagem de uma família de nações, ocorria que “a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsa de toda a família das nações” (OT, p.327). A situação extrema dessas vítimas, ressalta a autora, não era a de que eles haviam perdido direitos específicos, tais como a vida, a liberdade, a procura da felicidade ou de igualdade perante a lei, como eram costumeiramente elencados os direitos humanos. A catástrofe era a de “já não pertencerem a qualquer comunidade”, de serem jogados “*fora do âmbito da lei*” (OT, p.329, grifo nosso)³⁰. A privação fundamental dos direitos

³⁰ Sobre o paradigma do *outlaw* na obra de Arendt ver Odílio Aguiar: *Hannah Arendt e o direito (parte II): O outlaw e o direito a ter direitos*, 2019.

humanos, assevera Arendt, “manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (OT, p.330). É nesse contexto que Arendt chama a atenção para a necessidade de um “*direito a ter direitos*”³¹, o que significa “viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões” (OT, p.330), independe de cultura, etnia ou visão de mundo. Nesse sentido, a perda de um lugar na comunidade política, sublinha ela, equivale à perda “da condição política na luta do seu tempo e da *personalidade legal* que transforma num todo consistente as suas ações” (OT, p.334). Sobre isso, ela pondera,

o paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral — sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique — privado da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado público (OT, p.334).

Conforme a autora, isso era uma implicação direta da “identificação dos direitos do homem com os direitos dos povos [nações] no sistema europeu de Estados-nações” (OT, p.325). O paradoxo era de que os supostos direitos humanos inalienáveis se mostraram inextrincavelmente “associad[os] à questão da emancipação nacional” (OT, p.325). Dito de outro modo, “no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio”, como no caso de milhares de apátridas refugiados no período entre-guerras, “não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (OT, p.325). Sucedeu-se que “os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda” (OT, p.326). Os próprios nazistas, enfatiza a pensadora alemã, abriram o lento caminho para o extermínio dos “judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal [e] se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado” (OT, p.329). Como ela constata, “o Estado-nação não pode existir quando o princípio de igualdade perante a lei é quebrado” (OT, 323), isto é, quando seus aspectos liberais e democráticos e o ideal de Estado de direito são pervertidos. Sem essa igualdade legal, conclui a autora,

a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados. As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a própria natureza do Estado-nação. Quanto mais clara é a demonstração da sua incapacidade de

³¹ Esse é um tema bastante discutido na bibliografia secundária, mas que, devido a nossos propósitos, não iremos aprofundar. Para isso, ver Birmingham (2006).

tratar os apátridas como "pessoas legais", e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente (OT, p.324).

Para Arendt foi precisamente a insistência dos Estados-nações na homogeneidade étnica e sua busca por eliminar tanto quanto possível as distinções em busca de uma igualdade orgânica natural, o que despertou tantas hostilidades, desconfianças e discriminação em relação às minorias e apátridas, em especial aos judeus, jogados fora do âmbito do direito. Nas palavras da autora, “o ‘estranho’ é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir” (OT, p.335). Isso, por sua vez, pavimentou o terreno para a posterior criação dos campos de extermínio nazistas e o sonho de construir uma raça ariana pura e rigidamente homogênea. Como observou Benhabib (2000, p.42), a política para Arendt, “é o âmbito da pluralidade, da diferença, da perspectividade; atores políticos não são entidades replicadas. Qualquer ideologia [incluindo o nacionalismo] que negue esta pluralidade pode unicamente fazê-lo via repressão [violência] e injustiça”. Daí Arendt direcionar seu argumento para a urgente necessidade de se estabelecer uma Comunidade política cívico-republicana que não baseie a cidadania e a concessão de direitos na pertença étnico-nacional. Pois que, segundo a autora,

a igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, 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. Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais, e somente com os seus iguais (OT, p.335).

1.2 A conquista do Estado pela Nação soberana

Até aqui destacamos, principalmente, os fatores *externos* que Arendt aponta como os principais elementos que enfraqueceram e conduziram o paradigma europeu do Estado-nação, com o seu primado da soberania nacional, à bancarrota minando, assim, o princípio da legalidade, da pluralidade, da liberdade cívico-política e da igualdade de direitos. Fatores estes que abriam caminho para os regimes totalitários, sobretudo, diante

de sua incapacidade em lidar com a emergência das minorias étnico-nacionais e os apátridas, constituídos de um cinturão de populações mistas jogados às margens do âmbito da lei e do direito. O que gostaríamos de analisar na presente seção do capítulo é a asserção arendtiana, segundo a qual, o que esse *status* legal inferior das minorias nacionais e a falta de proteção legal dos apátridas e refugiados revelava era que nos Estados nacionais, em última instância, “somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais” (OT, p.308) e que estadistas “aceitavam como natural que a lei de um país não pudesse ser responsável por pessoas que insistiam numa nacionalidade diferente” (OT, p.308). Isso significava que “toda a questão dos direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional” (OT, p.325). Em outras palavras *a nação havia conquistado o Estado*³². Nas palavras da autora,

havia sido consumada *a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado*, e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que "o direito é aquilo que é bom para o povo alemão" (OT, p.308-309, grifo nosso).

Para nossos propósitos, a intenção aqui será analisar as implicações teórico-políticas que Arendt extrai de tais análises fenomenológicas e históricas para, então, formular seu argumento crítico-conceitual acerca da obsolescência do Estado-nação soberano e apontar para a sua incompatibilidade com um Estado constitucional livre, igualitário, democrático e pluralista em tempos modernos. Devemos enfatizar que, para a autora, a exceção havia revelado algo sobre a norma, a saber, que o Estado-nação com seu ideal de soberania baseava-se desde sempre na premissa desastrosa, segundo a qual “somente pode ser cidadão quem pertence ao mesmo povo (nação) ou tenha sido assimilado completamente” (END, p.192), que o *outro*, o *diferente*, seria excluído em nome dessa unidade nacional, sobretudo em momentos de crise³³. Pois que, “na medida em que também se encontram dentro da nação pessoas originárias de outros povos, o sentimento nacional exige que ou sejam assimilados ou sejam expulsos”. Daí Arendt concluir que, por natureza, “o Estado nacional é incapaz [...] de assegurar proteção jurídica-estatal à habitantes que não são seus cidadãos ou, nesse caso, que não pertencem

³² Essa é uma expressão que Arendt toma de empréstimo de J. T. Delos, mais precisamente do livro *A Nação*, sobre o qual ela escreve uma resenha bastante elogiosa em 1946. Ver Arendt (AN, p.234).

³³ Diante da ilegalidade e arbitrariedade com que foram tratadas as minorias e apátridas, acometidas com todo tipo de injustiça, infere Arendt (END, p.192), “parecia que a proteção legal do Estado garantida institucionalmente e as leis válidas no país não tinham validade para todos os habitantes do território, senão somente para aqueles que pertenciam à sociedade nacional em si”.

ao mesmo grupo étnico” (END, p.192). Como resultado, a pluralidade, que é constitutiva do político, é suprimida. O ponto que Arendt frisa é o de que a conquista do Estado pela nação constituía um risco potencial desde a origem do Estado-nação, visto que *Estado* e *Nação*, na visão da autora, são princípios conflitantes e mesmo contraditórios, conflito esse que os acontecimentos contemporâneos apenas desnudaram. Chegamos, assim, ao cerne do argumento arendtiano, a saber, a asserção de que “o perigo desse desfecho já era inerente à estrutura do Estado-nação” (OT, p.309, grifo nosso) e que, portanto os desenvolvimentos contemporâneos tão somente tornavam “clar[o] aquilo que até então era implícito no sistema operante dos Estados-nações, [...] a convicção fundamental da supremacia da nação sobre todas as instituições legais e ‘abstratas’ do Estado” (OT, p.309).

É nesse sentido que a pensadora alemã afirma que a situação de total perda de direitos civis e políticos dos refugiados apátridas “quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação”. Vale dizer, “não era um problema de espaço ou de demografia. *Era um problema de organização política*” (OT, p.327, grifo nosso) inerente às “leis às quais os Estados-nações dev[em] a sua existência” (OT, p.306). Cabe analisar, então, a mencionada *tensão intrínseca* entre as duas ideias de “Nação” e de “Estado” que estaria presente no nascimento mesmo da concepção do Estado-nação soberano moderno. Com isso, vale ressaltar, nossa autora transcende uma análise de conjuntura limitada a um contexto histórico-social específico, para desenvolver um argumento de cunho teórico-conceitual mais amplo e genérico acerca da *obsolescência* dessa forma de governo para o mundo político moderno e contemporâneo pluralista³⁴, sobretudo, em sua inaptidão essencial para outorgar e assegurar a indivíduos plurais, com origens nacionais comunitárias distintas, os mesmos direitos e liberdades cívico-políticas e de incluí-los efetivamente em seu sistema político-constitucional. Nessa esteira, concordamos com Jean Cohen que afirma que, para Arendt, nesse contexto já não há uma distinção determinante entre o nacionalismo étnico-tribal e o nacionalismo cívico francês, pois que

o nacionalismo mesmo de tipo Francês, significa a identificação do cidadão (uma categoria legal) com o membro da nação (uma categoria não legal de identidade ou comunidade), e, desse modo, perverte a lógica igualitária do Estado constitucional ao transformar aqueles que

³⁴ Seguimos aqui o argumento de Ronald Beiner, 2000, p.49.

não eram membros da nação, implicitamente e potencialmente, em cidadãos de segunda classe (COHEN, 1996, p.167).

A autora reconhece que a criação dos Estados-nações coincidia com a de governos constitucionais e democráticos, abalizados de algum modo na soberania popular, que “sempre haviam representado o domínio da lei, e nele se baseavam, em contraste com o domínio da burocracia administrativa e do despotismo — ambos arbitrários”, das monarquias absolutistas (OT, p.309). No entanto, segundo ela, a combinação dessas duas ideias, *Nação* e *Estado*, nunca poderia ser estável a longo termo, pois que são princípios fundamentalmente contraditórios. Havia, acima de tudo, uma profunda tensão entre a noção de Estado, como o garantidor legal dos direitos, e a ideia de Nação, como uma comunidade homogênea e excludente.

O “Estado”, define a autora, é uma estrutura legal que se desenvolve sob os auspícios das monarquias dos séculos XVII e XVIII. “É um sociedade aberta, governando um território onde seu poder protege e cria leis. Como instituição legal, o Estado conhece apenas cidadãos, *a despeito da nacionalidade*; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território” (AN, p. 263, grifo nosso). Sua função suprema é proteger e garantir direitos legais a todos e estabelecer um mundo público no qual os homens possam ser cidadãos. Por outro lado, e em contraposição com esse caráter universalista, um povo se torna uma “Nação”, nos diz Arendt, “quando toma consciência de si de acordo com sua história” (AN, p.236) e quando está enraizado a um mesmo solo e território específico com fronteiras delineadas. A “nação” representa “o *milieu* em que o homem nasce, uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença” (AN, p.236). Surge quando o povo torna-se consciente de sua nacionalidade, cultura e identidade homogênea compartilhada. A nação é vista “como um eterno corpo orgânico, o produto do inevitável crescimento natural de qualidades herdadas; e ela explica os povos, não em termos de organizações políticas, mas em termos de qualidades biológicas super-humanas” (SIR, p.624). Certamente, ressalva a autora, quanto mais alto é o nível cultural e civilizatório, nos diz Arendt, “mais será decisiva a pertença linguística e quanto mais bárbara seja a vida do povo, mais valerá pontos de vista étnicos (*völkish*)”, porém, é preciso ressaltar, “o princípio de que somente pode ser cidadão quem pertence ao mesmo povo, ou seja

assimilado completamente a ele, é o mesmo em todos os Estados Nacionais” (END, p.192, grifo nosso)³⁵.

Conforme Arendt, “a tragédia do Estado-nação” ocorreu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu de forma brutal nas funções legais do Estado e em suas dimensões, por assim dizer, liberais-democráticas. “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” (OT, p.261). Foi isso que ela designou como “*a conquista do Estado pela nação*” (OT, 261)³⁶. Porém, o que convém frisar é o argumento da autora de que esse conflito latente entre Estado e nação, bem como a propensão do Estado em ser sobrepujado pelos interesses nacionais, insiste a autora, já se encontrava presente no próprio nascimento do Estado-nação moderno, é inerente aos seus princípios, como é expresso pela Declaração francesa dos direitos do homem e do Cidadão. Esta última, observa Arendt, declarava de uma só vez que

os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, *sujeita* a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e *soberana*, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria (OT, p.262).

A implicação na prática dessa contradição, infere Arendt, foi que, daí por diante, “os direitos humanos passaram a ser protegidos e aplicados somente sob a forma de direitos nacionais” (OT, p.262) e o Estado “identificando-se com a nação, passava a definir o cidadão como membro da nação, surgindo assim a confusão entre direitos humanos e direitos nacionais” (AN, p.237).

Como o Estado-nação coincidia com a criação de governos constitucionais, argumenta a autora, o *nacionalismo* sempre fora contido no âmbito da lei e com isso sempre manteve, ao menos até fins do século XIX e início do XX, “um *precário* equilíbrio entre a nação e o Estado” (OT, p.263). Foi somente com as drásticas ocorrências em torno da Primeira Guerra e com a ascensão dos movimentos e regimes totalitários no século

³⁵ Além disso, afirma Arendt citando novamente Delos, é preciso observar que “quase todos os tipos de nacionalismos modernos são racistas em algum grau” (AN, p. 235).

³⁶ Conforme Volk (2015a, p.129), “a conquista, significa em primeira instância que a racionalidade da lei é minada pela vontade nacional e torna a lei irracional. O caráter formal-racional da lei é substituída por uma ‘forma legal’ que engloba tudo que beneficia a nação sob a lei”.

XX que se rompeu finalmente “o equilíbrio entre a nação e o Estado, entre o interesse nacional e as instituições legais” (OT, p.309). O fato curioso, sublinha ela, é o de que a desintegração do Estado-nação enquanto forma de governo “começou precisamente no momento em que o direito soberano à autodeterminação era reconhecido em toda a Europa, e quando a convicção fundamental da supremacia da nação sobre todas as instituições legais e ‘abstratas’ do Estado tornava-se universalmente aceita” (OT, p.309). Na visão arendtiana, tais eventos demonstraram que

a completa soberania nacional só era possível enquanto existisse uma convivência supranacional de nações europeias, porque só o espírito de solidariedade podia *impedir o exercício por algum governo de todo o poder potencialmente soberano*. Em teoria, a lei internacional admitia que em questões de emigração, naturalização, nacionalidade e expulsão *a soberania é mais absoluta*. Na verdade, as considerações práticas e o reconhecimento tácito de interesses recíprocos restringiram a soberania nacional mesmo nessa área, até o surgimento dos regimes totalitários (OT, p.312, grifo nosso).

De acordo com a pensadora alemã, por conseguinte, foi somente a partir do século XIX que o *nacionalismo* desenvolveu seus potenciais mais perniciosos e ideológicos. De fato, ela define o “nacionalismo”, nesse contexto, como sendo “essencialmente a conquista do Estado através da nação [e] a identificação do cidadão com o membro da nação” (AN, p.236). Segundo a autora, isso “acabou levando àquelas formas nacionalistas totalitárias em que todas as leis e instituições jurídicas do Estado são interpretadas como meios para a prosperidade da nação” (AN, p.236). A nação torna-se, assim, uma espécie de novo *absoluto*³⁷ que acaba por minar o ideal do Estado democrático de direito e suas dimensões *liberais-legais*, como as definiu Volk (2015a, p.39). Com essa operação, nota Arendt,

a própria instituição legal do Estado, cuja tarefa suprema era a de proteger e garantir ao homem os seus direitos, como cidadão — isto é, indivíduo — e como membro de grupo, perdeu 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 ideia de *soberania nacional*, inicialmente vinculada com noção de liberdade do povo, “adquiriu uma aura pseudomística de *arbitrariedade fora da lei* (OT, p.262, grifo nosso).

³⁷ A esse respeito, escreve a pensadora alemã: “é portanto bastante equívoco ver o mal de nosso tempo na deificação do Estado. É a nação que tem usurpado o lugar tradicional de Deus e da Religião”. Cf. Arendt (AN, p.237). Retornaremos a esse tema do absoluto da nação no próximo capítulo, no contexto da obra *Sobre a revolução*.

Um segundo aspecto da crítica arendtiana ao Estado-nação europeu que gostaríamos de mencionar ainda nesse contexto, refere-se ao conceito mesmo de *Soberania*, mais precisamente de poder soberano, que implica, por um lado, a centralização e a indivisibilidade da estrutura do poder. Refere-se à ideia de que, como já enunciavam as teorias absolutistas de Bodin e Hobbes, o poder deve ser exercido e representado por uma única instância jurídico-política suprema que incorpora a nação. Por outro lado, e fortemente vinculado a isso, está o caráter *absoluto* deste poder soberano, isto é, ele deve se colocar acima da Constituição e ser pré-estatal para que possa alterá-la segundo seu arbítrio e em nome da alguma *razão de estado* atrelada ao interesse nacional. Tais aspectos serão apenas mencionados aqui, pois que só serão plenamente e teoricamente desenvolvidos na obra *Sobre a revolução*, da qual nos ocuparemos no próximo capítulo.

O aspecto da centralização se deve ao fato de que o Estado nacional sucedeu a monarquia absolutista que, supostamente, representava os interesses da nação como um todo. Com a queda do monarca e a subsequente ascensão da sociedade de classes, tal “interesse comum corria o perigo de ser substituído por um permanente conflito entre numerosos interesses de classes e por uma luta pelo controle da máquina estatal, ou seja, por uma guerra civil permanente” (OT, p.261). Para enfrentar as consequências dessa atomização social, aponta Arendt, o Estado teve de, por um lado, “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” e regular o conflito das mesmas (OT, p.262) e, por outro, recorrer a “origem comum” e ao “sentimento [do] nacionalismo [como] o precioso aglutinante que iria unir um Estado centralizado a uma sociedade atomizada” (OT, p.262)³⁸. Em outras palavras, o Estado moderno, que se colocava acima e além das classes, era, por definição, um “‘Estado forte’ que com sua tendência crescente à centralização, monopolizou a totalidade da vida política” (AN, p.237).

Para Arendt, tal ideal de Estado soberano forte, centralizado e absolutista, encontra-se delineado, especialmente, no *Leviatã* de Hobbes, que retoma Bodin, onde o *Commonwealth* é baseado na delegação da força e do poder dos súditos e adquire “o

³⁸ Sobre esse papel da nação enquanto novo elemento de coesão social ver também Habermas, 1996, p.128.

monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto” (OT, p.170). A “segurança”, proporcionada pela lei “que emana diretamente do monopólio do poder do Estado” tornando-o absoluto, passa a ser a verdadeira *razão de ser* do Estado soberano (OT, p.170). Como havia notado Schmitt: “a relação entre proteção e obediência é o ponto cardial da construção do Estado de Hobbes” (SCHMITT, 2002, p.74). No fundo, contesta Arendt, o Estado-nação moderno soberano, em nome do interesse nacional, costumeiramente identificado com a segurança e a fruição de bens privados dos súditos, condena o cidadão à passividade e ao confinamento da esfera privada e social em detrimento da sua liberdade pública e participação política, tornando assim o ideal de *soberania popular* uma mera ficção. O resultado é a impotência do cidadão e a despolitização da esfera pública. A esse respeito conclui a pensadora alemã:

Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes (OT, p.170).

Conforme observa Cohen, ao apontar para a concepção hobbesiana de poder soberano e absoluto, Arendt se volta para a questão mesma dos riscos do poder ilimitado do Estado que mencionamos, a saber, o caráter supralegal, reivindicado pelo poder soberano que se coloca acima da lei, podendo suspender ou violar a Constituição em nome de uma razão de estado nacional. Conforme Arendt, é nessa lógica que “a nação era declarada soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria” (OT, p.262), de modo que a soberania era tida como “mais absoluta” em questões “de emigração, naturalização, nacionalidade e expulsão” (OT, p.312), em nome da doutrina da segurança nacional e às expensas dos direitos constitucionais. Com efeito, nesse contexto, a ideia de soberania nacional, “inicialmente vinculada com noção de liberdade do povo, adquiriu uma aura pseudomística de *arbitrariedade fora da lei*” (OT, p.262, grifo nosso). Nesse sentido, para Arendt, argumenta Cohen, “a soberania em si ameaça e mina o governo da lei” (COHEN, 1996, p.168). Qualquer Estado exercendo a plenitude de seu poder soberano pode sempre definir e redefinir seus inimigos internos, construí-los como o *outro* e desnudá-los (em nome de alguma razão de Estado e ao declarar um momento de exceção) de seu *status* de cidadão, a despeito de sua pertença étnica ou cultural (Ibidem, p.169). Com efeito, “o

real perigo repousa na ameaça colocada pela *soberania do Estado* ao princípio de igual liberdade e ao Constitucionalismo” (Ibidem, p.171)³⁹.

Arendt reconhece que em suas origens, no decorrer da Revolução Francesa no século XVIII, o matrimônio entre Estado-nação e democracia rendeu bons frutos, mas sublinha que a ascensão de Napoleão ao poder logo cedo demonstrou o quão inclinada estava a nação, desde sempre, a entregar “a sua soberania popular, o elemento democrático do Estado Nacional” (END, p.191) à ditadores e caudilhos de toda índole, de onde se segue “a eliminação precisamente das instituições especificamente democráticas do Estado-nação” (END, p.191). Se entendermos a democracia em um sentido forte, como “o direito de participação política direta” (END, p.193) ou o “poder do povo” de adentrar nas esferas decisórias, julga a autora, “*a democracia nunca foi bem no Estado nacional*” (END, p.194, grifo nosso). O Estado-nação, ela nos diz, mesmo nos momentos de efetiva salvaguarda dos direitos civis-negativos, sempre esteve inclinado à “sacrificar a liberdade propriamente política aos interesses nacionais e a impor um opinião pública uniforme e unânime em ditaduras de diversos tipos e proveniência” (END, p.194). Além disso, ela afirma, “o povo reunido em nação” sempre se importou menos com a emancipação política, a chamada *soberania popular*, “sua autorização no

³⁹ No entanto, não podemos concordar com Cohen que defendia que não era “a ideia de identidade nacional *per se* que colocava uma grave ameaça aos direitos ou ao governo constitucional, mas sim à soberania do Estado” (1996, p.171). Para ela, Arendt poderia ter levado mais adiante a distinção apontada entre o nacionalismo francês e o tribal, mas ao invés disso ela excluiu “por definição a possibilidade de um Estado-nação liberal e democrático” (Ibidem, p.170). Arendt não teria aceitado a possibilidade e positividade de um conceito de nação “não compreendido em termos étnico-raciais”, isto é, pelo critério do “*Jus sanguini*” (Ibidem). Conforme Cohen, o “caso da França mostra que é possível construir um Estado-nação com uma concepção de cidadania mais aberta e jurídica”, ou seja, um conceito liberal-democrático de nação “e ainda venerar a identidade cultura da nação” (Ibidem, p.171). Esse é o mesmo tom da crítica do juízo arendtiano de Mauss e de Brunkhorst (ver Volk, 2015a, p.47-48). Ora, como vimos, para Arendt, o nacionalismo mesmo de tipo Francês, significa a identificação do cidadão (uma categoria legal) com o membro da nação (uma categoria não legal de identidade ou comunidade), e, desse modo, perverte a lógica igualitária do Estado constitucional ao transformar aqueles que não são membros da nação (étnica ou não), implicitamente e potencialmente, em cidadãos de segunda classe. Embora ela tenha feito a distinção segundo a qual, quanto mais alto é o nível cultural e civilizatório, “mais será decisiva a pertença linguística e quanto mais bárbara seja a vida do povo, mais valerá pontos de vista étnicos (völkish)”, ela é explícita ao asseverar que “o princípio de que somente pode ser cidadão quem pertence ao mesmo povo, ou seja, assimilado completamente a ele, é o mesmo em todos os Estados Nacionais” (END, p.192, grifo nosso). A própria Cohen reconhece isso quando afirma: “Arendt está correta em questionar o próprio constructo de um Estado-nação, ainda que a ‘nação’ tenha um significado linguístico/cultural. Pois o estreito vínculo entre identidade cultural e política que esse constructo sugere, implica a possibilidade de que um grupo cultural possa reivindicar ser ou incorporar a nação, com a consequência de que todos os outros grupos serão construídos como ‘minorias’ culturais, talvez tolerados, mas não obstante, colocados em um *status* inferior mesmo que tenham formalmente direitos iguais” (Cohen, 1996, p.186). Mas será, sobretudo, na obra *Sobre a revolução* que a autora irá estender a sua crítica de um conceito étnico-racial para uma concepção cívico-cultural de nação, que aparecerá sobre os moldes da concepção de vontade geral. Abordaremos isso no próximo capítulo. Logo, vale dizer, o problema, para nossa autora, repousa no nacionalismo de qualquer estirpe tanto quanto no conceito mesmo de poder soberano.

espaço público”, do que com um governo competente que garantisse uma convivência nacional pacífica autônoma, a ordem social e a segurança pública (END, p.191).

Pode-se dizer, portanto, que por mais que o Estado nacional europeu, em sua origem, tenha emancipado as camadas populares mais inferiores da sociedade, com sua promessa de soberania popular e de autonomia nacional, “sempre existiu uma classe não só dominante, mas, sobretudo, governante que resolvia vicariamente os assuntos públicos da nação” (END, p.194). Para a autora, isso se deve, principalmente, ao fato de que o conceito de soberania do Estado nacional e a sua concepção de poder político é “herdeiro do absolutismo” e, portanto, do “princípio da centralização [e indivisibilidade] do poder” (END, p.191-192). Diante disso, ela acrescenta que, a despeito dos méritos inquestionáveis do Estado nacional, hoje está mais que demonstrada a incapacidade dessa forma de governo para sobreviver ao mundo moderno pluralista e “quanto mais tempo se quiser mantê-la pior e mais impiedosamente triunfarão as perversões não só do Estado Nacional, mas também do nacionalismo” (END, p.194). Consoante a isso, conclui a autora

a verdadeira democracia somente pode realizar-se ali onde deteve-se a centralização do poder do Estado nacional e se coloca em seu lugar a dispersão [e a limitação constitucional] do poder própria do sistema federal. Frente ao monopólio do poder de um aparato estatal organizado de modo centralista não só é impotente quase sempre o indivíduo, mas também os grupos formados por indivíduos, e a *impotência do cidadão encontra-se em contraposição fundamental com a democracia em todas as suas formas* (END, p.194, Grifo nosso).

Deveríamos acrescentar a este veredito arendtiano que uma democracia genuína só pode ser levada a cabo se desvincularmos o *Estado da Nação*, isto é, se não condicionarmos o direito à plena cidadania e às liberdades cívico-políticas à pertença do indivíduo a uma determinada comunidade étnico-nacional organicamente fechada e substancialmente homogênea que exclui, por definição, a pluralidade constitutiva da esfera público-política. Arendt argumenta, nesse viés, pela desagregação do princípio do estado constitucional das bases da nacionalidade afim de preservar a premissa da igualdade de todos perante à lei. Afinado a isso, ela defenderá um Constitucionalismo republicano, como veremos, onde a Constituição, enquanto pilar da estabilidade e da integridade do espaço público da liberdade e da pluralidade, não seja a expressão da vontade nacional, volúvel e arbitrária por definição. Ao distinguir “comunidade” de

“cidadania”, observa Canovan (1992, p.244), a pensadora alemã procura enfatizar “que o espaço público artificial compartilhado pelos cidadãos de uma república não tem de ser fundado ou coincidir com quaisquer comunidade natural de raça, etnicidade ou religião”. Dessa forma, os vínculos não devem ser pré-políticos, mas fundados na deliberação e na ação conjunta dos atores políticos na esfera pública, onde podem atribuir, via acordos, direitos iguais uns aos outros e se reconhecerem como pares, a despeito da pluralidade de pontos de vista e da proveniência comunitária individual. Concordamos com Beiner, para quem, na visão arendtiana, o único caminho pelo qual o Estado pode se tornar um repositório seguro dos direitos humanos para seus cidadãos é liberar-se do bacilo da ideologia nacionalista e elidir o Estado de ser o *locus* da soberania nacional, afim de superar a dialética autodestrutiva inerente ao Estado-nação (BEINER, 2000, p. 55). Pois, como nos diz a autora,

o Estado, longe de ser igual à nação, é o protetor supremo de uma lei que garante ao homem seus direitos humanos, seus direitos de cidadania, e essa função não é de forma alguma afetada pelo número de nacionalidades protegidas pelo arcabouço de suas instituições jurídicas. Desses direitos, unicamente os direitos do homem e do cidadão são direitos primários, enquanto o direito dos nacionais são derivados e implicam estes. Quando estas distinções entre o cidadão e o nacional, entre a ordem política e a nacional, tirarem o vento das velas do nacionalismo, colocando o homem como um nacional em seu correto lugar na vida pública, as necessidades políticas mais amplas de nossa civilização [...] se encontrarão com a ideia de federação. Dentro de estruturas federativas, a nacionalidade se tornaria um status pessoal mais do que territorial (AN, p.238-239)⁴⁰.

É a partir desses pressupostos que Arendt infere das fragilidades e contradições intrínsecas ao Estado-nação soberano, da sua vinculação da cidadania e dos direitos à identidade nacional e sua incompatibilidade com um Estado constitucional plural e democrático, que ela irá se opor fortemente à intenção do movimento Sionista Judeu de fundar o estado de Israel na Palestina sob os moldes do Estado-nação soberano europeu. Sua vívida experiência e apreensão diante do perigo que o nacionalismo colocou para os direitos das minorias no período entre-guerras Europeu a fez batalhar ferozmente contra tais projetos, como veremos na próxima e última seção do capítulo.

1.3 A contestação de Arendt ao Estado-nação soberano nos *Escritos Judaicos*

⁴⁰ Analisaremos no terceiro e quarto capítulos o argumento de Arendt em defesa do republicanismo federativo.

Nos anos 1940, como constam em ensaios reunidos na coletânea *Escritos Judaicos*, Arendt esteve ativamente envolvida nas querelas com os Sionistas acerca da fundação do Estado de Israel na Palestina. Nesses ensaios, embora ela compartilhe a ideia da criação de um Estado próprio que permitisse a autonomia política judaica onde os judeus pudessem ser responsáveis e assumir os rumos da ação política em suas próprias mãos ao estabelecer direitos mutuamente reconhecidos, ela irá rechaçar duramente as posições oficiais do Sionismo que defendiam a criação de um Estado-nação judeu concebido aos moldes soberanistas e nacionalistas europeu, isto é, baseado no princípio da homogeneidade étnica-religiosa que ela via como uma forma politicamente anacrônica e perversa, cuja obsolescência havia ficado assaz demonstrada com as catástrofes do período entre-guerras. Novamente, aqui, a tese da autora é a de que o estabelecimento de um estado nacional soberano não deixa nenhum encaminhamento razoável para a questão do conflito entre uma pluralidade de identidades e o respeito às diferenças, a não ser a emigração ou a assimilação forçadas. Mencionaremos, ainda, que é nesse contexto que Arendt expõe os primeiros traços de sua admiração pelo federalismo norte-americano como alternativa viável ao Estado-nação, pois que este propõem uma concepção não-nacionalista de comunidade política que encontra nos laços civis-constitucionais a unidade dos cidadãos, cujos direitos não estão condicionados à pertença a uma substância nacional homogênea pré-política – temática que retomaremos e desenvolveremos com mais afinco no terceiro e quarto capítulos.

Vale dizer, que nossa intenção aqui não será uma análise ampla da *questão judaica* na obra arendtiana⁴¹, a qual tem inúmeros desdobramentos e implicações, mas tão somente dar prosseguimento a nossa tarefa de ilustrar os principais caracteres da imagem *negativa* que a autora constrói do Estado-nacional enquanto paradigma de forma de governo e, assim, melhor explicitar a sua tese da incapacidade prática e teórica da mesma de fundar um espaço constitucional livre, igualitário e plural nas condições política do século XX. Como já argumentamos, é se contrapondo ao Estado-nação que ela irá vislumbrar no republicanismo federalista uma espécie de alternativa, daí a importância de somarmos elementos para posteriormente trabalharmos esse contraste.

⁴¹ Para isso, remetemos o leitor à excelente obra de Richard Bernstein: *Hannah Arendt and the jewish question* (1996); ver também e o artigo de Gil Rubin: *From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism* (2015).

Arendt criticou as políticas sionistas nacionalistas que acabavam por reproduzir uma ideologia sectária e os mesmos métodos e categorias antiquadas do nacionalismo do século XIX⁴². A demanda por um Estado nacional judeu e o apelo ao princípio soberano de autodeterminação nacional ignorava a população árabe, então majoritária na Palestina, e propunha conceder-lhes direitos de minoria, uma cidadania de segunda classe ou até mesmo expulsá-los do território. Para Arendt, tal solução era inaceitável, pois o preço pela criação de um estado exclusivo e homogêneo poderia ser a repetição das catástrofes europeias ao se criar um novo contingente de pessoas apátridas privadas de seus direitos e liberdades básicas, jogados às margens da civilização: os árabes palestinos. Isso só poderia resultar em fracasso, em conflitos bélicos e, portanto em uma nova tragédia que sabotaria o sonho judeu de emancipação política. É nesse sentido que Arendt irá diferenciar a necessidade de uma “pátria” ou um “lar” judaico – que seria compartilhado e co-governado com os árabes em condições de paridade de direitos civis e políticos, na forma de um Estado binacional ou de uma federação – de um Estado nacional soberano judeu.

Arendt reconhece a importância do Sionismo e elogia inicialmente Theodor Herzl, fundador e pai espiritual do movimento no final do século XIX, dada a sua demanda por um Estado Judeu e a recusa da solução assimilacionista⁴³, afirmando que a sua “grandeza

⁴² Cf. Beiner (2000, p.44). “O Sionismo é uma espécie de política nacionalista clássica porque faz da experiência partilhada de pertença nacional judaica o fundamento de uma reivindicação a um Estado nacional soberano, e faz da nacionalidade partilhada o pivô de todo um universo político”.

⁴³ Segundo Arendt, o assimilacionismo foi a resposta do judeu à proposta de emancipação oferecida pelo Iluminismo e pelo Estado-nação moderno. Essa “emancipação”, baseava-se em uma noção de “tolerância”, bem como na ideia de “igualdade” e “razoabilidade”. No entanto, isso implicou na prática a exigência de que os judeus largassem sua religião, sua cultura e se integrassem e se ajustassem totalmente às comunidades nacionais para que se tornassem “seres humanos plenos”. O fato é que a ideia de igualdade implicava uma ideia de humano que não poderia tolerar mundos paralelos, como fica claro no conceito universalista de verdade e de razão de Lessing. Daí tal emancipação resultar em uma exigência de assimilação para “convertê-los em membros social e culturalmente produtivos da sociedade burguesa” (OIJ, p. 120). A igualdade do iluminismo acaba sendo uma exigência também do âmbito social, sob a qual os judeus “são forçados de alguma maneira a se adaptarem a esse mundo”, isto é, o mundo não-judeu (idem, p.132). Para Arendt, o próprio “movimento bastismal”, demonstrou que a estratégia da assimilação tornou-se muito mais “um problema para o judeu individual”, e de excepcionalidade (designado por Arendt por *arrivista* ou *parvenu*), do que uma resposta política e coletiva às questões judaicas (AO, p.138). Embora tenham alcançado certa igualdade de direitos, de trabalho e de ir e vir, careciam de “legitimidade política ou jurídica na realidade de fato” (AQJ, p.170). Sobre o assimilacionismo, escreve Arendt, “faltando a coragem para lutar por uma mudança de nosso status social e legal, decidimos, em vez disso, tantos de nós, tentar uma mudança de identidade” (NR, p.487). Arendt critica essa atitude *arrivista* de buscar a adaptação e o ajustamento a qualquer preço, o que só poderia ser uma atitude individualista e descompromissada com a verdadeira emancipação política, que era o que ela mais requeria. Ou seja, “uma admissão dos judeus como judeus às categorias da humanidade”, que gozasse de “liberdade política” plena. De onde ela conclui: “quão ambígua é a liberdade que a emancipação [iluminista] assegurou, e quão traiçoeira é a promessa de igualdade que a assimilação realizou” (AQJ, p.494-5). Daí ela simpatizar muito mais a tradição do pária consciente, que baseia-se na “possibilidade de participar do mundo, mas sem se render completamente a

duradoura repousa em seu desejo de fazer algo a respeito da questão judaica, seu desejo de agir para resolver o problema em termos políticos” (EJ, p.638). Como observou Bernstein (2000, p.11), Arendt estava ciente de que “os Sionistas eram o único grupo que partilhava a sua convicção de que os Judeus deviam assumir a responsabilidade e se engajar na ação política”. Como ela exaltou na época, “a Palestina e a construção de uma pátria judaica constituem hoje a grande esperança e o grande orgulho dos judeus em todo o mundo” (PSJ, p.662). Por outro lado, no entanto, a autora criticou duramente o que chamou de tendências *revisionistas* e *ideológicas* que predominavam na filosofia política herzliana⁴⁴, as quais viriam a determinar os rumos do movimento Sionista posterior, sobretudo sobre a liderança de Chaim Weizmann e depois com Ben Gurion.

Segundo Arendt, para essa tradição Herzliana do Sionismo, “a realidade dificilmente poderia se expressar de outra forma que não na de um Estado-nação” (EJ, p.547), baseado no princípio da soberania nacional e autodeterminação de todos os povos, orientado “por uma ideologia centro-europeia de nacionalismo e pensamento tribal” (POA, p.719). Tal Sionismo pertencia, segundo ela, “àqueles movimentos políticos do século XIX que tinham ideologias, chaves para a história, em seus estandartes” (SIR, p.603), os quais alegavam explicar a realidade e predizer o futuro em termos de leis e forças irresistíveis da natureza (EJ, p.642).

Conforme Arendt, “o antissemitismo foi assumido, assim, como o corolário natural do nacionalismo” sionista (SIR, p.615). Os Sionistas, ela nos diz, “fugiram do campo dos conflitos reais para uma doutrina de um eterno antissemitismo a governar todas as relações entre judeus e gentios em todos os lugares e sempre” (SIR, p.604). Dessa forma, o antissemitismo ao invés de ser enfrentado como uma questão política e histórica, tornava-se a “força propulsora” da ação judaica que o concebia como “a reação natural de todos os povos à existência dos judeus” (EJ, p.642). Herzl, e seus seguidores, observa Arendt, divisava a realidade como uma estrutura imutável, na qual “ele não via outra coisa senão Estados-nações eternamente estabelecidos, dispostos compactamente contra os judeus de um lado, e do outro, os próprios judeus, dispersos e eternamente perseguidos” (EJ, p.644). Com efeito, tal visão de mundo engendrou uma perigosa filosofia da história, segundo a qual “uma nação é um grupo de pessoas mantidas juntas por um inimigo

ele” (Aguiar, p.414, 2019). O Estado nacional visa à emancipação do judeu pela ideia de igualdade universal, mas ao mesmo tempo não lhe possibilita ser protagonista da conquista de seus direitos.

⁴⁴ Cf. Sionismo reconsiderado, p. 595.

comum”, onde cada nação é concebida como “um corpo orgânico eterno, o produto do crescimento natural inevitável de qualidades inerentes” (SIR, p.615).

Tal concepção, pensa Arendt, erroneamente “explica os povos não em termos de organizações políticas”, isto é como constructos da ação e da opinião humana, “mas em termos de personalidades biológicas sobre-humanas, [de modo que] a história europeia é fragmentada nas histórias de corpos orgânicos independentes” (SIR, p.625). Essa convicção inveterada de separar o mundo entre Judeus e antissemitas e pregar a existência de comunidades naturais pré-políticas, sublinha a autora, não passa de uma perigosa postura de “simples chauvinismo racista [...] que não difere de outras teorias de uma raça dominante” (PSPJ, p.660). Nesse interim, a Palestina fora concebida como esse lugar vazio onde os judeus poderiam escapar do ódio antissemita. No entanto, esse irrealismo irrefletido e a cegueira nacionalista que reivindicava a soberania de um Estado Judeu na Palestina a qualquer custo fez com que, “por razões ideológicas, os judeus não vi[ssem] os árabes, habitantes do lugar que deveria ser uma região vazia para se adequar às ideias preconcebidas de emancipação nacional” (POA, p.719). Acerca disso, ajuíza a pensadora alemã:

a ideologia sionista, que afinal é trinta anos mais velha que a Declaração de Balfour, não começou com a consideração das realidades na Palestina, mas com o problema da apatridia judaica. A ideia de que “o povo sem país precisava de um país sem povo” ocupou tanto as mentes dos líderes sionistas, que eles simplesmente não consideraram a população nativa. O problema árabe sempre foi “a questão velada das políticas sionistas” (POA, p.712).

No entanto, sublinha Arendt, tais demandas utópicas e irrealista do Sionismo não tiveram nenhum grande sucesso político, pelo menos desde a década seguinte à morte de Herzl até a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Foi somente a partir do “sionismo prático”, proposto por Chaim Weizmann, e do enfraquecimento da oposição judaica interna, que se desdobraram os elementos mais ideológicos e revisionistas dos escritos herzelianos (SIR, p.611). Para a autora, o ponto de virada decisivo na história política sionista se dá com a adoção do Programa de Biltmore de 1942⁴⁵, retomado e ampliado pela Resolução de Atlantic City de 1944. O Programa de Biltmore formulou oficialmente pela primeira vez em 50 anos os objetivos políticos últimos do Sionismo que sempre haviam estado deliberadamente ocultos, mormente, no que dizia respeito à delicada

⁴⁵ Sobre a importância do programa de Biltmore para o momento histórico nas decisões dos Sionistas ver Gil Rubin (2015, p. 403).

questão da relação entre árabes e judeus. Tal programa propunha “um Estado unitário judaico na Palestina com a concessão de certos direitos de minoria aos árabes palestinos, que então ainda formavam a maioria da população Palestina” (POA, p.708).

A Resolução de Atlantic City de 1944, encabeçada pela *Organização Sionista Mundial* e por uma ampla coalização de grupos majoritários de esquerda e de direita, “vai ainda um passo além”, pois demandava, por um lado, “uma *commonwealth* judaica livre e democrática [que] deve[ria] abarcar *toda a Palestina, indivisa e inalterada*” (SIR, p.591, grifo nosso) e, por outro, a imigração ilimitada dos judeus refugiados para a Palestina regulada completamente pela Agência Judaica. Dessa vez, ressalta Arendt, “os árabes simplesmente não foram mencionados na resolução, o que obviamente lhes deixa a escolha entre a emigração voluntária e a cidadania de segunda classe” (SIR, p.591). Sem mencionar o fato de que “a transferência de árabes palestinos para países vizinhos já era contemplada e abertamente discutida” pelo ala revisionista do movimento sionista (POA, p.708).

Para Arendt, esta adesão unânime ao programa Sionista revisionista foi determinante e assestou um golpe fatal naqueles partidos judaicos da Palestina mais moderados, que “incansavelmente pregaram a necessidade do entendimento entre os povos árabe e judeu” (SIR, p.592). Ao mesmo tempo, fortalecera consideravelmente a maioria sob a liderança de Ben Gurion que, “pela pressão das muitas injustiças na Palestina e as terríveis catástrofes na Europa, se tornaram mais nacionalistas do que nunca” (SIR, p.592). O que é alarmante e preocupante nesse ominoso consenso acerca da necessidade do estabelecimento de um Estado-nação judeu soberano fundado em bases étnico-nacionalista, era que, na visão arendtiana, ele sobrepujava as aspirações mais genuínas e os melhores impulsos do povo judeu que priorizava a emancipação política.

Ocorre que, segundo a autora, o Sionismo oficial sempre ignorou “as forças revolucionárias sociais que haviam surgido, de fato, a partir de um movimento do povo [e] tornou-se uma doutrina política de intelectuais” (SIR, p.598-599). Conforme Arendt, a tradição herzliana de Sionismo nunca acreditou “no governo do povo, pelo povo e para o povo”, passando ao largo “do movimento nacional revolucionário genuíno que surgiu a partir das massas judaicas” (SIR, p.605). Para Herzl, considera Arendt, “o próprio povo correspondia às massas pobres, sem instrução e irresponsáveis, uma ‘criança ignorante’, que tinham de ser conduzidas e governadas a partir de cima” (SIR, p.611). Arendt retoma

aqui a sua crítica, que mencionamos antes, à tradição do Estado-nação referente a sua tendência à centralização do poder, onde a ideia de “soberania do povo é pervertida nas reivindicações nacionalistas à existência autárquica” (SIR, p.624). Segundo ela, “o sionismo [...] nunca se importou muito com a soberania do povo, que é o pré-requisito para a formação de uma nação, mas queria desde o princípio aquela independência nacionalista utópica” (SIR, p.624). Ademais, ao invés de os sionistas se alinharem com os demais povos oprimidos, incluindo os árabes palestinos, preferiu estabelecer maquinações duvidosas com as Grandes Potências estrangeiras, na esperança de assegurar um rápido atalho para um Estado-nação de estilo Europeu na Palestina (SIR, p.619)⁴⁶.

Mais importante para nosso propósito é destacar, nesse contexto, a preocupação central de Arendt acerca do “tipo de corpo político [que] a comunidade judaica palestina formaria”, isto é, a *forma de governo* – o que viria a determinar o modo de se lidar com o conflito árabe-judaico e a urgente e correlata questão dos direitos das majorias e minorias (SIR, p.595). Nesse ponto, a autora não hesita em condenar a “insistência revisionista em estabelecer um Estado nacional”, baseado no princípio da soberania e da homogeneidade étnica, posição que acabou saindo vencedora nas convenções (SIR, p.596). Em um Estado nacional, ela reafirma, a “identidade fundamental entre povo, território e Estado não pode deixar de ser perturbada pela presença de uma outra nacionalidade que, sob qualquer forma, queira preservar sua identidade” (SIR, p.604). Para Arendt, os Sionistas haviam optado por uma concepção “obsoleta” e degenerada de comunidade política, uma vez que havia ficado assaz demonstrado no período entre-guerras europeu que

o princípio da organização nacional dos povos, outrora grandioso e revolucionário, não podia mais nem garantir a verdadeira soberania do povo dentro das fronteiras nacionais, nem estabelecer um relacionamento justo entre os diferentes povos (SIR, p.604).

⁴⁶ Arendt é bastante vaga acerca do conteúdo deste movimento revolucionário político sionista e de seus proponentes. No entanto, ela se refere, em diversos momentos e de forma elogiosa, a Bernard Lazare, Ahad Haam e Judah L. Magnes como lideranças que se preocuparam seriamente com o problema de construir relações de confiança com seus vizinhos árabes e com as movimentações populares e revolucionárias do povo judeu. Eles estavam mais interessados em um pátria judaica e viam na “Palestina o centro cultural judaico que inspiraria o desenvolvimento espiritual de todos os judeus em outros países, mas não precisaria de homogeneidade étnica nem de soberania nacional” (POA, p.725) ao mesmo tempo em que sempre resistiram “os grosseiros slogans de um chauvinismo do tipo balcânico” (POA, p.736).

Além disso, seria a pior forma de governo para lidar com o problema da pluralidade e das diferenças entre povos em pequenos Estados. Da perspectiva arendtiana, a ideia de “um Estado nacional autônomo com uma população homogênea” resulta no fato de que “um povo, a maioria de seus habitantes, segura as rédeas do governo e governa outros povos e minorias”, tornando estes últimos cidadãos de segunda classe, vulneráveis a sua arbitrária vontade soberana (SIR, p.577). Fica evidente que “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”, para não falarmos em extermínio (SIR, p.604). E como Arendt já havia observado, baseados nesses princípios, os Sionistas revisionistas já defendiam abertamente a transferência dos árabes palestinos para o Iraque, assim como reivindicavam a totalidade da Palestina e da Transjordânia, de modo que “a mais recente resolução da Organização Sionista Americana não deixa praticamente nenhuma alternativa para os árabes, a não ser o *status* de minoria na Palestina ou emigração voluntária” (SIR, p.597). Acerca disso, escreve a autora:

É dentro desse quadro geral de realidades e possibilidades que os sionistas propõem resolver a questão judaica por meio de um Estado nacional. No entanto, a característica essencial de um Estado nacional, a soberania, não é sequer esperada. Supondo que os sionistas tivessem conseguido, há 25 anos, assegurar a Palestina como uma *commonwealth* judaica: o que teria acontecido? Teríamos assistido aos árabes se voltarem contra os judeus, como os eslovenos se voltaram contra os tchecos na Tchecoslováquia, e os croatas contra os sérvios na Iugoslávia. E embora não restasse nenhum árabe na Palestina, a falta de uma soberania real entre os Estados árabes, ou povos hostis ao Estado judeu, teria conduzido exatamente ao mesmo resultado (SIR, p.630).

O que Arendt temia era que o “realismo míope”, a “ideologia sectária” e o “conjunto de doutrinas obsoletas” (SIR, p.633) do Sionismo, que aceitava acriticamente um “nacionalismo germanicamente inspirado” como a única solução política para o antissemitismo, propiciasse “a criação de uma nova categoria de povo apátrida: os refugiados árabes” (POA, p.728). Como ela apontou, o Sionismo não poderia imaginar “qualquer outra solução para os problemas de minoria e nacionalidade que não o de um estado nacional autônomo [e soberano] com uma população homogênea”, visto que “temiam que toda a construção poderia desabar se eles abandonassem suas velhas ideias” (RUBIN, 2015, p.405). Na visão arendtiana, esse esquecimento da história europeia do período entre-guerras somado a negligência do contexto histórico e geopolítico da Palestina, continha todos os ingredientes para uma possível repetição dos catastróficos

problemas que acometeram as minorias e apátridas europeias, as quais por não pertencer a nenhum estado ficaram privados de seus direitos mais fundamentais, sofrendo todo tipo de violência. Esse seria o preço a ser pago, julga Arendt, pela criação de um Estado judeu exclusivo e homogêneo que ignorava a presença árabe na Palestina. Como ela comenta ironicamente em *Origens do totalitarismo*:

Depois da guerra, viu-se que a questão judaica, considerada a única insolúvel, foi realmente resolvida — por meio de um território colonizado e depois conquistado —, mas isso não resolveu o problema geral das minorias nem dos apátridas. Pelo contrário, a solução da questão judaica meramente produziu uma nova categoria de refugiados, os árabes, acrescentando assim cerca de 700 mil a 800 mil pessoas ao número dos que não têm Estado nem direitos (OT, p.323).

Arendt repudiava a tendência sionista de pensar que o estabelecimento a qualquer preço de um Estado-nação judeu soberano fosse o objetivo supremo da política judaica, embora defendesse a busca por uma “pátria” ou um “lar” em que os judeus alcançassem a sua verdadeira autonomia política enquanto povo. Vale destacar que é nesse período dos anos 1940 e nesse contexto que Arendt demonstra pela primeira vez uma profunda predileção pelas formas federalistas e confederadas de governo que irão lhe acompanhar durante toda obra e que iremos analisar pormenorizadamente no terceiro capítulo. Nesse momento, cabe apenas ressaltar alguns aspectos definidores do que a autora compreende por federalismo. No texto *Para salvar a pátria Judaica*, Arendt elogia a voz dissonante de Judah Magnes que havia proposto, desde 1943, a “alternativa de um Estado federado [...] que estabelece um governo comum para dois povos diferentes”. Uma estrutura federativa, pensava Arendt, “deveria se apoiar em conselhos mistos de base árabe-judaicos de autogoverno, tão numerosos quanto fosse possível, o que significa que os conflitos se resolveriam em um nível mais basilar e promissor de proximidade” (PSPJ, p.726). Magnes acreditava que tal governo de cooperação poderia se estender para uma federação mais ampla de países do Oriente Médio que compreenderia “todas as diversas nacionalidades da região, conservando cada uma delas sua liberdade dentro de sua própria área de independência e em cooperação com as outras” (POA, p.800).

Arendt define a partir dessas considerações os termos do federalismo. Ao contrário de um Estado-nação, “um sistema federal visa considerar um governo múltiplo em um único Estado” (POA p.801); um governo federal, ela acrescenta, deve ser dotado “com uma Constituição que outorgasse direitos iguais a toda e a qualquer nacionalidade” em seu território (CS, p.578). Tal forma de governo funda-se na ideia de que “a federação

é – em contraste com a nação – feita de diferentes povos com direitos iguais. Em outras palavras, dentro de uma federação o velho problema da minoria não mais existe” (CS, p.579). O grande modelo que já se impunha aqui para Arendt, e que posteriormente será estudado em detalhes na obra *Sobre a revolução*, é a República Federalista Norte-americana, embora ela mencione também a União Soviética e a Grã-Bretanha como exemplos de confederações bem sucedidas. Estas, segundo Arendt, nunca buscaram uma identificação entre Estado e Nação (CS, p.577). O grande diferencial da Constituição norte-americana, de acordo com ela, se deve a sua “estrutura política multinacional” (SIR, p.626). A esse respeito, comenta a pensadora alemã:

Unicamente porque o corpo político americano permite uma tolerância muito maior na vida comunitária das numerosas nacionalidades que juntas formam e determinam a vida da nação americana, esse país nunca poderia permitir que um desses “diferentes grupos” começasse um movimento para leva-los embora do continente americano. O argumento que certa vez apareceu nas discussões sionistas europeias de que, afinal, os países europeus poderiam conviver muito bem sem seus judeus, ao passo que o povo judeu precisaria recuperar seus melhores filhos, nunca seria válido aqui. Pelo contrário, criaria um perigoso precedente; poderia facilmente servir para perturbar o equilíbrio de uma comunidade de povos que precisam conviver uns com os outros dentro dos limites da Constituição americana e no território do continente americano (SIR, p. 627).

O fato é que o Sionismo tomou uma direção contrária, buscando fundar a comunidade política em uma substância nacional homogênea pré-política que depende de um inimigo externo para afirmar sua unidade. Nesse sentido, Arendt criticou agudamente os Sionistas por sua “convicção cínica e inveterada de que todos os gentios são antissemitas, e de que todos e tudo estão contra os judeus” e denunciou isso como uma “postura [de] simples chauvinismo racista” (EJ, p.660). Nesse mesmo contexto, ela preocupava-se profundamente com fato de que o ambiente geral entre os Sionistas era tal “que o terrorismo e o crescimento da utilização de métodos totalitários [eram] silenciosamente tolerados e secretamente aplaudidos” (EJ, p.657), em nome de supostas razões nacionais. Por fim, na perspectiva arendtiana, “a determinação dos judeus em manter e possivelmente estender a soberania nacional sem considerar os interesses árabes”, este inaceitável “comportamento independente e soberano” (POA, p.705) só poderia resultar em conflitos intermináveis locais e fronteiriços que seriam prejudiciais a todos os envolvidos. Como ela asseverou, “o Estado Judeu”, só poderia surgir, nesse

termos, “ao preço de uma guerra entre árabes e judeus” (POA, p.725). A esse respeito, ela escreve, em um tom um tanto profético:

Mesmo se os judeus ganhassem a guerra, por fim descobririam as possibilidades e realizações incomparáveis do sionismo na Palestina destruídos. A terra que passaria a existir seria algo bem diferente do sonho da comunidade judaica mundial, sionista e não sionista. Os judeus “vitoriosos” viveriam cercados por uma população árabe totalmente hostil, isolados dentro de fronteiras constantemente ameaçadas, absorvidos pela autodefesa física em um nível que afogaria todos os outros interesses e atividades. O crescimento da cultura judaica deixaria de ser a preocupação de todo o povo; os experimentos sociais teriam de ser descartados como luxos impraticáveis; o pensamento político giraria em torno da estratégia militar; o desenvolvimento econômico seria determinado exclusivamente pelas necessidades da guerra. E tudo isso seria o destino de uma nação que – independentemente de quantos imigrantes ainda pudesse absorver e até que ponto estendesse suas fronteiras (Toda a Palestina e a Transjordânia é a reivindicação insana dos revisionistas) – ainda continuaria a ser um povo muito pequeno com números muito inferiores em comparação aos seus vizinhos hostis (PSPJ, p.664).

De fato, foi o que precisamente se desenhou quando em 29 de novembro de 1947 a divisão da Palestina e o estabelecimento de um Estado judeu foram finalmente sancionados pelas Nações Unidas, sanção essa que fora imediatamente rejeitada tanto por árabes quanto por judeus. Os árabes, nos conta Arendt, alegaram “um direito moral” de aderirem ao princípio da Liga das Nações da autodeterminação nacional, segundo o qual toda a Palestina seria governada por sua maioria árabe atual e seriam outorgados aos judeus direitos de minorias (PSPJ, p.653). Por seu turno, a Agência Judaica, anunciou a proclamação do Estado judeu para 16 de maio (de 1948), “independentemente de qualquer decisão das Nações Unidas” e, nos bastidores, já reivindicava a totalidade da Palestina e da Transjordânia (PSPJ, p.653). Como afirmou Arendt, ao não buscarem um entendimento entre si, árabes e judeus “agora fizeram o seu melhor para criar aquele ‘conflito trágico’ insolúvel que só pode ter um fim cortando-se o nó górdio”, como ficou demonstrado na escalada de violência que se seguiu (SIR, p.593). Tudo isso, escreve nossa autora, deveria ter demonstrado suficientemente “que, neste momento e sob as circunstâncias presentes, um Estado judaico só poderia ser erigido à custa de uma pátria judaica” (PSPJ, p.665). Por conseguinte, se “o verdadeiro objetivo dos judeus na Palestina é a construção de uma pátria judaica, esse objetivo nunca deve[ria] ser sacrificado em nome da pseudo-soberania de um Estado judeu” (PSPJ, p.669). Diante disso avalia Arendt,

o movimento nacional judaico social revolucionário, que começou a meio século com ideias tão elevadas que negligenciou as realidades particulares do Oriente Médio e a maldade geral do mundo acabou – assim como a maioria de tais movimentos – com o apoio inequívoco não apenas de demandas nacionais como chauvinistas – não contra os inimigos do povo judeu, mas contra seus possíveis e atuais vizinhos (SIR, p.603).

Para a pensadora alemã, o malogro “da construção de um lar nacional judaico está no fato de, desde o início, ter sido acompanhado, entre os judeus, por uma ideologia centro-europeia de nacionalismo e pensamento tribal” (SIR, p.718) que ignorava a presença dos árabes na Palestina e “negava a possibilidade da sobrevivência dos judeus sob qualquer condição que não fosse a de um Estado [nacional] judeu soberano e completamente desenvolvido” (POA, p.725). Segundo Arendt, a insistência nacionalista na soberania absoluta em países tão pequenos como Palestina, Síria, Líbano, Iraque, Transjordânia, Arábia Saudita e Egito “só pode conduzir à balcanização de toda a região e sua transformação em um campo de batalhas para os interesses conflitantes” (POA, p.725).

Sua rejeição da instauração da forma de governo do Estado-nação e do discurso soberanista no contexto da fundação de Israel na Palestina, portanto, baseia-se no seu temor de uma possível repetição das desastrosas consequências que o nacionalismo representou para os direitos e liberdades das minorias no período entre-guerras europeu. Como observou Muñoz, na visão arendtiana o nacionalismo é uma patologia da cidadania que tende a subordinar o Estado à ideia de nação e, desse modo, exclui, por definição, a heterogeneidade e a pluralidade das identidades (2006, p.16). Para Arendt a “igualdade”, em seu sentido político e enquanto “personalidade legal”, jamais deve ser derivada de uma homogeneidade étnico-nacional ou religiosa, porque a igualdade “não nos é dada, mas resulta da organização humana” (OT, p.335). Diante disso, infere a autora:

o nascimento de uma nação no meio de nosso século pode ser um grande evento; ele é certamente um perigoso evento. A soberania nacional, que por tanto tempo foi o símbolo do desenvolvimento nacional livre, tornou-se o maior perigo para a sobrevivência nacional de nações pequenas. Tendo em conta a situação internacional e a localização geográfica da Palestina, é importante que os povos árabes e judeus sejam uma exceção a esta regra (POA, p.736).

Buscamos nesse capítulo elencar as principais razões teóricas e políticas que levam Hannah Arendt, mais especificamente em seus escritos dos anos 1940 e 1950 em

torno no fenômeno totalitário, à refutar o paradigma do Estado-nação europeu soberano enquanto uma forma de governo inadequada para fundar um espaço público genuinamente democrático e plural para o exercício da liberdade em condições de igualdade de direitos constitucionais. Ressaltamos, sobretudo, dois pontos de sua crítica a esta forma de organização da vida pública. O primeiro, diz respeito à vinculação dos direitos e liberdades cívico-políticos à pertença dos indivíduos a uma mesma comunidade étnico-nacional ou cultural-linguística substancialmente homogênea, unitária e rigidamente fechada. A própria ideia de *nação*, infere nossa autora, coloca em risco as minorias e a pluralidade de identidades, pois que transforma o Estado e suas instituições jurídico-políticas em um instrumento do interesse nacional que pode eliminar o diferente ou tolher direitos em nome da unidade da nação. Um segundo ponto da crítica arendtiana que anunciamos, concerne à noção mesma de *soberania*, a qual demanda uma estrutura de poder centralizado e indivisível, monopolizado por uma única instância que, por incorporar a unidade nacional, se coloca fora e acima da Constituição. Isso implica, para Arendt, por um lado, que o Estado-nação nunca se ocupou realmente com o direito do povo em sua maioria de participar ativamente das decisões públicas, isto é, com a liberdade política dos cidadãos e, por outro, que tal forma de governo, por ver a lei como expressão da vontade nacional, é avessa ao princípio do Constitucionalismo e da estabilidade legal-institucional, sem o qual nenhum espaço público pode perdurar. No entanto, como já mencionamos, tais aspectos só serão plenamente desenvolvidos e teoricamente fundamentados na obra *Sobre a revolução* de 1963, embora essas temáticas já figurem com importantes desdobramentos no livro *A condição humana* de 1956 e no ensaio *Que é liberdade?* de 1961. Em *Sobre a revolução*, a autora retoma e aprofunda com todo vigor suas análises do ideário do Estado-nação, principalmente no contexto da Revolução Francesa do século XVIII, berço do estado-nação europeu moderno – assunto que trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: A CRÍTICA DE ARENDT ÀS CONCEPÇÕES DE NAÇÃO E SOBERANIA NA OBRA *SOBRE A REVOLUÇÃO*

Neste segundo capítulo, analisaremos as críticas de Arendt às concepções de *nação* e *soberania* no contexto de suas reflexões sobre a Revolução Francesa, mais especificamente na obra *Sobre a revolução*, onde a tópica da fundação e as dificuldades teórico-políticas que a cercam ganham proeminência. Se nos textos anteriores ela ainda era ambígua acerca do Estado-nação de linhagem francesa, aqui ela irá radicalizar sua contestação também a essa vertente. Nos interessa, especialmente, a afirmação da autora de que “o nascimento do Estado nacional foi o único resultado relativamente duradouro da Revolução Francesa na Europa” (SR, p.86). Como ela já havia afirmado em *Origens*, o conflito latente entre estado e nação, que abordamos anteriormente, já se encontrava presente na *Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão* que dava início ao nascimento do Estado-nação europeu moderno. Já na Declaração, os direitos apareciam como “herança específica de nações específicas” e a soberania era tida como “independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria” (OT, p.262). Para articularmos a crítica arendtiana é necessária uma apreciação das considerações mais amplas da autora acerca do fenômeno revolucionário francês, embora nossa tarefa não seja a de um estudo extenso e detalhado dessas questões, mas sim a de a partir delas ilustrar e precisar sua concepção de Estado-nação que aponta para suas falhas estruturais para, posteriormente, compreendermos as razões que a levam optar pelo republicanismo federalista como uma espécie de *contra face* teórica e uma matriz alternativa de forma de governo. Como buscaremos demonstrar, Arendt vincula fortemente os discursos da soberania e da nação com algumas das principais razões que conduziram a revolução à deriva do terror e a sua falha em fundar uma Constituição estável baseada na liberdade e na pluralidade dos cidadãos, em condições de igualdade isonômica.

Como veremos, Arendt retoma sua refutação da ideia de nação e de nacionalismo como princípio de unidade e fundamento do corpo político. Contudo, embora os aspectos da homogeneidade e da exclusão da pluralidade continuem a ser proeminentes, a autora desloca a ênfase do conteúdo étnico-racial para o ideal de uma vontade geral unânime, unitária e indivisível – ideal esse inspirado, segundo ela, no pensamento político de Rousseau e colocado em curso na revolução, principalmente, pelos Jacobinos (em

especial Robespierre) e por Emmanuel Sieyès. Para a autora, tal conceito de nação continua a operar de modo a buscar uma identidade rigidamente fechada a partir da lógica de exclusão que vê como potencial inimigo aqueles cujas opiniões e ações divergem da suposta vontade geral e que, portanto, podem ser tratados fora do âmbito do direito e das liberdades básicas. Foi essa caça incessante ao inimigo da nação (e ao hipócrita), na visão arendtiana, que conduziu, em grande parte, ao terror, à arbitrariedade e à falha da revolução em estabelecer uma Constituição livre, legalmente igualitária e duradoura. Além disso, ela critica o próprio *modus operandi* da formação da vontade geral por ser avesso aos processos discursivos-democráticos de troca pública entre opiniões plurais. A vontade, segundo ela, diferentemente do consentimento não pode ser mediada e estabelecida deliberativamente, é uma instância subjetiva, monológica e imperativa. Desse modo, o indivíduo ascende à vontade geral unicamente por meio da *alienação total* dos seus interesses particulares que devem ser elididos em prol do interesse unitário nacional. Daí a exigência da virtude cardeal da *compaixão* que passa a ser a divisa do bom cidadão e que significa pensar no bem-estar do povo, identificar a vontade própria com a vontade soberana da nação como suprema direção. O que temos nesse recurso à vontade da nação, para nossa autora, é um processo de *internalização da política* que visa um *patriotismo do coração*, o qual demanda uma retirada dos cidadãos do mundo público e das esferas discursivas da participação política efetiva, bem como a supressão da pluralidade efetiva da esfera pública em prol de um ideal fictício e facilmente manipulável de uma vontade nacional unitária e homogênea que aparece como *opinião pública* também.

De igual modo, como buscaremos ilustrar, Arendt retoma e avança sua crítica à noção da soberania como núcleo da concepção de poder político, explicitando suas implicações antipolíticas e absolutistas. Para ela, a noção de soberania, sobretudo da forma incorporada por Sieyès em sua concepção de poder constituinte, é instável, ilimitada e discricionária e, portanto antitética à estabilidade requerida pela Constituição, visto que a nação, enquanto fonte do poder e das leis positivas, encontra-se em um permanente estado de natureza pré-político e, conseqüentemente, desvinculada de constrangimentos legais normativos, podendo alterar e violar a Constituição em nome de alguma *raison d'état*. Em segundo lugar, nossa autora vincula a ideia mesma de soberania a uma tradição monárquica-absolutista que traz em si pressupostos teológico-metafísicos e elementos despóticos. Desse modo, ao colocarem a nação no assento deixado vago pelo

monarca, os franceses não teriam rompido devidamente com uma representação do poder que é *potestas legibus soluta*, isto é, um poder soberano originário ilimitado, derivado de uma fonte transcendente e onipotente (como o era a vontade divina dos reis), o qual, por sua vez, estava desprendido das balizas dos pactos civis minando, assim, a autonomia e a estabilidade da esfera política. Por último, Arendt alerta para as consequências da radical centralização do poder e das instituições sob o governo revolucionário, a qual deriva da ideia de que o poder soberano deve ser uno e indivisível, ou seja, representado por uma única instância jurídico-política que possui supremacia e monopólio das decisões. Para Arendt, o resultado é a exclusão da pluralidade dos atores políticos da cena pública, a inexistência de contra-poderes e o restabelecimento das relações hierárquicas entre governantes e governados, entre quem manda e quem obedece que marcavam o *Ancien Régime* e são avessas ao ideal democrático-republicano de autogoverno baseado na igualdade de cidadania e na liberdade participativa.

É bem verdade que Arendt foi altamente seletiva em sua leitura e interpretação dos acontecimentos e personagens da Revolução Francesa e, por isso, foi bastante contestada. Cabe destacar, antes de prosseguirmos com nossos propósitos, algumas destas críticas à autora para que nos sirvam de ressalvas na interpretação de suas análises. Nessa linha, Bignotto (2011, p.48) critica “a identidade subentendida entre Revolução e Terror, ou a ideia de que a Revolução Francesa estivesse comprometida desde o início com esse destino”. Arendt, ele nos diz, “oferece uma visão muito especial dos eventos revolucionários franceses, o que pode impedir a compreensão das nuances e da complexidade de acontecimentos”, uma vez que foca quase que exclusivamente no curto período da República Jacobina liderada por Robespierre (Ibidem, p.51). Além disso, ao escolher os Jacobinos “como modelos dos revolucionários e seus ideais como representações fieis e necessárias do caminho até então seguido pelos principais atores envolvidos no processo de ruptura com a monarquia”, ela acaba por descurar do inegável legado democrático-republicano (teórico e prático) mais amplo da Revolução (Ibidem)⁴⁷. Concordarmos, assim, com a alegação de Scheuerman de que “a interpretação arendtiana

⁴⁷ Também Scheuerman vê em Arendt uma “interpretação unilateral da herança da Revolução Francesa [que] representa pouco mais do que um precursor das formas contemporâneas de nacionalismos autoritários baseados nas massas” (1997, p.142). Nessa mesma linha de críticos cabe referir também Habermas, Hobsbawm, Robert Nisbet e Enegrén, Cf. Simona Forti: *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, 2006, p. 235-236. Ver ainda Kalyvas, 2008, p. 221.

da Revolução Francesa diz mais acerca de seu próprio projeto político do que dos revolucionários do século XVIII” (SCHEUERMAN, 1997, p.147)⁴⁸.

No entanto, como sugere Bignotto, seria equivocado avaliar as análises de Arendt puramente do prisma da historiografia, pois seriam bastante limitadas. É preciso notar que a autora não estava preocupada simplesmente com uma história fiel dos acontecimentos em sua totalidade. Seu propósito era, antes, “a questão da fundação do corpo político e os problemas que cercam esse tema na filosofia política” (BIGNOTTO, 2011, p.42). Em outras palavras, para além das questões historiográficas, “subjaz uma reflexão sobre a questão da fundação nas sociedades modernas, que permanece válida dentro do quadro conceitual que ela apresenta ao longo de sua reflexão sobre os fenômenos revolucionários na modernidade” (Ibidem, p.51). Nesse sentido, anuímos também a Simona Forti, que propõe que leiamos *Sobre a Revolução* “sobretudo, como um texto de teoria política” (2006, p.238). É unicamente nesse sentido que suas narrativas da Revolução Francesa nos servem para extrairmos os princípios fundadores do Estado-nação – a ideia de *nação* e de *soberania* – elencados pela autora.

Um segundo aspecto dessa crítica, que vale ressaltar, diz respeito à leitura que Arendt faz de Rousseau (considerado o pai espiritual da revolução) e de Emmanuel Sieyès, seu principal teórico. Conforme Bignotto, Arendt acaba por interpretar o “contrato social de Rousseau como sacrifício dos interesses privados que significaria a submersão dos indivíduos num corpo político”, seguido da supressão da liberdade e da pluralidade (2011, p.48). No entanto, uma leitura mais atenta do genebrino mostra que ele, na linha do republicanismo, coloca o interesse comum no centro, no intuito de fazê-lo prevalecer em seu conflito com as vontades particulares, “no restante, os indivíduos continuam a expressar seus desejos e a defender seus interesses”. Não há lugar para a ideia de uma Constituição “que significasse o fim das liberdades individuais em toda sua extensão” (Ibidem, p.49). Arendt permanece silenciosa acerca da vertente legal-racional da teoria contratualista rouseauniana e parece ignorar o caráter procedimental que estabelece o

⁴⁸ No entanto, em favor de Arendt, é preciso dizer que ela se refere diversas vezes aos “começos promissores” da Revolução Francesa. Ela elogia a busca dos Girondinos, sobretudo na figura de Condorcet, em diversas ocasiões, pelo estabelecimento de uma Constituição republicana e sua preocupação com as formas de governo (SR, p.112). De igual modo, ela descreve as sociedades populares e os clubes do início da revolução como verdadeiros nichos da liberdade pública e do espírito público, que acabaram sendo esmagados pela centralização da ditadura jacobina (SR, p.303). Este último tema retomaremos no quarto capítulo. Embora não desenvolva tais considerações, ela é explícita em afirmar que houve um “ponto de inflexão” com a subida dos Jacobinos ao poder (SR, p.112).

princípio da igualdade e da reciprocidade entre os cidadãos,⁴⁹ bem como a ênfase no direito natural que institui limites ao poder, ao escopo do soberano e à vontade nacional⁵⁰. Consoante a isso, tem se criticado “a aproximação estrita que Arendt parece sugerir entre Rousseau e Robespierre” (BIGNOTTO, 2011, p.50). Para Bignotto, por mais que os Jacobinos, de fato, reivindicuem para si a noção de vontade geral de Rousseau, isso também aconteceu com os Girondinos e mesmo com os monarquistas, para defender distintas propostas, ou seja, “esse recurso era moeda corrente” (Ibidem). Logo, “ligar Rousseau a Robespierre por meio do recurso à vontade geral pode levar a crer que havia uma perfeita identidade entre os dois personagens, que acabou por selar o destino da Revolução”, e não é razoável “sugerir um caminho direto entre as ideias do filósofo de Genebra e o Terror comandado por Robespierre” (Ibidem, p.51). Algo semelhante pode ser dito da vinculação unilateral que Arendt faz entre os Jacobinos e Sieyès. Conforme Scheuerman, a concepção de nacionalismo de Sieyès é muito mais inclusiva, formal e plural do que Arendt admite (1997, p.148). Não há em sua teoria do *pouvoir constituant* um poder absoluto e uma “arbitrariedade irrestrita”, pois que, nas palavras do Abade, citadas por Scheuerman, “antes e acima da nação, existe unicamente a lei natural” (Ibidem, p.149) – esta limitaria a soberania do poder constituinte e suas decisões. Ademais, Sieyès não propõe uma sobreposição do poder constituinte ao poder constituído, seus princípios repousariam em um Constitucionalismo “com credenciais genuinamente liberais e democráticas” (Ibidem, p.150).

No entanto, cabe dizer que não será nossa intenção aqui aferir as deficiências e reduções na interpretação arendtiana de Rousseau, mas antes analisar os elementos teóricos de seu pensamento político – tais como as concepções de vontade geral, compaixão, alienação e soberania – os quais, na visão de Arendt, viriam a desempenhar um papel fundamental no curso trágico da Revolução Francesa, sobretudo nos corações e mentes de atores políticos tais como Robespierre, Saint-Just e Sieyès. Como observou corretamente Claudio Garcia (2002, p.119), “as considerações da autora centram-se,

⁴⁹ Cf. Forti (2006, p.160-161), a leitura de Arendt acaba por destacar mais as “raízes existenciais e morais da política de Rousseau”. Daí ela enxergar o genebrino como “o descobridor da intimidade”.

⁵⁰ Também Scheuerman contesta a interpretação de Arendt de que “a teoria de Rousseau é proto-nacionalista” e que seu “conceito de vontade geral pressupõe e repousa no poder unificante do inimigo nacional comum” (1997, p.152), algo que teria precedido as terríveis falhas da revolução francesa. De igual modo, ele refuta a alegação de que o poder do soberano é “totalmente desvinculado e absoluto” (Ibidem). Para esse intérprete, Arendt ignora a insistência do genebrino sobre “os limites do poder soberano” e sua afirmação de que “o poder político só é legítimo quando exercido de acordo com o ideal de governo da lei” (Ibidem). Ver ainda Neves (2017, p.87-88).

sobretudo, no exame de inspirações e adaptações das ideias de Rousseau pelos homens de ação da Revolução Francesa”. Concordamos com Bignotto que afirma que “sua interpretação de Rousseau ajuda a compreender sua ideia do mundo público como lugar da pluralidade e da preservação da liberdade, mas sugere uma compreensão ambígua [e equivocada] do Contrato social” (2011, p.48-49). Compreender essas ideias, entretanto, nos permitirá melhor analisar a narrativa política e a estrutura argumentativa de Arendt sobre a Revolução Francesa e, mais precisamente, sobre as noções de nação e de soberania que viemos perseguindo, já que, como acentua Volk, Rousseau e Sieyès tomam uma posição muito proeminente nesta narrativa (2015a, p.51-52).

Por último, cabe mencionar uma chave de leitura, sugerida por Scheuerman, que acatamos em parte e que vale a pena ter em mente, embora não iremos desenvolvê-la em detalhes. Trata-se da afirmação de que Arendt pesa a mão em suas críticas da Revolução Francesa e é seletiva com seus personagens, precisamente, porque busca, em alguma medida e ainda que indiretamente, responder às teorias *decisionistas* do pensamento *Constitucional* de Carl Schmitt, quem ela classifica como um dos arautos do Estado-nação moderno⁵¹. De fato, em uma nota de rodapé do ensaio *Que é liberdade?* Arendt aponta o jurista alemão como “o mais capacitado defensor da noção de soberania. Ele reconhece claramente que a raiz da soberania é a vontade: Soberano é aquele que quer e ordena” (QL, p.212). Como busca demonstrar Scheuerman, a leitura que Arendt faz da Revolução Francesa é quase que uma exata inversão da leitura de Schmitt, posto que foca nos mesmos acontecimentos, nos mesmos personagens e da mesma forma unilateral e seletiva. A grande diferença é a inversão do juízo de valores sobre esses eventos e seu legado. Em outras palavras, aquilo que Arendt condena nos acontecimentos e na teoria e prática da Revolução Francesa é justamente aquilo que Schmitt elogia e de onde ele tira a força para a sua teoria da Constituição e do poder constituinte soberano. De acordo com Scheuerman (1997, p.142), também Schmitt “busca identificar uma afinidade entre as ditaduras baseadas em massas do século XX e a herança da Revolução Francesa”. Na visão de Schmitt, ele continua, os franceses teriam feito duas descobertas desbravadoras. A primeira, é que eles “divisaram a existência de um soberano ilimitado e indivisível, o *pouvoir constituant*”, descrito mais claramente por Sieyès em seu influente *O que é o terceiro estado?*. Segundo, eles atribuíram à nação, “o exercício de um poder constituinte

⁵¹ Essa é também a sugestão de Kalyvas, 2008 p. 194 e seguintes; e de Arato, *Construção Constitucional*, (1995, p. 08 e seguintes).

arbitrário supralegal”, concebido de fora do estado e dotado de unidade e homogeneidade (Ibidem, p.142-143). Tal poder onipotente, desregulado legalmente e normativamente, do *Volk*, agia de acordo “com uma pura decisão não baseada na razão e na discussão e nem justificando-se [...] uma absoluta decisão criada do nada” (SCHMITT, 2009, p.57).

Com efeito, infere Scheuerman, “para Schmitt, Sieyès, Rousseau e os Jacobinos, em última instância, representavam precursores de seu próprio tipo de existencialismo político” (1997, p.143). Para o jurista alemão, a teoria e prática francesa captura brilhantemente o momento em que uma “nação homogênea, capaz de diferenciar-se de outros povos e, se necessário travar batalha contra eles” constitui-se, primeiro e antes de tudo, “ao definir-se em oposição a um inimigo” (SCHMITT, 1992, p.52). Também ilustra a concepção de um poder que “não apenas é a fonte da lei, mas é ilimitado por ela” e, especialmente, em momentos de crises, “quando a identidade do *Volk* homogêneo está sob ataque, pode ser necessário empregar instrumentos de batalha muito mais eficazes do que aqueles disponibilizados pelos dispositivos legais e constitucionais existentes” (SCHEUERMAN, 1997, p. 144). Nisso consiste a ideia de uma vontade decisionista, pré-estatal e ilimitada do Soberano, que é definido como aquele que identifica e declara o *momento de exceção*, o que fica ilustrado, segundo Schmitt, tanto nas práticas jacobinas, inspiradas em Rousseau, quanto na teoria do poder constituinte de Sieyès. Também ele enfatiza a herança do absolutismo na teoria e prática da Revolução Francesa, mas vê nisso algo positivo, pois que reforçou a “intensa unidade e indivisibilidade” do poder estatal, permitindo a nação soberana preservar seu autêntico caráter político (SCHMITT, 1996, p.71). O onipotente todo-poderoso sujeito de todo sistema liberal, o povo, continua a ter uma existência muito real acima e além do complexo institucional do Constitucionalismo liberal. Ora, muitos destes elementos, desenhados em contornos quase idênticos, são os que Arendt irá atacar frontalmente em suas análises da Revolução Francesa e seu legado à política moderna, clamando por uma superação dos mesmos. Onde Schmitt vê virtude Arendt vê a tragédia do legado revolucionário francês, como passaremos a ilustrar no que se segue.

2.1 A leitura arendtiana de Rousseau

Feitas as devidas ressalvas e os apontamentos de algumas sugestivas chaves de leitura, passamos a nossa tarefa que é a de reconstituir as críticas de Arendt, no contexto

da obra *Sobre a revolução* e de suas análises da Revolução Francesa, dos conceitos de *Nação* e de *Soberania*. Para Arendt, como já aludimos, Rousseau é a grande referência teórica e o pai espiritual da Revolução Francesa. Nessa primeira seção do capítulo, portanto, buscaremos sistematizar as análises críticas da autora que, como vimos, são bastante idiossincráticas e unilaterais, acerca das concepções rousseauianas de *vontade geral* e de *nação* vinculadas à ideia de *soberania popular*, mais especificamente, como desenvolvidas no capítulo dois do livro *Sobre a revolução*. Em sua leitura nada convencional, Arendt não vê no genebrino o filósofo republicano da liberdade e da lei, mas sim o pensador que atrelou a política a um ideal de soberania supralegal fundada na vontade nacional, una e indivisível, que inviabiliza as condições de possibilidade para a política genuína e livre, uma vez que interdita a pluralidade de opiniões e os espaços públicos de ação concertada e de mútua deliberação, assim como mina a estabilidade da Constituição. Para ela, a demanda absoluta da *vontade geral* por homogeneidade e indivisibilidade, como veremos, acaba por excluir a *pluralidade* dos atores, constitutiva do âmbito político. A lógica da exclusão que busca criar identidade, penaliza e vê como potencial inimigo da *union sacrée* da nação aqueles cujas opiniões e posturas divergem do que é considerado a *vontade correta*.

Além disso, sublinha a autora, a formação da *vontade geral* como proposta por Rousseau é avessa *aos* e prescindente *dos* processos discursivos-democráticos de troca pública de opiniões e suas mediações. Seu *modus operandi* funda-se na renúncia e total *alienação* de cada um de suas vontades e interesses particulares em prol da vontade nacional, o que se dá por meio da virtude da *compaixão* e da *piedade*, que somente os verdadeiros patriotas possuem. Para a autora, estabelecer a primazia da vontade geral sobre a vontade particular é, antes, uma questão pré-política ou mesmo antipolítica de autodomínio do próprio sujeito sobre si mesmo e não uma experiência pública de livre associação política entre os muitos atores plurais que compõem o mundo comum (QL, p.192-193). Como argumentaremos, é nesse termos, bastante controversos, que Arendt interpreta o legado intelectual rousseauiano para a política moderna e revolucionária.

O que vemos em Rousseau, conforme Arendt, é um processo de *internalização da política* que visa um *patriotismo do coração* (SR, p. 115), o qual requer uma retirada dos cidadãos do mundo público comum partilhado para o interior do próprio *eu*. A partir dessas considerações Arendt refuta a identificação que Rousseau faz entre soberania e liberdade e aponta para uma contradição intrínseca entre essas noções. Na mesma esteira,

ela considera o ideal de soberania popular rousseauiano como antitético à estabilidade requerida pela Constituição e pelas instituições, imprescindível à estabilidade da liberdade pública – haja vista a vontade do soberano, isto é, da nação, poder mudar seu curso quando lhe aprouver, posto que está, por natureza, desvinculada de constrangimentos e limites legais prévios. Como já mencionamos na introdução do capítulo, Arendt não está interessada em nos oferecer aqui um exegese da obra de Rousseau. Sob o viés da história das ideias, sua leitura enviesada e falha é bastante contestável e unilateral, como vimos. No entanto, nossa tarefa aqui é perscrutar os principais argumentos e elementos teóricos do pensamento político de Rousseau, tais como as concepções de vontade geral, compaixão, alienação e soberania, as quais, na perspectiva arendtiana, e sobretudo como apropriados pelos Jacobinos (em especial Robespierre e Saint-Just) e por Sieyès, viriam a ser determinantes no desenlace desastroso da Revolução Francesa. Compreender essas ideias nos permitirá, nas seções posteriores, melhor analisar a narrativa política e a estrutura argumentativa de Arendt sobre a Revolução Francesa e seu argumento da falha dessa em estabelecer uma Constituição duradoura e uma forma de governo baseada na liberdade e na pluralidade.

Conforme Arendt, Rousseau é “o representante mais coerente da teoria da soberania”, a qual ele derivara “diretamente da vontade, de modo a conceber o poder político à imagem estrita da força da vontade individual” (QL, p.212-213). Ele não rompe, na visão da autora, com uma tradição que vem de Bodin e passa por Hobbes, mas apenas transfere o poder soberano e absoluto do Monarca para o povo ou nação. A grande questão política para Rousseau, como é sabido, era a de como estabelecer a unidade do corpo político a partir de uma multidão e de sua diversidade constitutiva e, assim, fundar, uma forma de coexistência que permitisse a cada um alcançar seus direitos e liberdades sob uma mesma lei comum, de modo a evitar que seus interesses jamais entrassem em conflito. A solução, por ele divisada, era a de sobrepor a “*vontade geral*” sobre as “vontades particulares” e estabelecer a primeira como a “suprema direção” das ações políticas (ROUSSEAU, 2011, p.66). O pré-requisito para isso é a exigência do autor pela “*alienação total*” dos indivíduos (Ibidem, grifo nosso), isto é, o ato pelo qual cada um deve renunciar sem reserva seus interesses, direitos e liberdades individuais e entregar-se inteiramente ao ente coletivo da nação, de forma a identificar sua vontade individual com aquela da nação.

Desse modo, pensava Rousseau, cada um pode superar, em nome do interesse geral, os egoísmos particulares que ele chamou de “*amor próprio*” em oposição ao “*amor de si*”, este último dirigido pela “piedade” e que “produz a humanidade e a virtude” (ORWIN, 1998, p.317). Somente quando todos se unem no pacto social, portanto, adquirem uma nova personalidade coletiva moral, com “uma só motivação” (ROUSSEAU, 2011, p.65) que reduz o número de pessoas com diferentes interesses a uma “*única pessoa*”, a qual Rousseau designou de “*pessoa pública*” ou de um “*eu comum*”. A sua justificativa é a de que “quem se dá a todos na realidade não se dá a ninguém” (Ibidem p.66, grifo nosso).

Para realizar tal façanha, observa Arendt, Rousseau teria se baseado no ideal tradicional de acordo com o qual “dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe a ambos”. Trata-se da aposta no “poder de unificação” que emana da “existência do inimigo nacional comum”, pois “apenas em presença do inimigo pode surgir algo como *la nation une et indivisible, ideal de todos os nacionalismos*” (SR, p.114, grifo nosso). O problema era o de que a unidade nacional, pensada nesses termos, só poderia se afirmar na esfera das relações políticas internacionais e na presença de um potencial inimigo estrangeiro. O genebrino precisou, então, dar um passo além e estabelecer um princípio unificador dentro da nação mesma que também fosse válido para a política interna, “e a sua solução foi que esse inimigo existia dentro do peito de cada cidadão, a saber, em sua vontade e interesse particular” (SR, p.114). Este inimigo interno particular é generalizado no inimigo do povo, concentrando as vontades individuais na vontade de todos. É preciso, portanto, opor-se aos interesses particulares e egoístas de cada um para ascender aos interesses gerais da nação, “opondo não tanto o nacional ao estrangeiro, mas o homem ao cidadão” (SMOLA, 2010, p.57). A identidade é gerada, assim, por meio de uma constante rebelião de cada um contra si mesmo, enquanto “a solidariedade nesse contexto da nação, em contraste, significa um ato de identificar a própria vontade com aquela do público geral” (VOLK, 2015a, p.73). Conforme sintetiza Arendt:

o cerne da questão era que este inimigo particular oculto só poderia se alçar ao nível de um inimigo comum - unificando a nação a partir de seu interior - se apenas um reunisse todas as vontades e interesses particulares. *O inimigo comum dentro da nação é a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos.* E dizia Rousseau, citando o marquês d'Argenson: ‘O acordo de dois interesses particulares é formado por oposição a um terceiro’. Argenson poderia ter acrescentado

que o acordo de todos os interesses é formado por oposição ao interesse de cada um. Se não existissem diversos interesses, mal se perceberia o interesse comum, pois ele não encontraria obstáculos; tudo seguiria de próprio acordo e a política deixaria de ser uma arte" (SR, p.115).

Para Rousseau, a constante oposição de cada cidadão ao interesse individual ou à vontade particular é, assim, um pré-requisito central para gerar e manter unida a vontade uniforme e homogênea da nação. Desse modo, a solução para o problema de como podem os homens, com suas opiniões conflitantes e interesses privados, viverem juntos em liberdade sob uma lei comum, observa Canovan, era “amalgamar todos os homens em um, fazendo-os compartilhar uma única vontade, fazendo seus cidadãos equivalentes a um único indivíduo” (CANOVAN, 1992, p.291). Afinal, a vontade, pensava Rousseau, “para funcionar, de fato precisa ser una e indivisível, ‘uma vontade dividida seria inconcebível’” (SR, p.113). A esse respeito, aponta Arendt, a nação não precisa esperar que um eventual inimigo externo ameaçasse suas fronteiras “para se erguer como um único homem e alcançar a ‘*union sacrée*’”, já que a própria unidade da nação e do corpo político “está garantida na medida em que cada cidadão traz dentro de si o inimigo comum, bem como o interesse geral a que esse inimigo comum dá origem” (SR, p.115). Esse inimigo particular de cada cidadão pode ser erigido no inimigo interno comum de todo o povo pela generalização que a vontade general vai operar. Como observou a autora, “na ‘*volonté générale*’ de Rousseau cada homem se torna, de fato, o seu próprio carrasco” (DF, p.231). A esse respeito, esclarece Arendt,

o inimigo comum é o interesse particular ou a vontade particular de cada homem. Apenas se cada homem particular se erguer contra si mesmo em sua particularidade poderá despertar em si seu próprio antagonista, a vontade geral, e assim ele se tornará um verdadeiro cidadão do corpo político. [...] Pois, “se se eliminarem das vontades [particulares] as diferenças a mais e a menos que se anulam, a vontade geral resulta como a soma das diferenças”. Para participar do corpo político nacional, cada membro da nação deve se erguer e se manter em rebelião constante contra si mesmo (SR, p.115-116).

Para levar acabo a *alienação total* dos indivíduos e a identificação da vontade individual com aquela da nação, em prol da formação de uma *vontade geral* nacional homogênea, Rousseau, segundo Arendt, demandava um novo tipo de virtude do cidadão que ele denominou *compaixão* ou *piedade*. Essa, escreve a autora, “não visava a *res publica* e não tinha nada a ver com a liberdade, significava pensar no bem-estar do povo, identificar a vontade própria com a vontade do povo” (SR, p.11). Ou ainda, como definiu

o genebrino, a compaixão é a “repugnância inata do homem em ver o semelhante sofrer” (SR, p.107). Como nota nossa autora, Rousseau “considerava a compaixão como a reação humana mais natural ao sofrimento do próximo e, portanto, ‘seria o próprio fundamento de toda relação humana natural autêntica’” (SR, p.117). O que importava neste grande esforço de solidarização humana geral era o altruísmo, a capacidade de se render aos sofrimentos alheios, mais do que a bondade ativa, pois se acreditava que os tormentos da miséria deviam gerar a bondade⁵².

A partir de então, observa nossa autora, tornou-se costumeiro equalizar virtude com alteridade e esta última passou a ser a divisa do bom cidadão. O patriotismo, nota ela, torna-se “*patriotismo do coração*” (SR, p.137), pois está preocupado com a pureza moral e com a integridade do coração diante da alma dividida, não exatamente com a vitalidade do âmbito público e isto é visto agora como o pré-requisito para ser capaz de bem servir à comunidade. De acordo com Volk (2015a, p.89), a ideia de *nação* em Rousseau “significa uma comunidade que visa criar sua identidade e solidariedade por meio do patriotismo do coração [de maneira que] a rebelião apaixonada de cada indivíduo contra seus interesses forme a base para implementar a vontade geral da nação como a ‘suprema direção’”. Isso, por sua vez, criaria uma disposição emocional que faz com que o indivíduo aja conforme a essa vontade nacional. De acordo com Rousseau, por conseguinte, na leitura arendtiana, o cidadão virtuoso da nação é aquele que se aliena totalmente e recusa seus próprios interesses em benefício da vontade geral soberana. Para a autora, tal movimento forma o núcleo do conceito rousseauiano de nação e resulta de uma *interiorização da política*, já que é a partir de uma batalha do coração de cada um visando submeter a sua própria vontade à vontade geral que o cidadão ganha seu lugar no corpo político soberano. Na visão rouseauniana, portanto, o cidadão virtuoso da nação é aquele que se aliena totalmente e recusa seus próprios interesses em benefício da vontade geral e nisso consiste a alegação de homogeneidade. Acerca disso, sintetiza Arendt,

para participar do corpo político da nação, cada cidadão deve erguer-se e permanecer em constante rebelião contra si mesmo e seus próprios interesses. A compaixão com os outros, que afinal de contas certamente contradiz os interesses próprios de alguém, é o humor emocional, por assim dizer, em que esta rebelião contra si mesmo e a submissão à vontade geral pode ser realizada de uma maneira mais natural e simples (SR p.112).

⁵² Para uma análise detalhada do conceito de compaixão em Rousseau ver Clifford Orwin: *Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade*, 1998.

A partir dessas considerações teóricas, Arendt destaca algumas implicações que considera extremamente perniciosas para a política, das quais cumpre ressaltar pelo menos três. A primeira delas, diz respeito ao caráter antiplural do pensamento político rousseauiano, dado que a *vontade geral soberana* se forma não como um acordo entre diferentes senão a pesar *de* ou *contra* essas diferenças. O primado da unidade e da unanimidade procede da invalidação e supressão da pluralidade, “cujo princípio” para Arendt, nota Tassin (2007, p.08), “repousa em uma singularização dos atores e dos falantes dentro do espaço público das aparições (ações) e deliberações”. Rousseau foi enfático ao afirmar que a *vontade geral* é possível unicamente entre homens cuja unidade não é ameaçada por qualquer fonte séria de diversidade, eles não devem formar grupos ou facções para que esses grupos não desenvolvam interesses hostis àqueles partilhados pelos cidadãos como um todo. Como ele colocou, “tudo o que rompe a unidade social nada vale” (ROUSSEAU, 2011, p.193).

De acordo com Forti (2006, p.60), o que Arendt percebe em Rousseau é um “desprezo à multiplicidade”, um “monismo político” que incita “os homens a se envolverem em uma batalha mortal contra tudo aquilo que ao *Uno* não se deixa reduzir”. Segundo ela, Arendt teria visto no genebrino “um hiperpolitismo que busca redimir o particular e a individualização no Geral”, de modo que a alienação total “constrange a identificação total com o corpo político, no qual se anulam as diferenças e distinções” (Ibidem, p164). Para levar isso a cabo, observa Arendt, Rousseau equalizou “vontade” e “interesse”, afim de conceber a pluralidade de pontos de vista e de opiniões meramente em termos de interesses particulares egoístas que são, obviamente, opostos ao bem comum e que, por sua vez, devem ser eliminados (SR, p.115). Ele reduziu a pluralidade a uma soma numérica de vontades particulares que permanecem justapostas sem fundirem-se em uma única e superior vontade, como é a *vontade geral*, uma entidade moral.

O resultado, segundo Arendt, é a abolição sistemática do *outro* que é tratado como *inimigo potencial*. A própria lógica da alienação e da virtude da compaixão se dá por meio de um mecanismo de inclusão/exclusão, unicamente aqueles que podem demonstrar a mesma pureza de coração e seu patriotismo, aqueles que são *homogêneos* em relação à vida interior da alma, pertencem à cidadania. Não é difícil perceber aqui as lentes schmittianas com as quais Arendt enxerga a relação amigo-inimigo em Rousseau. Segundo Volk (2015a, p.87), na visão arendtiana, “isso implica a exclusão de todos

aqueles que não se ajustam à imagem demandada. A natureza da imagem é acompanhada pela sua absolutidade”. Tudo que pode irromper ou questionar tal unidade nacional deve ser removido. Da perspectiva arendtiana, assinala Forti (2006, p.165), a soberania de Rousseau “cimenta os muitos em um, de modo tal que ninguém seja mais distinguível um do outro”. Sua exigência de “unanimidade silencia toda minoria e elimina qualquer divergência ou dissenso”.

Para Forti, a vontade geral demonstra, portanto, “ser antes de tudo, vontade de unidade: luta obstinada contra a pluralidade” (2006, p.165). Com efeito, segundo Arendt, a *vontade geral*, aferida a partir da virtude da compaixão e da piedade, traz o germe da suspeita, do combate da vontade individual e da perseguição dos dissidentes. Ela é inimiga, conforme Kalyvas (2008, p.212), “das diferentes posições e variedades de perspectivas que constituem o próprio tecido do âmbito público político”. O problema de identificar povo com nação é que esta última oblitera a liberdade política e a pluralidade real do povo por meio da homogeneidade que pode ser imposta discricionária e mesmo violentamente. Haja vista que, para Rousseau, o requisito de submissão à vontade geral está conectado a seu conteúdo moral imanente, a vontade geral é sempre “correta” e “boa” e, portanto, sua obrigatoriedade pode ser imposta. Nas termos de Rousseau (2011, p.69), “quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo [político], o que significa que *será forçado a ser livre*”.

Em segundo lugar, Arendt aponta para o caráter anti-discursivo e monológico inerente, em sua visão, às noções rousseauianas de *vontade geral*, *nação* e *soberania popular*. O núcleo da crítica arendtiana, aqui, gira em torno da distinção do genebrino entre a “vontade de todos” e a “vontade geral” ou, mais especificamente, na substituição da noção de *consentimento* pela noção de *vontade* em si. Segundo Arendt,

a própria palavra "consentimento", com suas conotações de escolha deliberada e ponderação de opiniões, foi substituída pela palavra "vontade", que exclui em essência qualquer processo de troca de opiniões e um ulterior acordo entre elas. A vontade, para funcionar, de fato precisa ser una e indivisível, "uma vontade dividida seria inconcebível"; não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões (SR, p.112-113).

Na perspectiva de nossa autora, Rousseau opera uma espécie de *internalização e subjetivização da política*. Para ela, a vontade não passa de um “estado subjetivo e efêmero da mente” (SR, p.207), pertence à vida interior e íntima do sujeito. A vontade é

imperativa, não há espaço para resistência e debate. Não pode ser intercambiada ou mediada, por isso não é possível estabelecer um consenso entre vontades divergentes. Conforme aponta Volk (2015, p.89), a vontade pode, de fato, operar “unicamente se permanecer inquebrantável e indivisível em si mesma, nenhuma discussão posterior é possível entre duas de tais instâncias extremas carregadas emocionalmente”. Sendo assim, quando há um impasse, uma vontade deve se impor sobre as outras para gerar ação, já que é da natureza da vontade representar uma alma dividida em duas e em constante conflito, nesse caso um conflito entre a vontade particular e a vontade geral que habitam um mesmo indivíduo (QL, p.205). Logo, a formação da vontade geral é muito mais uma questão de autodomínio e autoconstrangimento do que de um debate público-deliberativo entre opiniões de uma pluralidade de atores políticos, portanto, é antipolítica. É nesse sentido que Arendt afirma que o *Contrato social* é antes de qualquer outra coisa “um contrato entre eu, como ser particular com interesses particulares e uma vontade particular, e eu mesmo, como ser geral, que pensa no interesse comum, motivado pela vontade geral” (FMM, p. 023488).

Conforme Tassin (2007, p.05), a vontade geral na visão de Arendt “substitui a instituição das relações plurais com os outros no espaço público pela instauração de um domínio do Eu na cidadela interior, [de modo que] interdita a opinião assim como sua indivisibilidade interdita a pluralidade” na busca pela coincidência interna da vontade consigo mesma. Com efeito, a forma de estabelecer a identidade, homogeneidade e solidariedade demandadas pela ideia de nação una e indivisível e o mecanismo por meio do qual o homem acede ao cidadão e ganha seu lugar no corpo político soberano, prescinde da participação e dos processos discursivos-democráticos, pois que significa antes “um ato subjetivo e solipsista de identificar a própria vontade com aquela do público em geral” (VOLK, 2015a, p.68). O que a vontade geral necessita, portanto é muito mais os “apelos à paixão, ao coração, à alma e especialmente à alma dilacerada, a *âme déchirée* de Rousseau” (SR, p.117), que é despertada pela piedade e pela virtude da compaixão. Claramente, Arendt baseia-se aqui na asserção de Rousseau, segundo a qual “em um Estado ideal os cidadãos não têm comunicação uns com os outros”. Pois, afim de evitar que se organizem facções, “cada cidadão deve pensar somente seus próprios pensamentos” (QL, p.212). Desse modo, observa Amiel (2003, p.70), interdita-se a liberdade política fundada na pluralidade e “retira-se a própria possibilidade da formação de opinião que é reconduzida ao próprio âmago do indivíduo”. Mas, um Estado, comenta

Arendt, “onde cada homem pensa unicamente seus próprios pensamento é por definição uma tirania” (QL, p.212).

Uma terceira e última implicação antipolítica que Arendt extrai do pensamento de Rousseau é a inerente instabilidade e arbitrariedade da sua concepção de soberania nacional. Segundo a autora, a unidade requerida pela *vontade geral* “não deve ser confundida com a estabilidade” do Estado, das leis e das instituições. Rousseau, ela continua, “tomou sua metáfora de uma vontade geral suficientemente a sério para conceber a 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). Arendt relaciona esse aspecto do caráter intrinsecamente arbitrário da soberania à lógica da *raison d'état* que lhe acompanha, uma vez que o próprio Rousseau reconhece que “é absurdo para a vontade obrigar-se para o futuro” (SR, p.113)⁵³. Como observa Amiel, Arendt tinha em mente aqui a alegação de Rousseau, segundo a qual a soberania da vontade geral “é livre, dado que não está sujeita a nenhuma espécie de compromisso. Cada ato de soberania, bem como cada instante da sua duração, é absoluto, independente do que o precede, e nunca o soberano age porque quis, mas sim porque quer” (AMIEL, 2003, p.71). De acordo com Forti, Rousseau buscava uma unanimidade tão compacta, privada de interstícios, “de modo que a vontade geral pudesse agir, sem restrições e obstáculos, imperturbada no tempo”. Com efeito, a soberania da *volonté générale* é externa e antitética à estabilidade constitucional, mantendo “um arbítrio absoluto nos confrontos com a lei: em cada momento pode revoga-la ou mudá-la” (FORTI, 2006, p.165). É nessa esteira que Arendt afirmava que “a vontade geral de Rousseau ainda é essa Vontade divina, à qual basta querer para criar uma lei” (SR, p.237)⁵⁴.

A vontade nacional é soberana, precisamente, por não estar submetida e constringida pelos limites das leis, normas e instituições podendo, portanto, mudar de direção quando quiser. Segue-se disso, para Arendt, que nenhuma Constituição estável e

⁵³ Nas palavras do Genebrino, “a deliberação pública [...] não pode obrigar o soberano consigo mesmo, e, por conseguinte, é contra a natureza do corpo político o soberano se impor uma lei que não possa infringir” (Rousseau, 2011, p.68). Em outra passagem, afirma Rousseau, “o soberano pode muito bem dizer: ‘Quero agora o que quer certo homem ou pelo menos o que ele diz querer’. Mas ele não pode dizer: ‘O que esse homem quiser amanhã, eu também quereirei’, porque é absurdo que a vontade se dê grilhões para o futuro e porque não depende de nenhuma vontade consentir em nada que seja contrário ao bem do ser que quer” (Rousseau, 2011, p.77-78).

⁵⁴ Segundo Rousseau, “a potência soberana não tem nenhuma necessidade de garantia em relação a seus súditos, porque é impossível que o corpo queira prejudicar todos os seus membros. O soberano, pelo simples fato de ser, é sempre tudo o que deve ser” (Rousseau, 2011, p.69).

livre é possível, pois a vontade e os contratos são incompatíveis por definição, já que um contrato é um conjunto de restrições em confronto com a vontade onipotente, cambiante e autossuficiente. Indivisibilidade, sujeição, homogeneidade e ilimitabilidade dominam o vocabulário da teoria da soberania rousseauiana que confunde, segundo Arendt, poder e liberdade com domínio e coerção do não-idêntico. A partir destas considerações teóricas, ela conclui:

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos -, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania de todos os demais. [...] A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma 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 homem, mas são *os homens* [no plural] 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 (QL, p.212-213).

2.2 Os Jacobinos e a Revolução Francesa: a falha constitucional e a derrocada ao terror

Como já mencionamos, no entanto, não é a exegese da obra de Rousseau o que interessa a Arendt e aos nossos propósitos aqui, mas antes uma apropriação peculiar de suas ideias nos termos que procuramos descrever acima por parte dos revolucionários franceses do século XVIII, em particular pelos Jacobinos (liderados por Robespierre e Saint-Just), mas também por Emmanuel Sieyès. São, portanto, as consequências políticas dessa recepção, que Arendt vinculou fortemente com a falha dos revolucionários em estabelecer uma Constituição livre, igualitária e duradoura, que iremos analisar na presente seção do capítulo. Arendt estava preocupada, sobretudo, em compreender como a vontade geral, juntamente com o ideal de soberania popular, tornou-se o núcleo da ideia de nação nesse contexto, assumindo um papel de proeminência no curso do acontecimentos da Revolução Francesa, bem como em esclarecer quais foram os

principais impactos que esses fatores tiveram no que concerne ao declínio da empresa revolucionária no Terror.

Segundo Arendt, conforme já aludimos, Rousseau é o teórico e pai espiritual da Revolução Francesa, na qual as suas ideias teriam desempenhado um papel fundamental. A Revolução Francesa marca o nascimento da nação, investida de uma vontade geral, como um fato político central e como fonte legitimadora da lei e dos corpos políticos modernos. Para a pensadora alemã, o que tornava a teoria rouseauniana tão conveniente para os homens da Revolução Francesa, que viram ruir a unidade do corpo político da nação diante da destituição da monarquia, era o fato de ele ter “aparentemente encontrado um meio muito engenhoso de colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa: a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (SR, p.114). Além disso, na visão da autora, a ideia de Rousseau de uma vontade geral unânime se torna uma realidade histórica pela primeira vez e experimenta a expressão concreta de seu conteúdo. Isso fica particularmente evidente com a subida dos Jacobinos ao poder, liderados por Robespierre e Saint-Just, e a iniciativa destes em equalizar a vontade geral com a questão social no curso da revolução (SR, p.93). Como asseverou Robespierre: “tudo que é necessário para manter a vida deve ser um bem comum” (SR, p.94), ou ainda, quando ele ironiza: “A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social” (SR, p.89). Conforme assinala Volk (2015a, p.82), de acordo com Arendt, “o interesse das massas miseráveis avançou durante o curso da Revolução para se tornar o ‘portador da *volonté générale*’ e fornecer a investidura de uma vontade geral nacional pela primeira vez na história”.

Conforme Arendt, os Jacobinos haviam percebido, astuciosamente, que a libertação da tirania advinda com a derrubada do antigo regime havia feito pouco para liberar os homens do jugo da necessidade e da miséria abjeta que afligia a grande maioria da população francesa no período. Vendo que a sociedade ameaçava irromper sob os interesses conflitantes, por um lado, e a pobreza debilitante, por outro, só precisaram identificar a nação com os padecimentos da maioria e converter isso no objetivo primeiro da revolução. Assim, para os Jacobinos, “a primeira especificação da *volonté générale*, na visão arendtiana, é implementar o bem-estar nacional” (VOLK, 2015a, p.68). Dentro desse contexto histórico, Arendt pensa que o pensamento de Rousseau sobre a vontade geral irá atingir um grau de fundação empírica em que a multiplicidade efetiva de

interesses dos atores políticos é reduzida a suas necessidades puramente biológicas, onde cada um evidentemente se assemelha aos outros em sua fome (SR, p.93). O discurso da vontade unânime, de fato, tem agora uma referência real: a existência cotidiana de uma certa camada da população, cujas circunstâncias sociais comuns de absoluta destituição legitimam o discurso das massas miseráveis como uma unidade homogênea, o que parecia confirmar a identificação desta com a nação. Sobre isso, esclarece a autora:

Os *malheureux* que a Revolução Francesa havia tirado das trevas da miséria formavam uma multidão apenas em sentido numérico. A imagem de Rousseau quanto à “multidão unida num só corpo” e movida por uma só vontade era uma descrição exata do que realmente eram eles, pois o que os movia era a busca de pão, e o grito pelo pão sempre será uníssono. Na medida em que todos nós precisamos de pão, de fato somos iguais e podemos nos unir num corpo só. Não é de maneira nenhuma um mero equívoco teórico que o conceito francês de *le peuple* trouxesse desde o começo a conotação de um monstro de muitas cabeças, uma massa que se move como um só corpo e age como que possuída por uma só vontade; e, se essa noção se difundiu pelos quatro cantos da Terra, não foi por causa de nenhuma influência teórica abstrata, mas devido à sua óbvia plausibilidade em condições de miséria extrema. *O problema político sempre presente na miséria do povo é que a multiplicidade pode realmente assumir a aparência de unidade* (SR, p.133, grifo nosso).

O ponto, sublinha nossa autora, era o de que as elites revolucionárias vinham de círculos sociais distintos do das classes que alegavam representar (SR, p.110). Isso gerava a tarefa de convencer as massas e o restante da sociedade que a questão social havia sido estabelecida por todos como o interesse nacional mais alto e como a ‘suprema direção’ das ações revolucionárias. A resposta para essa questão, como os Jacobinos haviam aprendido com Rousseau, era o discurso da virtude da compaixão e da piedade por meio da alienação total dos interesses particulares. O estabelecimento de uma vontade geral, formada de acordo com os interesses das massas miseráveis, era possível unicamente se o resto da sociedade pudesse ser convencida a renunciar seus próprios interesses em prol da vontade da nação. Em outras palavras, “era necessário um esforço especial dos representantes, um esforço de solidarização, que Robespierre chamou de virtude” (SR, p.111). Isso significava “pensar no bem-estar do povo, identificar a vontade própria com a vontade do povo”. Como dizia Robespierre: “é preciso uma vontade una” (SR, p.111). Robespierre diz bem, “a virtude é natural ao povo mas o magistrado é obrigado a imolar o seu interesse ao interesse do povo” (ROBESPIERRE apud AMIEL, 2003, p.43). É nessa esteira que Arendt se refere ao conceito francês de povo:

A própria definição do termo nasceu da compaixão e passou a ser sinônimo de desgraça e infelicidade – *le peuple, les malheureux m'applaudissent* [o povo, os desgraçados me aplaudem], como gostava de dizer Robespierre; *Le peuple toujours malheureux* [o povo sempre desgraçado], como disse o próprio Sieyès, uma das figuras mais sóbrias e menos sentimentais da revolução. Com isso, a legitimidade pessoal dos que representavam o povo e acreditavam que todo poder legítimo deve derivar do povo só podia residir em *ce zèle compatissant* [esse zelo compassivo], naquele "impulso imperioso que nos atrai para *les hommes failbes*", em suma, na capacidade de sofrer com a imensa classe dos pobres", acompanhada pela vontade de elevar a compaixão à mais alta paixão política e à virtude política suprema (SR, p.111-112).

Cabe sublinhar que é aqui, na visão arendtiana, que as ideias de Rousseau desempenham um papel crucial e preponderante nas experiências e mentes dos revolucionários franceses. Para ela, não havia dúvida que, na visão de Robespierre, “a única força que poderia e deveria unir as diferentes classes da sociedade numa só nação era a compaixão dos que não sofriam por aqueles que eram *malheureux*, das classes superiores pelo povo simples” (SR, p.117). Desse modo, com a revolução, a exibição pública da compaixão torna-se “a virtude cardeal da política” (SR, p.117). Unicamente aqueles comovidos apaixonadamente por beneficiar as massas miseráveis, cuja questão social tornara-se portadora da vontade geral, parecem verdadeiramente buscar solidariedade para com a nação. A respeito disso, comenta a pensadora alemã, “se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública com o vigor de sua grandiloquência revolucionária” (SR, p.119)⁵⁵. E, complementa,

a magia da compaixão consistia em abrir o coração do sofredor aos sofrimentos alheios, estabelecendo e confirmando assim o laço "natural" entre os homens, que apenas os ricos tinham perdido. Onde a paixão, a capacidade de sofrer, e a compaixão, a capacidade de sofrer com os outros, terminavam, aí começava o vício. O egoísmo era uma espécie de depravação "natural" (SR, p.118-119).

Nos interessa destacar, nesse contexto, o desastroso papel que, segundo Arendt, essas ideias roussaunianas, reapropriadas pelos Jacobinos, viriam a desempenhar no curso da Revolução Francesa, principalmente no tocante à falha em estabelecer uma

⁵⁵ Segundo Bignotto, foi, sobretudo, o Jacobino Billaud-Varenne que, ao assumir o Comitê de Salvação Pública, introduziu a questão social como um dos motes da Revolução (2010, p.336). Também Sanit-Just propõe que “os combates [sejam] guiados pela oposição entre a virtude, apanágio do povo e da natureza, e a perfídia da tirania” (Ibidem, p.305). Mas é Robespierre quem afirma que “o socorro indispensável àqueles a quem falta o necessário é um dívida daqueles que possuem o supérfluo”, haja vista ser uma verdade eterna “que o povo é bom, e que seus delegados são corruptíveis; que é na virtude e na soberania do povo que é preciso buscar uma defesa contra os vícios e o despotismo do governo” (Ibidem, p.353).

Constituição livre, estável, igualitária e duradora para a liberdade política dos cidadãos em sua pluralidade constitutiva. Ocorre que, da perspectiva arendtiana, “a queda da monarquia não alterou a relação entre governantes e governados”, isto é, não reparou o fosso existente entre eles (SR, p.110). Se o povo e seus representantes haviam agido conjuntamente, em par de igualdade, para derrubar a tirania do antigo regime e estabelecer a autonomia política, ainda agiam em nome de um interesse comum. Isso agora havia mudado abruptamente. Na liberação da miséria e na resolução da questão social, observa Arendt, “os homens da revolução e o povo por eles representado já não estavam unidos por laços objetivos numa causa comum” (SR, p.111).

Os governos revolucionários, ela afirma, não se diferenciavam de seus predecessores com sua estrutura hierárquica, “não eram do povo nem pelo povo, mas na melhor das hipóteses *para o povo*, e na pior delas uma usurpação do poder soberano por obra de representantes automeados, que haviam se colocado em absoluta independência diante da nação” (SR, p.110). Como ressaltou Volk, a crítica de Arendt, nesse contexto da Revolução Francesa, é antes de tudo, uma crítica “da maneira pela qual os processos de formação de poder foram organizados na França sob o governo Jacobino no curso da emergência da questão social” (2015a, p.67), que sobrepuja a ideia, tão cara a nossa autora, do “agir uns com os outros em instituições democráticas-discursivas” (Ibidem). As consequências, como ela ressaltou, foram a radical centralização do poder e das instituições sob o governo revolucionário, bem como o fato de que “em todas as negociações que determinaram o futuro da França, a Assembleia [Constituinte] não teve nenhuma coparticipação” popular, o poder passou do povo para seus líderes, “para os homens que manobravam as massas” (SR, p.151). A esse respeito, esclarece Bignotto,

Para o jacobino, enquanto princípio e depositário da vontade geral, o povo é o elemento que garante a legitimidade de todos os processos políticos. Mas essa função não implica passar da generalidade do princípio para a particularidade das formas de atuação. Servindo-se de argumentos próximos daqueles usados por Rousseau para explicar a diferença entre a vontade geral e a vontade da maioria, Robespierre recusa a proposta de ouvir o povo por meio de suas representações de base. Ao contrário, ele abre a brecha para uma representação por meio de atores que compreendam profundamente o sentido da virtude e ajam em conformidade com ela, mas que não se deixem levar pelos procedimentos, que pretendam fazer falar o povo consultando-o em sua particularidade. Lá onde em Rousseau havia uma dúvida profunda sobre a possibilidade de uma democracia direta, Robespierre cria a figura extraordinária do representante direto dos princípios da República. Essa figura extraordinária terá um papel central nos

acontecimentos que irão marcar para sempre a vida política francesa erigindo o Terror como forma de governo nos anos que se seguirão a morte do monarca (BIGNOTTO, 2010, p.310-311).

O que adquire uma plausibilidade inesperada na prática na Revolução Francesa, para a pensadora alemã, é a *internalização da política* de Rousseau e o seu *patriotismo do coração* que visa substituir o “consentimento [...], com suas conotações de escolha deliberada e ponderação de opiniões”, pela ideia de “vontade geral”, que deve ser indivisível e, diferentemente do debate, “exclui em essência qualquer processo de troca de opiniões e um ulterior acordo entre elas” (SR, p.113). De acordo com Arendt, os homens da Revolução Francesa aspiraram a uma unidade política substancial e pré-discursiva que não podia ser definida pelos meios públicos, deliberativos e democráticos, mas que derivava sua legitimação de uma esfera pré-política, tal como o são as noções de *nação* e de *vontade geral*. Desse modo, a virtude política aparecia como “o apanágio daqueles que sabiam escutar as demandas desse ente abstrato: o Povo” (BIGNOTTO, 2011, p.47), isto é, aqueles que, por meio da compaixão e da piedade, identificavam a sua vontade particular com aquela da nação e se solidarizavam com esta última, o que viria a justificar suas ações e decisões ulteriores como uma espécie de lei moral superior. “A *piedade* dos revolucionários era o sentimento por meio do qual se viam unidos ao povo e podiam, em todo o direito, atuar em seu nome”, conforme assinala Smola (2010, p.58). O grande problema dessa concepção política, sublinha Arendt, era o de que ela suprime “a pluralidade empírica e real de um povo ou de uma sociedade” e enxerga a multidão concreta “como um único corpo sobrenatural, movido por uma ‘vontade geral’ irresistível e sobre-humana” (SR, p.93). Alinhado a isso, ela acrescenta,

a principal qualidade dessa vontade popular como *volonté générale* era a unanimidade, e, quando Robespierre se referia constantemente à “opinião pública”, entendia por ela a unanimidade da vontade geral; não pensava numa opinião com a concordância pública da maioria (SR, p.113).

Da perspectiva arendtiana, o que ocorre com a subida dos Jacobinos ao poder, que se seguiu ao fracasso dos girondinos em estabelecer uma Constituição, é uma guinada das preocupações com a “república” para a defesa do “povo” e, mais especificamente, de seu bem-estar social (SR, p.113). Isso configuraria uma passagem da preocupação com “as formas de governo”, que viriam assegurar um espaço público estável e permanente para o exercício da *liberdade* e da participação políticas, para a *liberação* da nação do jugo das necessidades materiais (SR, p.130). Ilustrativo disso é o dito de Robespierre: "Sob a nova

Constituição, as leis devem ser promulgadas 'em nome do povo francês', e não da 'república francesa'" (SR, p.112).

Para a autora, nesse momento, os Jacobinos, e especialmente Robespierre, estavam a sujeitar “a sua ditadura em nome da instauração da liberdade aos ‘direitos dos sans-culottes’, que eram ‘roupa, alimento e reprodução da espécie’”. Com efeito, “a liberdade teve de se render à necessidade, à premência do processo vital em si e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta” (SR, p.94). Em outras palavras, quando a questão social, enquanto portadora da *vontade geral*, se tornou o principal tema dos debates públicos na França a questão de como estabelecer a liberdade foi preterida em prol da satisfação das necessidades de sobrevivência e a ação foi abandonada em favor da administração e da centralização do poder⁵⁶. Segundo Arendt, este teria sido “o ponto de inflexão da revolução” (SR, p.130, grifo nosso) e marcaria o desvio das reivindicações genuinamente políticas para a deriva ao Terror que condenou a revolução à ruína e resultou na completa supressão dos espaços democráticos-discursivos de ação concertada e poder popular⁵⁷.

A questão, para Arendt, era a de que quando o objetivo principal da revolução deixou de ser a liberdade e se tornou a necessidade, as ações de fundação se desvincularam da ordenação de leis e instituições da liberdade e se sentiram justificadas à execução de atos extraordinários e de exceção. Nessa esteira, explica a autora, “a passagem da república para o povo significava que a unidade duradoura do futuro corpo político tinha sua garantia não nas instituições mundanas que este povo compartilhava, e sim na vontade do próprio povo” (SR, p.113). Conforme observa Bignotto, o recurso constante de Robespierre à “vontade do povo”, que para ele coincidia com “a vontade

⁵⁶ Cf. Rubiano (2016, p.96).

⁵⁷ Não entraremos aqui na querela acerca dos duros ataques que Arendt enfrenta devido ao seu tratamento da questão social, os quais, a nosso ver, não são sem razão. Nos interessa aqui unicamente o fato de que, eventualmente, a questão social tornou-se o conteúdo da vontade soberana e nisto consiste seus efeitos prejudiciais em relação a fundação constitucional e institucional da liberdade e da igualdade, ver sobre isso Volk (2015a, p.50). Assim, concordamos com Kalyvas para quem os intérpretes demasiadamente preocupados com “os efeitos corrosivos do social” na crítica de Arendt à Revolução Francesa, deixaram de lado a análise dos efeitos perniciosos do ideal de soberania nacional (2008, p.190). Julgamos acertado também a interpretação de Rubiano: “Em nossa interpretação, Arendt indica que foram as concepções políticas que levaram os revolucionários franceses a não estabelecer marcos confiáveis para a vida política e a favorecer a centralização das decisões e o recurso à violência. [São] as concepções de vontade geral, nação, soberania e fundação que balizaram a forma de abordar a questão social publicamente (2016, p. 160). Para uma crítica à Arendt sobre a questão social ver Benhabib (2000, p.138) e Hanna Pitkin (1998). Para uma justificativa da interpretação de Arendt do social ver Aguiar: *A questão social em Hannah Arendt*, 2004.

geral”, parecia “desobrigar os revolucionários a procurar um assento institucional para suas ações”, movimento esse que “destruiu qualquer possibilidade de que o processo revolucionário pudesse se estabilizar por meio de uma Constituição escrita” (BIGNOTTO, 2011, p.48). Acontece que, para Arendt, as questões sociais, dado a sua urgência e premência inelutáveis, legítimas em si mesmas, sempre exigem respostas imediatas e decisões instantâneas que não se conformam com a lógica política dos longos processos imparciais de amplo debate e deliberação no espaço público democrático. Daí os revolucionários negligenciarem a ação conjunta e recorrerem a medidas diretas, as quais não estavam limitadas por leis e procedimentos ordinários, mas que eram afeitas a meios violentos e de exceção. Mesmo porque, todas as ações que eram compatíveis com a suposta soberana vontade política do povo apareciam como legítimas. Para Arendt, portanto, foi, em grande medida, “a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o Terror e condenou a revolução à ruína” (SR, p.94) e, assim, “junto com as instituições e constituições que são ‘a alma da república’ (Saint-Just), perderam a própria revolução” (SR, p.89). Em suma,

historicamente, foi neste ponto que a revolução se desintegrou em guerra, guerra civil no interior e guerras estrangeiras no exterior, e com ela o poder do povo, recém-conquistado, mas nunca devidamente constituído, se esfacelou num caos de violência. Se a questão da nova forma de governo ia ser decidida no campo de batalha, então o que decidiria o jogo seria a violência, e não o poder. Se a libertação da pobreza e a felicidade do povo eram os verdadeiros e únicos objetivos da revolução, então a tirada jocosa e blasfema de Saint-Just "Nada se assemelha tanto à virtude quanto um grande crime" não passava de um comentário trivial, pois o que de fato se seguia era que tudo devia ser "permitido aos que atuam na direção revolucionária" (SR p.131).

Estreitamente alinhado a isso, outro fator que teria contribuído para a “transformação da ditadura de Robespierre no Reinado do Terror” (SR, p.140) e, por sua vez, para a falha no estabelecimento de um espaço público livre e plural, julga a pensadora alemã, foi o papel crucial que a guerra à hipocrisia e a busca incessante aos ‘inimigos da nação’ desempenharam na revolução em sua fase final, fator esse que se seguia da promoção da compaixão (e da piedade) à virtude cardinal e suprema dos atores políticos. Para a autora, a virtude da compaixão, que Robespierre teria pego de empréstimo de Rousseau, teve um papel crucial para produzir a *vontade geral* unânime e indivisível, pois que tinha o efeito de reduzir a pluralidade efetiva das opiniões e interesses particulares a uma massa homogênea: a *nação*. Isso porque, ao contrário da razão, a paixão da compaixão como mote para a formação da *vólonte générale*, não possui “nenhuma noção

do geral e nenhuma capacidade de generalização”. E quando Robespierre havia sido atraído pelos *les hommes faibles*, ele “havia despessoalizado os sofredores, reunindo-os indiscriminadamente num agregado, o povo *toujours malheureux*, as massas sofredoras” (SR, p.123). Ao conceber o povo como uma massa homogênea de miseráveis despessoalizados e não como uma pluralidade de agentes políticos, os Jacobinos “perderam a capacidade de estabelecer e estreitar relações com as pessoas em sua singularidade”, ao mesmo tempo em que “se tornaram insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular” (SR, p129). Esse efeito de despessoalização, no nosso entendimento, parece ser inerente à própria ideia de *vontade geral* e de *nação* enquanto tal e, portanto, não se resume ao conteúdo da questão social, dado o caráter abstrato e pré-político destas noções na visão da autora⁵⁸.

Além disso, Arendt aponta para a inerente mudez e incapacidade de argumentação da compaixão, ou mais precisamente, “a sua falta de capacidade (ou de disposição) para qualquer espécie de discurso predicativo, em que alguém fala a alguém sobre alguma coisa que é de interesse para ambos, porque é *inter-esse*, algo entre ambos” (SR, p.105). Assim como a bondade, portanto, na visão arendtiana, a compaixão destrói o espaço público das inter-relações ao abolir a distância entre os homens, “o espaço mundano onde se situam os assuntos políticos” (SR, p.105). Dado a sua essência antidiscursiva e antidemocrática, ela não tem pertinência nem importância em termos políticos. Conforme notou Smola (2010, p.58), “a compaixão só pode ‘falar’ ou ‘atuar’ *em nome do povo*, que é despojado destas capacidades e do espaço onde estas ações se desenvolvem”. Se o patriotismo é uma virtude do coração, como quer Robespierre e os Jacobinos, então o altruísmo e a renúncia que a *vontade geral* demandam para estabelecer solidariedade e identidade é totalmente carente de comunicação e prescinde da ação e do discurso conjuntos, logo são anti-políticos ou pré-políticos e avessos à liberdade compreendida como participação ativa e plural dos cidadãos em praça pública. Como afirma Arendt: o “interesse discursivo e argumentativo no mundo é inteiramente alheio a compaixão, que se dirige exclusivamente e com intensidade apaixonada ao próprio sofredor” (SR, p.105). Daí ela asseverar, usando as palavras de Melville, que “a compaixão”, e poderíamos

⁵⁸ Acompanhamos aqui a máxima de Volk (2015a, p.68), segundo a qual, “naturalmente, a substância de uma vontade nacional está fada a mudar sobre o curso do tempo e aparecer no palco do mundo em costumes sempre mutáveis. Mas o que permanece o mesmo em todas essas aparências, de acordo com Arendt, é a maneira na qual os interesses nacionais são apresentados para o efeito das massas”.

acrescentar, a *vontade geral*, “é incapaz de estabelecer "instituições duradouras” (SRp.105).

Para Arendt, é precisamente essa incapacidade para o discurso público e seu efeito despersonalizante que tornam o sentimento da compaixão e a virtude da piedade *ilimitados* e tão afeitos à violência. A compaixão enquanto cimento e fundamento da *volonté générale*, ela escreve, “fala apenas na medida em que tem de responder diretamente aos meros sons e gestos de expressão por meio dos quais o sofrimento se faz audível e visível no mundo” (SR, p.125). Com efeito, a vontade soberana da nação é avessa aos “longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política” (SR, p.105). Desse modo, quando a compaixão adentra na esfera pública demanda sempre “uma ação rápida e direta, ou seja, [uma] ação por meio da violência” (SR p.105).

Tomada como fonte última da virtude, a compaixão (como verdadeira expressão da vontade da nação) mostrou, na fase jacobina da Revolução Francesa, que possui um potencial para a crueldade maior do que se podia imaginar, na medida em que cria a ideia de que é aceitável sacrificar alguns em nome do sofrimento de muitos e de que “*tudo é permitido*” em benefício do todo, ou ainda, que é possível passar por cima das leis e de pessoas particulares em favor de um suposto bem maior (SR, p.131). Não é difícil ouvir aqui os ecos da frase de Delos, a qual nos referimos anteriormente nos escritos de Arendt, a saber, a de que *a nação conquistou o estado e a lei*. Assim, encontramos em algumas frases contidas a esmo nas petições das seções da Comuna de Paris à Convenção Nacional: “Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!” ou então “Assim, o cirurgião inteligente e prestimoso com seu bisturi cruel e benevolente amputa o membro gangrenado para salvar o corpo do enfermo” (SR, p.128). Tais frases, na avaliação arendtiana, demonstram que a virtude da compaixão (e da piedade), núcleo da noção de *vontade geral*, possui uma “racionalização crua” e sua ilimitabilidade fez com que os revolucionários não tivessem “o menor escrúpulo em sacrificar seus ‘princípios’ à causa da revolução enquanto tal” (SR, p.129). Acerca disso, comenta a pensadora alemã:

Em termos políticos, pode-se dizer que o mal da virtude de Robespierre consistia em não aceitar nenhum limite. A virtude de Robespierre, inspirada na piedade, desde o começo de seu governo pisoteou a justiça e atropelou as leis. Comparada aos imensos sofrimentos da imensa maioria do povo, a imparcialidade da justiça e da lei, a aplicação das mesmas regras aos que dormiam em palácios e aos que dormiam sob as pontes de Paris, parecia uma farsa. Visto que a revolução tinha aberto

os portões da esfera política aos pobres, essa esfera se tornara realmente "social". A necessidade popular era violenta e, por assim dizer, pré-política; era como se apenas a violência tivesse a força e a rapidez suficientes para socorrer o povo (SR, p.130).

De acordo com Arendt, o caráter ilimitado e transmundo do *patriotismo do coração* e do *purismo moral* exigidos por Robespierre e seus séquitos daqueles que verdadeiramente encarnavam a *vontade geral da nação*, acabou por conduzir a uma declarada “caça aos hipócritas” (SR, p.137), o que contribuiu sobremaneira para levar a revolução à violência e ao terror desenfreados e se desviar da sua tarefa de fundar um espaço constitucional para a liberdade. Isso “fez com que [os revolucionários] depois de igualarem a virtude às qualidades do coração, vissem intrigas, calúnias e traições por todas as partes” (SR, p.136). Por natureza, nos diz Arendt, sentimentos, motivos e vivências do coração nos são inacessíveis, ocultos e obscuros, incompatíveis com a luz do público. Portanto, é impossível a alguém demonstrar publicamente que suas intenções são guiadas pela compaixão ou pela vontade geral. Com efeito, o “fatídico espírito de desconfiança, onipresente durante toda a Revolução Francesa” e materializado na famigerada “Lei dos Suspeitos”, assevera a autora, “brotava diretamente dessa ênfase equivocada no coração como fonte da virtude política” (SR, p.136). Era impossível distinguir entre os verdadeiros e os falsos patriotas, o que ficou demonstrado foi que “toda tentativa de obrigar a bondade a se mostrar em público termin[ava] com o aparecimento do crime e da criminalidade no palco político” (SR, p.138). A caça aos hipócritas e antipatriotas se provou ilimitada e insaciável, pois que “na política, mais do que em qualquer outra esfera, não temos como distinguir entre o ser e a aparência. Com efeito, na esfera dos assuntos humanos, o ser e a aparência são a mesma coisa” (SR, .138).

Newton Bignotto, em seu estudo sobre a República Jacobina, também destaca que os Jacobinos contrapunham uma política baseada “numa virtude extraordinária” àqueles que afirmavam a necessidade de questões legais e institucionais (2010, p.301). A revolução operava, para eles, em uma “zona de exceção” (Ibidem, p.305). Nos termos de Robespierre: “quando uma nação foi forçada a recorrer ao direito de insurreição, ela retorna ao estado de natureza” (Ibidem, p.307). Ao sacralizar a ideia de virtude popular e o próprio processo revolucionário, nos diz Bignotto, “o republicanismo de Robespierre [e dos Jacobinos em geral] parece mais moral do que político, pois ele pouco ou nada avança sobre as instituições que deveriam compor o novo regime” (Ibidem, p.310). A caça aos inimigos da nação parecia ter ocupado todos os poros do corpo político, “dispersos no

tecido social, ameaçando nas fronteiras do país, escondidos na alma dos que pareciam os maiores defensores da liberdade, esses inimigos impediam que o sonho revolucionário se concretizasse”. A essa lógica seguia “um mecanismo perverso de eliminação da diferença” em tribunais de exceção, tais como o Tribunal Revolucionário que visava “purgar” a nação de seus inimigos e cuja urgência era incompatível com os procedimentos legais (Ibidem, p.312-313).

Sem a referência a uma lei maior, emanção da vontade geral, restava um conjunto abstrato de princípios que não podia ser remetido a nenhuma esfera de regulação que fugisse da particularidade da luta entre os diversos grupos que habitavam a cena política. [...] Aos olhos de Saint-Just, “o que constitui uma república é a destruição total do que lhe é oposto” (BIGNOTTO, 2010, p.319).

Nesse contexto Bignotto sublinha a “política de tratamento dos suspeitos”, cuja lei “transferia para o plano da imaginação a constatação da culpa dos acusados”. Como havia expressado Saint-just: “é necessário não economizar contra os partidários de seus inimigos [da república], contra os próprios indiferentes” (BIGNOTTO, 2010, p.319). O Tribunal não passava de um teatro político “dominado por uma linguagem maniqueísta que separava o campo do bem – constituído pelos amigos da liberdade, republicanos e patriotas virtuosos – do campo do mal – povoado pelos monarquistas, inimigos da França” (Ibidem, p.322-323). O fato é que os próprios princípios da unidade e da indivisibilidade perderam sua conotação política para se tornar “uma ideologia dominante” e uma “metafísica da negação de todo movimento que implique a existência de um mundo plural” (Ibidem, p.326). Nessa lógica, o Terror é a verdadeira ação revolucionária e o soberano deixa de ser o conjunto dos cidadãos e passa “a ser composto de todos os corações voltados para a virtude”, como dizia Saint-Just (Ibidem, p.333-334)⁵⁹. O Jacobinismo, observa Bignotto, assume um tom moral e a “distinção principal passa a ser aquela entre os ‘bons’ e os ‘maus’, os amigos e os inimigos da república” (Ibidem, p.356). A tragédia do terror tem suas raízes nessa passagem de um universo abstrato e confuso de conceitos para o plano de ação. O resultado é a “eliminação de todos os que disso discordavam” (Ibidem). O fato é que mesmo o povo sendo bom em sua condição natural, é preciso vigiar os traidores, os inimigos da pátria disfarçados no

⁵⁹ Esse acento moral na unidade da República fica claro nas palavras de Robespierre: “A alma da república é a virtude quer dizer, o amor à pátria, o devotamento magnânimo que confunde os interesses privados com o interesse geral. Os inimigos da república são os covardes egoístas; são os homens ambiciosos e corrompidos. Vós haveria expulsado os reis, mas não haveis expulsado os vícios que a sua funesta dominação fez nascer entre vós” (Bignotto, 2010, p.346).

interior de organizações políticas espalhadas na sociedade. “A bondade do povo precisa de um intérprete que fale por ela no tempo presente” (Ibidem, p358). Aí encontra-se a brecha para os guias do povo justificarem a interdependência entre Terror e Virtude. Nos termos de Robespierre:

Se a mola do governo popular na paz é a virtude, a mola do governo popular revolucionário é ao mesmo tempo a virtude e o terror: virtude sem a qual o terror é funesto; terror sem o qual a virtude é impotente. *O terror não é outra coisa senão a justiça rápida, severa, inflexível; ele é, pois, uma emanção da virtude*; ele é menos um princípio particular do que uma consequência do princípio geral da democracia aplicado às necessidades urgentes da pátria (ROBESPIERRE *apud* BIGNOTTO, 2010, p.359, grifo nosso).

2.3 Soberania, nação e poder constituinte na Revolução Francesa: a crítica a Emmanuel J. Sieyès

Para Arendt, a instabilidade, a ilegalidade das ações revolucionárias e o desprezo pelas instituições em nome da nação soberana, a centralização do poder e a derrocada da Revolução Francesa no Terror e na violência discricionária não foram acidentais nem eram prerrogativas exclusivas do governo Jacobino e de sua incapacidade ou indesejabilidade em estabelecer uma Constituição permanente. Como mostraremos nessa última etapa do capítulo, Arendt via as próprias noções de *soberania* e *nação* (ideais do Estado-nação) como sendo inerentemente antitéticas à liberdade política participativa, à pluralidade e aos princípios do Constitucionalismo – tais como a igualdade perante à lei e a estabilidade da esfera pública. Para demonstrar isso, nos deteremos nas análises críticas da pensadora alemã referentes à teoria do poder constituinte de *Emmanuel Sieyès* quem, de acordo com ela, foi o maior teórico da Revolução Francesa e cujo *O que é o terceiro Estado?* teve uma enorme influência, direta ou indiretamente, nas ações e mentes dos atores políticos franceses do XVIII. Sieyès, buscando resolver as aporias da autoridade das novas leis e da legitimidade do corpo político recém constituído, teria atribuído à vontade da nação um poder constituinte soberano que, por estar localizado em um estado de natureza anterior e fora do âmbito político-constitucional, viria, doravante, tornar-se a fonte última tanto das leis positivas quanto do poder político.

Para Arendt, como veremos pormenorizadamente, tal solução apesar de parecer engenhosa, só poderia ter implicações desastrosas para as políticas revolucionárias

fundacionais. Primeiro, porque concebe o poder soberano da nação (una e indivisível) como ilimitado, indeterminado, desprendido e acima do âmbito legal-normativo. Portanto, arbitrário, instável e discricionário por definição, podendo mudar sempre que desejar a Constituição. Tal soberania torna-se incompatível com uma Ordem político-institucional democrática, estável e confiável, no entendimento de Arendt. Em segundo lugar, a ideia mesma de soberania estaria presa a uma tradição monárquica-absolutista de uma *potestas legibus soluta* que traz em si pressupostos teológicos-metafísicos e elementos despóticos. Em outras palavras, ao colocar a nação no lugar do monarca absoluto, os franceses acabaram por deificar a nação, atribuindo a ela uma vontade uniforme, onipotente reminiscente das propriedades absolutistas do Rei, cuja vontade representava a vontade divina na terra e, portanto constituía uma fonte transcendente, absoluta e pré-política que era considerada simultaneamente a origem das leis e a fonte do poder, ao mesmo tempo em que era ilimitada legalmente e politicamente.

Por último, Arendt aponta que desse legado absolutista os revolucionários herdaram também a ideia de que o poder soberano da nação é indivisível e dado sua homogeneidade deve ser representado e exercido por uma única instância jurídico-político que possui supremacia de mando e monopólio na tomada de decisões. A soberania inevitavelmente implica, assim, uma estrutura estatal hierárquica baseada na relação de comando e obediência. Constitui uma instituição de dominação e de governo, avessa aos ideias democráticos-republicanos de autogoverno, de igualdade cidadã, de liberdade *qua* participação política, de ação concertada e é contra a existência de contra-poderes. Diante deste quadro, depreende Arendt, o terror revolucionário e a falha em estabelecer uma Constituição estável legítima, baseada na liberdade política e na igualdade de direitos, dificilmente poderia parecer um fenômeno acidental e isolado.

Segundo Arendt, uma das principais perplexidades que os revolucionários do século XVIII, franceses e americanos, tiveram que enfrentar em ambos os lados do atlântico com a derrubada da monarquia e do antigo regime foi a tarefa de encontrar uma nova fonte de autoridade para a Constituição que pretendiam estabelecer bem como um novo fundamento para o poder político dos novos corpos constituídos e institucionais que residisse para além de suas ações extraordinárias contingentes, nisso consistia a questão da *fundação*. Nas palavras da autora, diz respeito “a necessidade de todas as leis positivas feitas pelo homem de ter uma fonte externa que lhes confira legalidade e transcenda como uma ‘lei superior’ o ato legislativo em si” (SR, p.212). Tal perplexidade aparecia sob a

figura de um *círculo vicioso*, uma vez que aqueles que se propunham criar uma nova forma de governo constitucional eram, eles mesmos, *inconstitucionais e ilegítimos*, no sentido de que não havia nada anterior que autorizasse a tal empresa. No caso da Revolução Francesa, conforme Arendt, a teoria de Sieyès desempenhou uma influência fundamental no curso dos acontecimentos e no pensamento revolucionário como um todo. Ele buscou solucionar essas aporias através da famosa distinção entre *poder constituinte* e *poder constituído*, repousando o poder constituinte na nação (incorporado na Assembleia) que, para ele, se encontrava “em um perpétuo estado de natureza”, pois que, em suas palavras, “deve-se conceber as nações na terra, como indivíduos, sem vínculo social (...) no estado de natureza” (SR, p.213). Assim, compreende Arendt, Sieyès aparentemente resolvia os dois problemas:

o problema da legitimidade do novo poder, o *pouvoir constitué*, cuja autoridade não podia ser garantida pela Assembleia Constituinte, o *pouvoir constituant*, porque o poder da própria Assembleia não era e nunca poderia ser constitucional, na medida em que era anterior à Constituição; e o problema da legalidade das novas leis que exigiam uma "fonte e senhora suprema", a "lei superior" de onde derivariam sua validade. O poder e a lei se ancoravam na nação, ou melhor, *na vontade da nação*, que em si permanecia fora e acima de todos os governos e todas as leis (SR, p.213-214).

Para a pensadora alemã, tal solução logo se mostraria frágil e equivocada e deixaria um legado pernicioso para a revolução. A própria história constitucional francesa evidencia isso, haja vista que, mesmo durante a revolução, seguiu-se uma Constituição após a outra, de modo que os homens que estavam no poder não conseguiam colocar em vigor nenhuma das leis e decretos revolucionários. Nenhuma Constituição adquiriu autoridade, poder e estabilidade suficientes, resultando num caos de violência, arbitrariedades e ações de exceção, isto é, em uma *revolução permanente* e na recusa de terminá-la dotando-a de um quadro legal-institucional duradouro.

Dentre as razões que levaram a isso, Arendt destaca primeiramente a ilimitabilidade e a volubilidade intrínsecas à ideia de um poder constituinte soberano, investido na vontade da nação, externo e liberado de todas as restrições legais, institucionais e normativas. Conforme Sieyès, "seria ridículo supor que a nação [seja] obrigada pelas formalidades ou pela Constituição a qual ela submete seus mandatários", uma vez que ela mesma tinha de “ser a origem de toda legalidade, a fonte da justiça” e, portanto, “não poderia estar submetida a nenhuma lei positiva” (SR, p.212). Nesse mesmo tom, o abade afirmava que "a nação é anterior a tudo. É a fonte de tudo. Sua vontade é

sempre legal, na verdade, é a própria lei" e, admitia, que a nação, ou melhor a Assembleia constituinte que lhe incarnava e representava, "não está sujeitada a quaisquer procedimentos [específicos]" (SIEYÈS, 2001, p.53). Para Arendt, tal formulação tornava o poder irrestrito e a lei instável e indeterminada na mesma medida em que colocava uma séria ameaça à segurança, aos direitos e às liberdades dos cidadãos, pois que "o soberano não está vinculado a nenhuma lei universal e não reconhece nada superior a si mesmo" (SR, p.212). Dessa perspectiva, sem um marco institucional para a ação, não era acidental que a violência e o terror se tornassem as marcas da revolução e que esta se proclamasse permanente. Desse modo, comenta a autora, quando os homens da Revolução Francesa diziam que todo o poder reside no povo,

por poder eles entendiam uma força "natural" cuja fonte e origem estavam fora da esfera política, força esta que, em sua própria violência, tinha sido desencadeada pela revolução e varrerá como um furacão todas as instituições do *ancien régime*. Essa força parecia de um ímpeto sobre-humano, e foi vista como resultado da violência acumulada de uma multidão fora de qualquer vínculo e de qualquer organização política. As experiências da Revolução Francesa com um povo lançado a um "estado de natureza" mostraram para além de qualquer dúvida que a força multiplicada de uma multidão, sob a pressão da miséria, podia explodir com uma violência a que nenhum poder controlado e institucionalizado era capaz de resistir. Mas essas experiências também ensinaram que, ao contrário de todas as teorias, essa multiplicação jamais geraria o poder, que a força e a violência nesse estado pré-político eram abortivas. Os homens da Revolução Francesa, sem saber distinguir entre violência e poder, e convencidos de que todo o poder deve provir do povo, abriram a esfera política a essa força natural e pré-política da multidão e foram varridos por ela, tal como antes ocorrera com o rei e os antigos poderes (SR, 235-236).

Volk observa que a própria noção de uma *volonté générale* soberana demanda uma lei indeterminada em seu conteúdo e forma que pode, dessa maneira, ser redefinida arbitrariamente sempre e novamente, dependendo do humor e da disposição nacional ou daqueles que dizem representá-la (2015a, p.125-126). Precisamente isso revoga a confiabilidade, a autonomia e a estabilidade requeridas de um quadro legal-institucional, tornando-se incompatível com uma Ordem democrática-constitucional genuína. Segundo ele, Arendt via na ideia de vontade nacional, nada mais nada menos, que a revogação da lei. Com efeito, comenta Volk, o que temos na Revolução Francesa é um resultado paradoxal: "por um lado, ela sacode o jogo feudal e faz a completa juridicização da norma possível, por outro, coloca a vontade do povo acima da lei, liberando ela, portanto, de estar vinculada à Constituição (Ibidem, p.130). Para este autor, isso foi possível porque

Sieyès aceitou a máxima de Rousseau, segundo a qual, “é contrário à natureza do corpo político o Soberano impor a si mesmo uma lei a qual ele não possa romper”, máxima essa que deriva do pressuposto de que “a vontade geral é sempre boa” (ROUSSEAU, 2011, p.80). De fato, também Sieyès argumentou que “qualquer que seja a forma que a nação queira, basta que ela queira; todas as formas são boas, e sua vontade é sempre a lei suprema” (SIEYÈS, 2001, p. 51). Desse modo, a própria existência da vontade justifica o que ela deve ser e nenhuma lei pode ou deve ser aplicada contra ela. Não é difícil ouvir os ecos da teoria schmittiana do decisionismo constitucional aqui⁶⁰.

Foi nesse contexto que Arendt afirmou, criticamente, que “os homens da Revolução Francesa não tinham nenhum conceito de *persona* e nenhum respeito pela *personalidade jurídica* que é dada e garantida pelo corpo político” (SR, p.150). Ou seja, ao aderirem à doutrina da vontade soberana da nação, foram negligentes diante da tarefa de garantir o princípio constitucional da igualdade de todos perante à lei e da isonomia nos direitos políticos, pois diante do curso dos eventos “não estavam mais preocupados com a emancipação dos cidadãos nem com a igualdade no sentido de todos terem igual direito à sua personalidade jurídica, de serem protegidos por ela e, ao mesmo tempo, de agirem quase literalmente ‘por meio dela’” (SR, p.150). Conforme Volk, não era ao cidadão em geral que eram garantidos direitos e obrigações, mas exclusivamente àqueles que apresentavam um *ethos* adequado, de modo que “se alguém não partilha o *ethos* correto – ou mais precisamente se alguém fosse suspeito de não partilhá-lo – ele não tinha quaisquer direitos” (VOLK, 2015, p.146). A destruição da *persona jurídica* dos cidadãos, em nome de uma poderosa e irresistível vontade coletiva, arremessava a Revolução Francesa em um caos de arbitrariedade e ilegalidade de instituições de exceção, como o

⁶⁰ Já referimos que Schmitt se inspira em Sieyès para definir o soberano como portador do poder constituinte e, desse modo, postular a nação soberana como desprendida de constrangimentos legais-normativos. Como ele afirma, “Soberano é aquele que decide do estado de exceção” (Schmitt, 2009, p.13), isto é, sobre o momento em que pode suspender e alterar a Constituição em nome do interesse nacional. Em suas palavras, “quando tempo, lugar e circunstâncias individuais exigirem, o soberano pode alterar leis e romper com elas. Nisto consiste sua soberania” (Schmitt, 1996, p.70). O problema é que essa decisão é ilimitada, não se baseia em uma racionalidade discursiva, em normas morais, no direito ou em compromissos: “a decisão soberana não pode ser explicada juridicamente nem a partir de uma norma nem por uma ordem concreta, porque para o decisionismo é a decisão que fundamenta tanto a norma quanto a ordem. A decisão soberana é um começo absoluto, nasce de um nada normativo [...]” (Schmitt, 1996a, p.27). Esse poder independente, em perpétuo estado de natureza e sem salvaguardas prévias, certamente amplia enormemente os riscos de instabilidade, arbitrariedade e incerteza, incompatíveis com uma ordem Constitucional genuína. Quando mais porque esse poder soberano constituinte não se limita ao ato fundador, “esta vontade [decisionista] subsiste em paralelo e acima da Constituição” (Schmitt, 1996, p.75).

Comitê de Salvação Pública, em que ninguém mais estava a salvo, objetivamente falando, da violência revolucionária. Nas palavras da pensadora alemã,

com a caça infundável aos hipócritas e pela paixão de desmascarar a sociedade, eles tinham, embora inconscientemente, arrancado também a máscara da *persona*, de maneira que o Reinado do Terror acabou por consistir no exato contrário da verdadeira libertação e da verdadeira igualdade; ele igualou a todos porque deixou todos os habitantes do país igualmente privados da máscara protetora de uma personalidade jurídica (SR, p.150).

Arendt estava convencida de que esta versão alarmante de um poder constituinte soberano residindo em um estado de natureza, sem leis e operando em um vácuo normativo, implicava um excessivo voluntarismo ou *decisionismo*, para usarmos novamente Schmitt. O soberano se transforma em uma vontade inconstante e instável, mudando frequentemente de acordo com seu humor e seus desejos imprevisíveis e aleatórios. De acordo com Kalyvas, que aqui acompanhamos, Arendt “associou esta conceptualização da soberania com uma etiologia da falha da Revolução Francesa em produzir uma ordem constitucional estável. Como o soberano, por natureza, nunca pode se limitar, da mesma forma, nunca pode estabelecer uma Constituição duradoura” (KALYVAS, 2008, p.220). Não regulada e sem limitações, sem forma e sem limites, a vontade soberana é vulnerável às suas próprias disposições transitórias e fluidas de mergulhar, em última instância, no terror de uma revolução permanente. A vontade da nação, por ser anterior e externa ao espaço político, não foi entendida como algo que pode ser limitada ou restrita por normas e instituições políticas definidas⁶¹. Desse prisma, os revolucionários pouco podiam fazer para evitar “a fatídica instabilidade e inconfiabilidade dos governos revolucionários” (SR, p.113). Arendt concluiu essas

⁶¹ De acordo com Kalyvas (2008, p.218-219), “este pressuposto tem sido aceito por aqueles juristas que tentaram capturar os traços singulares da Soberania. Hugo Grotius, por exemplo, define o ideal de soberania de acordo com a liberdade que se tem em todo momento ‘para muda sua volição’. Similarmente, Spinoza, que como Sieyès e Schmitt localiza a soberania em um estado de natureza, declara que o soberano ‘está, portanto, fadado a viver de acordo com suas próprias leis, não de acordo a ninguém mais, e a não reconhecer nenhum homem como juiz, ou como superior em religião. [...] Ele não reconhece ninguém ao lado dele como um árbitro sobre qualquer questão de direito’. Para John Austin, também, uma das características definidoras do soberano é a sua habilidade para ‘revogar a Lei a seu prazer’. Esta característica, ele adiciona, confirma ‘a posição de que o poder soberano é incapaz de limitação legal’ e que, por isso, a visão de um “poder Supremo limitado por lei positiva, é uma total contradição em termos”. Mas, segundo Kalyvas, a mais vívida formulação permanece a de Hobbes que cita na íntegra: “O Soberano de uma Commonwealth, seja uma assembleia ou um Homem, não está sujeito a leis civis. Por ter o poder para fazer e repelir as leis, ele pode, quando desejar, livrar-se desta sujeição, para revogar aquelas leis que o atrapalham e fazer novas. Consequentemente ele já estava livre antes. Por ele ser livre, ele pode se livrar quando quiser: Não é possível para quaisquer pessoa vincular-se a si mesmo, porque aquele que pode vincular, pode revogar; e, portanto, aquele que está vinculado unicamente a si mesmo, não está vinculado” (Hobbes *apud* Kalyvas, 2008, p.219).

observações críticas asseverando “que a chamada vontade de uma multidão é por definição sempre variável, e que uma estrutura fundada sobre ela está fundada em areia movediça” (SR, p.214). Ademais, para a autora, a própria ideia de vontade una em detrimento da pluralidade de pontos de vista, não passa de “uma ficção jurídica” que pode ser facilmente “manipulada e imposta [autoritariamente] sempre que alguém se dispuser a tomar para si o fardo ou a glória de uma ditadura”. Nesse sentido, ela complementa, “Napoleão Bonaparte foi apenas o primeiro de uma longa série de estadistas nacionais que, aos aplausos de toda uma nação, podia declarar: *‘Eu sou o pouvoir constituant’*” (SR, p.214).

Concordamos com Scheuerman (1997, p.152), para quem Arendt interpreta “o ideal fictício de unanimidade do Estado nacional” na Revolução Francesa como uma “receita nociva para a revolução permanente, para as repetidas tentativas de dismantelar formas legais e constitucionais em nome de qualquer diversidade de grupos políticos e sociais que possam reivindicar o incrível poder do *pouvoir constituant*”. Isso é ilustrado pela própria história constitucional francesa, marcada pela “falta de poder e a concomitante falta de autoridade” e estabilidade que acometeu as catorze Constituições da França entre 1789 e 1875 (SR, p.194). Do destino trágico que aguardava a Primeira Constituição de 1791 – que “não foi aceita pelo rei, e, não tendo sido encomendada nem ratificada pela nação, não saiu do papel”, isto é, que “perdeu a autoridade muito antes de entrar em vigor” –, se seguiria uma “avalanche que se estendeu até nosso século, até que a própria noção de Constituição se desintegrasse a ponto de se tornar irreconhecível” (SR, p.170). Para Arendt, não havia dúvida que a causa disso foi que “nenhuma das assembleias constituintes conseguiu arregimentar autoridade suficiente para instaurar a lei do país, [pois] faltava-lhes, por definição, o poder de constituir; eram em si inconstitucionais” (SR, p.216). Além disso, nota a autora, a Assembleia havia se autoproclamado “um corpo permanente e, então, em vez de reconduzir ao povo suas resoluções e deliberações, desligaram-se de seus poderes constituintes”, de modo que as pessoas do povo, de fato, “não tinham poder nem participação na moldagem dos acontecimentos” (SR, p.171). Como fechamento dessas considerações ela assevera que “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), isto é, da vontade da nação, o que tornava, por sua vez, o poder irrestrito e a lei indefinida e instável.

Em segundo lugar, Arendt vinculou os equívocos e as falhas da Revolução Francesa, em ampla escala, a sua incapacidade ou indesejabilidade de se desvincular da tradição do absolutismo político monárquico e de seus pressupostos teóricos teológico-metafísicos inerentes, segundo ela, à doutrina da soberania. Isso se evidencia, sobretudo, pelo fato de os franceses derivarem a origem da autoridade da lei e a origem da legitimidade do poder, como aludimos, de uma mesma e única fonte, a saber, *a vontade onipotente e extrapolítica da nação*. Nesse sentido, ela acompanha a tese de Kantorowics, para quem “a nação ocupou o lugar do príncipe, mas não antes que o próprio príncipe tivesse ocupado o lugar do papa e do bispo” (SR, p. 204-205)⁶². De acordo com nossa autora, a ideia de soberania popular continua a tradição absolutista por outros meios de uma *potestas legibus soluta*, isto é, de um poder originário desvinculado de limites que, portanto, mina a autonomia e a estabilidade da esfera constitucional.

Ocorre que, historicamente, nos conta Arendt, a Revolução Francesa se deu sob o peso da herança de uma monarquia absolutista, cuja origem “remontava aos primeiros séculos de nossa era e aos últimos séculos do Império Romano” (p.SR, p.206), cuja tradição baseava-se no acontecimento fundacional: “o Verbo se tornou carne”. Desse modo, “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” (SR, p.251). Em termos teóricos, diferentemente da monarquia constitucional limitada, o rei absolutista era soberano porquanto não só representava a vida potencialmente eterna da nação, mas “sua vontade, na medida em que supostamente representava a vontade de Deus na terra, era a fonte da lei e do poder, e era essa origem comum a ambos que conferia potência à lei e legitimidade ao poder” (SR, p.206). Desta suposta ‘origem divina’ de sua soberania, a monarquia absoluta deriva a alegação de ser um *potestas legibus soluta* – um poder que não está sujeito a nenhuma lei ou norma – moldando, desse modo, “o governo secular à imagem de um deus onipotente e legislador do universo, ou seja, à imagem do Deus cuja Vontade é Lei” (SR, p.238). Dito de outro modo,

⁶² Para Kantorowics, o que presenciamos na modernidade é uma espécie de *teologização da política*, no sentido de que concepções teológicas-religiosas transmigram para o âmbito jurídico-político. Sobre a ideia de “Mistério de Estado”, associada aos “arcana imperii” que são traduzidos no Estado moderno na ideia de “doutrinas de Razão de Estado” (Cf, Kantorowics, 1955). Contudo, se esse fenômeno de substituição é notável na modernidade ele não é inescapável nem esgota o sentido radical da secularização que, para Arendt, se apresenta como uma ruptura entre o teológico e o político. Sobre o tema da secularização em Arendt ver Samuel Moyn (2008) e Adverse (2012).

é como se o absolutismo tentasse resolver esse problema da autoridade sem recorrer 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* (SR, p.211, grifo nosso).

Para exemplificar esse matiz teológico da soberania no começo da modernidade, Arendt destaca a figura maior de Jean Bodin para quem, segundo ela, “a soberania do rei francês deixara de significar a independência frente aos pactos e obrigações feudais e passara a significar o verdadeiro absolutismo do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder absolvido das leis”, de modo que a pessoa do rei era tida não só como “a fonte de todo o poder na terra, mas também sua vontade fora a origem de toda a lei terrena” (SR, p.205). No intuito de ilustrar o caráter desse absolutismo da soberania na teoria de Bodin, Arendt se refere a Blackstone que afirmava, seguindo Bodin, que um “poder despótico absoluto deve em todos os governos residir em alguma parte”, fato que indica até que ponto “o monarca absoluto tinha se desprendido, não da ordem política que comandava, mas da ordem divina ou do direito natural a que estivera submetido antes da época moderna” (SR, p. p.212).

De fato, para Bodin, como cita Amiel, “a soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República, o que os latinos chamam *majestatem*”. O Príncipe está “isento do poder das leis”, visto que “é impossível por natureza dar leis a si mesmo, tal como o é ordenar a si mesmo coisa que dependa da sua vontade” (AMIEL, 2003, p.64). Diante disso, questiona Arendt, “o que fez inclusive o próprio Sieyès, a não ser simplesmente colocar a soberania da nação no lugar que o rei soberano deixara desocupado? O que lhe poderia ter sido mais natural do que colocar a nação acima da lei?” (SR, p.205). Ao conceber a soberania da nação como uma *potestas legibus soluta*, um poder absolvido das leis, os franceses postularam que, de agora em diante, “a vontade da nação teria, evidentemente, de ser a própria lei”, de maneira que a *volonté générale* de Rousseau passara a ser, realmente, “o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto” (SR, p.205). Assim,

quando os homens da Revolução Francesa colocaram o povo no lugar do rei, era quase natural que vissem no povo, de acordo com a antiga teoria romana [...], não só a fonte e o *locus* de todo o poder, mas também a origem de todas as leis (SR, p. 206).

O que se percebe nessa lógica de substituição, segundo a pensadora alemã, é um processo de “deificação do povo na Revolução Francesa, consequência inevitável da tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte” (SR, p.237). Na visão de Adverse, a crítica da autora se deve ao fato de os franceses não conseguirem se livrar de uma concepção teológica do político, cuja legitimidade o processo de secularização da modernidade havia posto em xeque: “na França, a Vontade Geral, princípio político que unificava as vontades individuais colocando-se acima de todas elas como um absoluto, substituía a Vontade do monarca absoluto” (ADVERSE, 2012, p.45). Com efeito, os franceses foram incapazes “de se liberar de uma representação do poder em que a origem do próprio poder, da lei e da autoridade se confundiam em uma única fonte (a figura do soberano) e que apelava a uma instância transcendente, a própria Vontade Geral” (SR, p.45). Soma-se a isso o fato de que na tradição soberanista, as próprias leis seculares “eram entendidas como expressão terrena de uma lei ordenada por Deus”, isto é, seu modelo é de origem hebraica e “representado pelos mandamentos divinos do Decálogo” (SR, p.244-245). Conforme Keith Breen, esse conceito imperativo de lei, da perspectiva arendtiana, compreende a sua essência como uma questão de comando e obediência (2012, p.18-19), algo avesso ao ideal republicano democrático de autogoverno. Daí Arendt afirmar que

somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente [e absoluta] de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano (SR, p.245).

Nesse sentido, alega Arendt, “a ‘vontade geral’ de Rousseau ou de Robespierre ainda é essa Vontade divina, à qual basta querer para criar uma lei”, de modo que encontramos explicitamente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 a firme convicção de que “a lei é a expressão da vontade geral” (SR, p.237). As consequências para o estabelecimento de um governo constitucional estável que respeite os direitos individuais, as liberdades políticas e o princípio da igualdade perante lei não podiam ser piores: “tal como o príncipe absoluto, agora a nação, em termos de direito

público, não poderia praticar nenhuma falta porque era o novo vigário de Deus na terra” (SR, p.246)⁶³.

Pode ser dito então que, para a autora, os revolucionários franceses ao se alinharem ao ideário do Estado-nação se livraram do Monarca, mas não do princípio absolutista, despótico e antipolítico inerente ao ideal de uma soberania onipotente e ilimitada que viria a selar o trágico destino de sua empreitada extraordinária, já que o absolutismo da nação não se mostrou menos despótico e nefasto do que o anterior absolutismo do Rei. Conforme Kalyvas, a mudança da soberania monárquica para a soberania popular revestiu a nação com uma vontade uniforme, onipotente reminescente das propriedades do monarca absoluto, moldando-a “de acordo com os atributos de um poder divino ilimitado e localizado fora das leis humanas” (KALYVAS, 2008, p.215). O problema, como ele via, era que “esta transposição não poderia desafiar o conteúdo da soberania monárquica absoluta e, de fato, não rompe com os pressupostos metafísicos associados a um poder transcendental”, o que deixaria aos franceses um legado pernicioso que contribuiu, amplamente, para a falha na tarefa de estabelecer uma Constituição livre e duradoura. Desse modo, “não era apenas que o povo soberano pulverizou em sua passagem todas as diferenças e a pluralidade, foi também que o conceito de vontade, proveniente de uma tradição teológica e moral, deificou o povo” (KALYVAS, 2008, p.215). Em termos práticos, nos diz a autora, já não importa se foi a “vontade geral” de Sieyès ou “o próprio processo da revolução em si”, como queria Robespierre, que se tornou o novo absoluto e a fonte de todas as leis, o fato é que “decretos e ordenações ficavam obsoletas no mesmo instante em que eram lançadas, varridas pela Lei Superior da revolução que acabara de gerá-las” (SR, p.238), de modo que

o que acabou incendiando o mundo foi exatamente uma combinação de ambas, das revoluções nacionais ou do nacionalismo revolucionário, o nacionalismo falando a linguagem da revolução ou as revoluções erguendo as massas com lemas nacionalistas (SR, p.208).

Por último, e estreitamente ligado ao que acabamos de mencionar, está a questão da centralização e indivisibilidade do poder que os revolucionários herdaram da estrutura hierárquica do Estado absolutista soberano, cujo monopólio de ação e força não deixa espaço algum para a ampla liberdade de participação política do povo nas questões

⁶³ Ainda sobre isso, comenta a autora, “o poder divino, sendo por definição o poder de Um, só poderia aparecer na terra como uma força sobre-humana, isto é, a força multiplicada e que se fazia irresistível por meio da violência” (Arendt, SR, p.249).

políticos ou para a existência de contra-poderes na arena pública. De acordo com Arendt, mesmo antes de estourar a Revolução Francesa, Turgot havia insistido que a ideia de soberania “exigia um poder centralizado e indiviso” (SR, p.51). Dado que o poder emana da nação com uma vontade una, conseqüentemente este poder deveria ser representado e exercido por uma única e suprema instância jurídico-política. E uma vez que o povo não pode governar diretamente nas sociedades modernas dado seu número, sua soberania deve ser incorporada por uma instituição primeira, seja ela uma assembleia, um comitê ou um presidente (COHEN; ARATO, 2009, p.308).

Dessa perspectiva, Sieyès atribuía à Assembleia Nacional o papel exclusivo de representar a nação como um todo e redigir as leis civis de modo a poder dispensar a ampla participação efetiva dos cidadãos nas seções (RUBIANO, 2016, p.162). Como sublinha Baker, para este deputado francês, “não havia vontade comum fora da Assembleia Nacional”, mas apenas vontades particulares ou facciosas (*Dicionário Crítico da Revolução Francesa, apud* Rubiano, 2016, p.182). Tais concepções teriam contribuído fortemente para a centralização de decisões no decurso da Revolução Francesa. Assim, de acordo com Arendt, “os deputados da Assembleia francesa que tinham se declarado um corpo permanente, em vez de reconduzir ao povo suas resoluções e deliberações, desligaram-se de seus poderes constituintes”, de modo que os indivíduos do povo “não tinham poder nem participação na moldagem dos acontecimentos” (SR, p.170-171). De maneira semelhante, prossegue Arendt, Robespierre “combatia incansavelmente [as] sociedades populares”, contrapondo a elas “a grande sociedade popular de todo o povo francês⁶⁴, uno e indivisível” que poderia ser representado devidamente unicamente pela “Câmara de Deputados que alegadamente tomaria nas mãos o poder indivisível e centralizado da nação francesa” (SR, p.303-304). Conforme a autora, o Estado-nação que os revolucionários franceses pretendiam fundar, na verdade não passava de 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 que haviam nascido com a revolução” (SR, p.308). A ideia de soberania (mesmo a popular), por natureza, implica a noção de que “poder

⁶⁴ Retomaremos o tema dos conselhos e sociedades populares francesas no quarto capítulo.

dividido é menos poder” (SR, p.202) e que, portanto, a soberania para ser una e indivisível precisa acabar com poderes paralelos e opiniões distintas⁶⁵.

É a partir dessas considerações que a pensadora alemã não hesita em afirmar que “na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem” (SR, p.202). Isso porque, para ela, a tirania não existe apenas quando o governante governa fora das leis e ao sabor de seu arbítrio, mas também quando este “monopoliza para si o direito de ação”, banindo, assim, “os cidadãos da esfera pública, relegando-os a privacidade dos lares”⁶⁶. Com efeito, a tirania ocorre também quando se impede “a todos os cidadãos o direito de se tornarem participantes na condução dos assuntos, o direito de serem vistos em ação” (SR, p.176). Da mesma maneira, ela via a ideia de uma vontade nacional unânime como uma “tirania da maioria”, pois considerava que “a opinião pública dominaria onde deveria prevalecer o espírito público” e a pluralidade de pontos de vista inerente à liberdade, de modo a apontar uma “incompatibilidade decisiva entre o domínio de uma ‘opinião pública’ unânime e a liberdade de opinião” (SR, p.286). É sintomático para nossa autora que a revolução se deu em um contexto de ausência de experiências preliminares de liberdade pública e de autogoverno no *Ancien Régime*. O povo não estava organizado nem constituído em corpos civis deliberativos. Sua única experiência era a centralização e a estrutura hierárquica do governo absoluto. Isso garantiu um caráter monolítico à França revolucionária e seu sistema de poder se moveu irresistivelmente de uma inconsistente separação de poderes para a sua absoluta re-centralização⁶⁷. Para sintetizar a crítica de Arendt à doutrina da soberania e do Estado-nação, devemos dizer com Cohen e Arato que, para a autora:

O discurso da soberania (incluindo a soberania popular), é a reivindicação de controle, de governo e de ter supremacia jurisdicional por uma única instância política indivisa dentro de um corpo político

⁶⁵ Ainda conforme Arendt, essas coisas se tornaram muitos familiares no decorrer da Revolução Russa, em que o Partido Bolchevique castrou e deturpou o sistema de soviets revolucionários utilizando exatamente os mesmos métodos. (SR, p.311).

⁶⁶ Há outro sentido em que Arendt equiva os governos soberanos com os governos tirânicos, dessa vez seguindo a divisão de Kant das formas de governo. Segundo ela, Kant distinguia as formas de governo como legítimas ou tirânicas (como formas de dominação) conforme a divisão ou não do poder, aos moldes de Montesquieu. O governo só pode ser legítimo e constitucional, portanto, quando o mesmo corpo, órgão ou pessoa não acumula as funções legislativas, executivas e judiciárias, enquanto o governo despótico é marcado pela ausência dessa separação de poderes, como o são os governos soberanos. Daí ela ver os Estados Unidos como um verdadeiro Estado legítimo e Constitucional, pois que efetivou a separação de poderes. Cf Arendt (ONT, p.329-331).

⁶⁷ Ver Ferenc Feher (2015, p.05). Cf. Arendt “nenhum dos parlamentos europeus era um corpo legislativo; tinham no máximo o direito de dizer ‘sim’ ou ‘não’, mas não lhes cabia a iniciativa ou o direito de agir” (SR, p.234).

territorial. A soberania é construída como a asserção de uma vontade, como o último arbítrio que é *legibus solutus*. Para ela o discurso da soberania é profundamente antipolítico porque é o discurso do governo e da dominação. Sua lógica unificante envolve a tentativa de expelir a inelutável contingência e pluralidade da política: a interação política e a esfera pública. [A soberania] é oposta à liberdade, ao exercício do juízo por uma multiplicidade de atores se comunicando, deliberando e agindo juntos em concerto. A soberania implica comando e obediência, e é uma instituição de dominação e hierarquia política, não de igualdade. A soberania é, portanto, antitética ao governo da lei, a existência de poderes paralelos e a igual cidadania. [...] Arendt, além disso, compreendia a soberania como irrevogavelmente vinculada a um modelo de representação por personificação e, assim, localizado em uma única instância política. Esse discurso desencadeia a tentativa de apropriação por uma única instância “representativa” (um órgão) e, assim, conduz à tirania e à abolição da política e do governo da lei (COHEN; ARATO, 2009, p.307-308)⁶⁸.

Vimos nesse contexto das análises arendtianas acerca da Revolução Francesa e seu desenlace no terror e falha da fundação constitucional, como a autora retoma e amplia a sua contestação a respeito dos pilares que sustentam a forma de governo do Estado-nação europeu, a saber, os conceitos de *nação* e *soberania*. A nação, mesmo quando não está fundada em critérios étnico-raciais continua ameaçar a pluralidade e o direito das minorias e dissidentes, posto que os direitos continuam as ser exclusivamente os direitos dos *nacionais*. O nacionalismo, mesmo na forma de uma *Vontade geral* ou de uma suposta *opinião pública unânime*, segue operando pela lógica da exclusão e baseado na relação quase schmittiana de amigo-inimigo, independente de seu conteúdo existencial. O conceito de poder soberano, por sua vez, apresenta traços absolutistas-teológicos que, por se considerar uno, indivisível, infalível e onipotente, com origem pré-estatal da lei e desprendido desta, deixa a porta aberta para a tirania e para a centralização ditatorial que coloca em risco a liberdade política baseada na ação concertada e no poder plural do povo de participar ativamente na coisa pública.

Uma vez que Arendt abandona o ideal de Estado-nação soberano, pelas razões elencadas acima, portanto, emerge a urgente questão acerca de qual seria, então, a forma de governo e o tipo de arranjo político-constitucional mais adequado à propiciar um espaço público genuíno para a ação e geração concertada do poder, assim como instituições para o exercício real da liberdade e participação política dos cidadãos,

⁶⁸ Cabe dizer, no entanto, que esses autores criticam Arendt por não ter se liberado de uma noção absoluta indivisível do conceito de soberania e, assim, ter simplesmente abandonado esse conceito por inteiro ao invés de reformulá-lo à luz do contexto contemporâneo das democracias limitadas e plurais (Cohen; Arato 2009, p.318-319). Para uma crítica a esses autores e uma tentativa de reformular e salvar um conceito de soberania na obra arendtiana, ao nosso ver bastante frágil, ver Brito (2015, p.134 e seguintes).

compreendidos em sua pluralidade constitutiva com igualdade plena de direitos. Como já mencionamos, Arendt não oferece uma resposta direta e acabada a essa questão, tampouco encontraremos um modelo normativo de forma de governo ou uma teoria constitucional em seus escritos. No entanto, como iremos sugerir no próximo capítulo, encontramos nos constantes elogios da autora, ao longo de sua obra, às experiências revolucionárias e de fundação da República Federalista norte-americana, bem como em suas considerações bastante idiossincráticas do pensamento político-constitucional dos pais fundadores, importantes subsídios para compreendermos o que seria, na visão arendtiana, um regime político e uma forma de governo capaz de efetivar a *Constitutio Libertatis*. Argumentaremos que, para nossa autora, a matriz republicana-federalista norte-americana representava uma “*outra tradição*” e trazia em seu bojo um outro “vocabulário político” (SV, p.56, grifo nosso). Esse deriva da *pólis* ateniense e da *civitas* romana, e representa “um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência e que não identificava o poder e domínio ou lei e mando” (SV, p.57).

CAPÍTULO 3: OS CAMINHOS PARA UM REPUBLICANISMO FEDERALISTA ARENDTIANO

Duas passagens da obra de Hannah Arendt, bastante ilustrativas, parecem apontar um caminho inequívoco que lhe conduz à matriz federalista republicana norte-americana, a qual irá lhe guiar e inspirar até o fim de sua vida e figurar como a mais viável alternativa de regime político em relação ao Estado nacional europeu. Em um texto que ela preparou para a ocasião da entrega do Prêmio Sonning em 1975, já no final de sua vida, ela afirma:

O que aprendi nesses primeiros anos cruciais entre a imigração e a naturalização corresponde aproximadamente a um curso autodidata sobre a filosofia política dos Fundadores da nação, e o que me convenceu foi a existência factual de um corpo político, totalmente diferente dos Estados-nação europeus com suas populações homogêneas, seu senso orgânico de história, sua divisão mais ou menos decisiva em classes e sua soberania nacional com sua noção de *raison d'état*. A ideia de que nos momentos críticos a diversidade deve ser sacrificada à “*union sacrée*” da nação, outrora o maior triunfo do poder assimilador do grupo étnico dominante. [...] O que me influenciou quando vim para os Estados Unidos foi precisamente a liberdade de me tornar cidadã sem ter de pagar o preço da assimilação (PR, p.66).

A outra passagem encontra-se na obra *Sobre a revolução*, onde ela alega:

A grande – e a longo prazo talvez a maior – inovação americana na política como tal foi 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 (SR, p.202).

A partir do que, ela complementa: “a maior inovação revolucionária, [foi] a descoberta do princípio federativo para a fundação de repúblicas de grande extensão, feita por Madison” (SR, p.219). Sobre o federalismo é ainda ilustrativa a seguinte passagem:

Os Estados Unidos da América foram fundados já na Revolução Americana como um sistema federal de Estados e o princípio federal, baseado no fato de que os poderes do Estado são separados e que o poder não está centralizado em nenhum lugar, foi projetado e estabelecido desde o início conscientemente em oposição ao princípio da centralização do poder, como havia sido configurado na Europa durante o absolutismo (END, p.192).

Já em um ensaio de 1940 intitulado *Sionismo reconsiderado*, ao qual já nos referimos brevemente no primeiro capítulo, onde estava em jogo a busca por uma concepção não-nacionalista de comunidade política para a fundação do Estado de Israel, Arendt acenava para o republicanismo federalista norte-americano, “devido à estrutura

multinacional dos Estados Unidos” (SIR, p.627) que desvincula a cidadania da pertença nacional. Conforme assinala Canovan (1992, p.245), uma das razões pelas quais Arendt expressa sua admiração pela Constituição norte-americana é a de que esta permitia uma cidadania e igualdade artificiais, de tal modo que se podia ser ítalo-americano, polaco-americano e judeu-americano como cidadãos da mesma república sem perder suas comunidades e identidades de origem e sem a necessidade de assimilação preservando, desse modo, a pluralidade constituinte do político. Segundo Arendt,

unicamente porque o corpo político americano permite uma tolerância muito maior na vida comunitária das numerosas nacionalidades que juntas formam e determinam a vida da nação americana, esse país nunca poderia permitir que um desses “diferentes grupos” começasse um movimento para leva-los embora do continente americano. [...] [O resultado é] o equilíbrio de uma comunidade de povos que precisam conviver uns com os outros dentro dos limites da Constituição americana e no território do continente americano (SIR, p.227).

A partir dessas considerações, buscaremos ilustrar no presente capítulo que, em ampla medida, é para a matriz do republicanismo federalista norte-americano – manifesto, sobretudo, em suas experiências nascentes coloniais, revolucionárias e constitucionalistas do século XVIII, bem como no pensamento dos *Founding Fathers* – que Arendt se guia para forjar uma espécie de regime político alternativo ao Estado-nação soberano europeu e, assim, pensar uma nova forma de governo capaz de realizar a *Constitutio Libertatis*, isto é, a fundação constitucional da liberdade política baseada na pluralidade, na igualdade de direitos e na participação ativa do cidadão no poder público. Novamente, a obra *Sobre a revolução* será nosso guia principal, onde a autora analisa mais detidamente a tópica da fundação constitucional no contexto da Revolução Americana. Obviamente, também aqui a leitura arendtiana de tais eventos não é sem problemas. Como aponta Amiel, suas apreciações idiossincráticas são no mínimo provocativas e os silêncios e omissões perturbadores (AMIEL, 2003, p.34). Não é preciso dizer que, também nessa seara ela fora contestada em diversas frentes⁶⁹. Para nossos propósitos, cabe destacar as

⁶⁹ Habermas, por exemplo a acusa de uma caricatura entre duas revoluções uma “boa” e uma “má”. Hobsbawn, por seu turno, vê em Arendt “uma certa ausência de interesse pelos meros fatos”. Robert Nisbet objeta a tese arendtiana da ausência de conflitividade social na Revolução americana. André Enegrén sustenta que ela apresenta uma imagem da América excessivamente íntegra, liberada daqueles germes de deficiência que ela atribuiu à Revolução Francesa (Ver Simona Forti, 2006, p.284-285). L. Jaume e J. Miller apontam um certo “culto” ou “mitologia” de Arendt em relação a Constituição Americana (Cf. Amiel, 2003, p.34). Para L. Bradshaw “a compreensão arendtiana da Revolução Americana é, em certos aspectos, incrivelmente ingênua” (Bradshaw *apud* Amiel, 2003, p.36). Já segundo Scheuerman, “a defesa de Arendt da tradição constitucional americana [...] representa uma apropriação profundamente enigmática do legado revolucionário” (1997, p.142).

críticas de Margareth Canovan em seu texto *Is there an arendtian case for the nation-state?* e o texto de Cohen & Arato, *Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt*.

Canovan recusa a tese arendtiana de que os Estados Unidos não são um Estado-nação e afirma que também este não está equipado para apresentar uma melhor solução acerca da garantia dos direitos humanos do diferente e das minorais. Ela criticou a distinção, que Benhabib atribui a Arendt, entre um *demos*, um povo que se constitui pelo consentimento, e uma *nação* ou *ethnos*, unificado pelo sangue. Pois, “mesmo se o *demos* fosse constituído por consentimento, em um primeiro momento, as gerações subsequentes nasceriam com cidadania”, isto é, por herança e nascimento, como em uma nação qualquer. Em outras palavras, “a maioria dos cidadãos Americanos são membros de um suposto *demos* exatamente pela mesma razão que a maioria dos Alemães são membros de um suposto *ethnos*: porque seus pais o foram antes deles” (CANOVAN, 1999, p.108-109). Além disso, mesmo a República Federal Americana, nos diz Canovan, “nada faz para aliviar a contradição entre os requisitos universais da humanidade, por um lado, e as capacidades limitadas de políticas específicas, por outro”. Segundo ela, os EUA “com sua cidadania estritamente limitada, não faz melhor que as versões clássicas do Estado-nação”, pois não pode estender sua cidadania indefinidamente e sem critérios pré-determinados a toda humanidade (Ibidem, p.114)⁷⁰. Poderíamos acrescentar, ainda, que a República Americana em sua fundação excluiu os povos indígenas e os negros de seu *contrato social* e, portanto, não era tão mais inclusiva, assim, como queria Arendt. A escravidão levaria quase um século para ser abolida. Cabe lembrar também os campos de internamento forçado de japoneses (que já eram cidadãos americanos plenos e viram seus direitos drasticamente reduzidos) no período da Segunda Guerra Mundial.

Já Cohen e Arato, criticam a tese arendtiana da abolição da soberania na República Federalista Americana. Segundo esses autores, Arendt não teria prestando atenção na ideia de uma “soberania governamental”, presente, principalmente, no “cargo e na personalidade da *presidência plebiscitária*” (COHEN; ARATO, 2009, p.312). Para eles, a alegação de que os Americanos não fizeram uso “do conceito de soberania popular”

⁷⁰ Também Cohen afirma que “uma república federal pode ser um Estado-nação” e que nela “o problema da desigualdade entre minorias étnicas com residência permanente a quem são negadas cidadania, permanece, a despeito da estrutura federal” (1996, p.176). Isso se deve ao fato de que também Repúblicas federais são “Estados territoriais igualmente soberanos”. Logo, “em questões de imigração, naturalização, nacionalidade e expulsão”, age como um Estado-nação (Ibidem).

seria uma afirmação “muito radical” e não se sustenta. Uma rápida olhada no preâmbulo da Constituição e nos argumentos de Hamilton pela revisão judicial no *Federalist papers*, demonstraria isso (Ibidem). A noção de *presidência plebiscitária* já estaria presente desde a fundação e aponta para “inúmeros poderes do executivo”, por vias “extraconstitucionais” de, em períodos de crise, “apelar ao seu mandato popular supostamente superior como fonte de legitimidade em face de impasses e imobilidades produzidos pelo sistema jurídico-constitucional”, o que significaria uma “dramática reentrada da soberania em cena” (Ibidem, p.313). Devemos adicionar que Arendt quase nada fala do debate entre federalistas e antifederalistas e, principalmente, da reivindicação destes últimos por uma maior descentralização do poder federal e maior autonomia e liberdades dos estados diante de uma Constituição que concentrou demasiadamente o poder na União⁷¹.

No entanto, obviamente não será nosso intento aqui responder detalhadamente tais críticas nem tampouco aferir as falhas das interpretações arendtianas. Mas cabe dizer algumas palavras em defesa da autora para aclarar nossos propósitos. Ao ser questionada sobre sua interpretação supostamente equivocada da Constituição Americana em um debate em 1972, a pensadora alemã responde: “fiz algo parecido com o que Montesquieu fez com a Constituição Inglesa, uma vez que construí a partir [da Constituição Americana] certo *tipo ideal*. Tentei apoiá-lo um pouco melhor em fatos históricos do que Montesquieu o fez”. E, complementando, ela afirma, “todos nós de algum modo construímos o que Max Weber chamou de ‘*tipo ideal*’. Isto é, refletimos sobre certo conjunto de fatos históricos, discursos e o que quer que tenhamos, até que se torne algum tipo de regra consistente” (SHA, 2010, p.152). O uso do termo weberiano *tipo ideal* é revelador da empresa arendtiana de se voltar para o republicanismo federalista norte-americano, visto que, conforme Klusmeyer (2009, p.35), “pode ter sido destinado à assinalar que seu modelo conceitual deliberadamente acentua certos elementos como uma ferramenta de análise”. Em outras palavras, significa que tal construção não tem a pretensão de traduzir com exatidão toda a estrutura e complexidade dos eventos e esgotar todas as possibilidades das interpretações da realidade empírica, mas antes ressaltar certos aspectos essenciais dos fenômenos que forneçam subsídios potenciais para a inteligibilidades de determinada tese que se defende. O que não significa um descaso com

⁷¹ Ver sobre esse debate Heloísa Starling: *A matriz norte-americana*, 2013, p. 286.

os fatos mesmos, um relativismo subjetivista ou uma romanização do evento⁷². Não devemos perder de vista o fato de que a sua compreensão das revoluções é ela própria orientada por questões contemporâneas de seu século, como o da fundação constitucional em uma era pós-totalitária.

Outro ponto a ser ressaltado é o de que Arendt não poupou críticas à República Norte-americana. Como veremos no quarto capítulo, ela fora duramente crítica com o que chamou de *falhas da Constituição* por parte dos *framers*⁷³. Mas suas críticas mais agressivas são aos EUA contemporâneo, como expressas no livro *Crises da pública*. Neste, ela pinta um quadro sombrio, denunciando a crescente violência urbana, o racismo, falhas judiciais e institucionais, ameaças contra as garantias constitucionais e a corrupção, destacando principalmente a Guerra ilegal do Vietnã e o caso Watergate. Este último, observa Amiel, “é extremamente importante segundo Arendt porque manifesta a invasão do espaço público americano pela Razão de Estado ‘europeia’”. Por outro, atesta “os limites dos Pais fundadores que, se desconfiaram dos riscos de opressão que o legislativo faz correr à *res publica*, não tiveram a devida desconfiança em relação ao executivo”. Da mesma forma ela considerou o “Maccarthysmo” uma política “escandalosa”, de modo a afirmar já em 1953: “Parece-me que já não é possível intervir em favor da América sem restrição, como ainda era o caso há poucos anos”⁷⁴. Mas é sobretudo em *Desobediência civil* que Arendt critica o “enorme crescimento do poder federal em detrimento dos direitos dos estados” (DC, p.69) e denuncia a chamada “*doutrina da questão política*”, segundo a qual certos atos dos outros dois poderes “não são revisáveis nas cortes” em nome de obscuros “interesses de Estado” (DC, p.88). De onde ela infere que, “a doutrina da questão política é na verdade o buraco pelo qual o princípio da soberania e a doutrina da razão de estado podem se infiltrar, de certo modo, em um sistema de governo que os renega em princípio” (DC, p.89). Igualmente ela estava ciente de que “negros e índios” são povos que “nunca foram incluídos no *consensus universalis* original da república americana. Não havia nada na Constituição que pudesse ser interpretado como incluindo o povo escravo no pacto original” (DC, p.80). Ela via a escravidão como um “enorme

⁷² Cf. Weber (1999, p. 106), “obtem-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento”.

⁷³ Ver Arendt, SR, p.294.

⁷⁴ Passagens de uma entrevista de Hannah Arendt concedida a Roger Errera em 1973, citadas por Amiel (2003).

crime original” e, mesmo após a abolição, denunciou, diversas vezes, “a má vontade do governo federal em impor suas próprias leis” (DC, p.74) às segregacionistas dos estados sulistas, pois que era “total obrigação da Corte Suprema combater leis estaduais que negassem a igualdade racial” (p.81)⁷⁵. Portanto, conforme Amiel (2003, p.33), “o entusiasmo constante de Arendt em relação aos Pais fundadores, aos revolucionários e à história constitucional americana, foi sempre acompanhado das críticas dos EUA contemporâneo” e também de uma denúncia do esquecimento dos seus princípios originários republicanos e federalistas.

Mas deixe-nos retornar ao objetivo principal do capítulo que é o de articular e reconstruir o argumento arendtiano em favor da matriz republicana federalista norte-americana, destacando as razões que a levam a tomá-lo como uma forme de governo alternativa e mais viável do que o Estado-nação, tal como gestado na Revolução francesa, para fundar um espaço público concreto para a liberdade e realizar a *Constitutio Libertatis*. Para tanto, o capítulo será dividido em três partes:

Na primeira parte, abordaremos as análises arendtianas das experiências coloniais e revolucionárias norte-americanas, ressaltando a concepção de *povo* aí presente, cuja ênfase recai na pluralidade e multiplicidade de vozes em contraposição a ideia de opinião pública unânime ou de *vontade geral*. Isso os teria permitido desagregar a ideia de cidadania da pertença nacional, haja vista os federalista postularem que unidades distintas (tais como estados e municípios), com distintas origens e costumes podem se associar entre si e gozar da igualdade de direitos cívico-políticos perante uma Constituição acordada. Ela vislumbra ainda uma concepção de poder político, baseado na ação concertada, em pactos horizontais e associações plurais, que havia se arraigado nas instituições coloniais de autogoverno popular e que permitia aos cidadãos, em condições de igualdade isonômica, desfrutar de um amplo grau de autonomia, de participação e de liberdade política. Deriva-se daí, ainda, como veremos, um conceito alternativo de *poder constituinte*, cuja autoridade não repousa em uma vontade nacional pré-política e transcendente à esfera discursiva, mas da multidão organizada em suas bases, descentralizada em múltiplos espaços públicos discursivo-democráticos com ampla

⁷⁵ Ver também *Reflexões sobre Little Rock*, onde, contestando as leis de segregação racial no sul dos Estados Unidos nos anos 60 ela afirma, repetidamente: “o governo federal deveria ser chamado a intervir. Pois nesse exemplo teríamos novamente um caso claro de segregação imposta pela autoridade governamental” (RLR, p.264). Ainda a esse respeito, ela se refere a tais leis como “o item de legislação mais abusivo do todo o hemisfério ocidental” (RLR, p.265).

participação popular nas assembleias constituintes e comitês de ratificação, onde se estabeleceram os princípios norteadores da Constituição. A autoridade, para eles, não necessitava de uma fonte absoluta e transcendente, mas baseava-se nos pactos horizontais e em promessas mútuas do povo. Seguindo Montesquieu, e a tradição clássica do republicanismo, os americanos distinguiram a fonte da lei e do poder e jamais consideraram a Constituição como a expressão de uma vontade geral ou de um comando do soberano, fluido e potencialmente arbitrário, mas como uma marco de estabilidade, limitação e salvaguarda das liberdades civis e políticas dos cidadãos, sobretudo, das minorias.

Na segunda parte, nos ocuparemos das interpretações que Arendt faz da teoria da separação dos poderes de Montesquieu e de sua recepção nos constitucionalistas estadunidenses, de onde ela irá extrair sua própria definição do *princípio federalista*. Em um primeiro momento, a autora destaca a importância das garantias constitucionais aos direitos fundamentais, a fim de limitar tanto o poder e o escopo do governo quanto o poder das majorias que ameaçam as liberdades do indivíduo e das minorias. Consoante isso, ela elogia a recepção, por parte dos Federalistas, da teoria da limitação e separação dos poderes montesquiana e de sua tradução nos *checks and balances*. No entanto, aqui, como veremos, Arendt aponta alguns limites da interpretação liberal dessas teorias e propõem que a leiamos em uma chave mais *republicana*. Isto é, para além da divisão entre executivo, legislativo e judiciário e da proteção das liberdades negativas, ela destaca a preocupação dos *Founding Fathers* de constituir *positivamente* um novo centro de poder popular de modo a gerar mais poder e fortalecer as liberdades e contra-poderes locais. Partindo de uma interpretação do *federalismo* de Montesquieu, os pais fundadores teriam proposto que o poder seria fortalecido se fosse distribuído de maneira equilibrada em diferentes centros e níveis (municipal, distrital, estadual e federal), visando a criação de uma União Federativa que não suprimisse a singularidade, autonomia e a liberdade política das partes. Nisso consistiria o princípio federalista para nossa autora, cuja implementação resulta, em sua visão, na abolição da soberania (isto é, do princípio absolutista da centralização, ilimitabilidade e indivisibilidade do poder) e de seus inconvenientes dentro do corpo político, os quais ela comparou com a tirania.

Na terceira e última seção do capítulo, analisaremos as discussões de Arendt acerca da importância da ênfase que a matriz do republicanismo federalista norte-americano coloca nas “instituições duradouras”, bem como em seu papel estabilizador

enquanto guardiões da liberdade da república, em contraposição ao déficit institucional dos corpos políticos governados pelo domínio da maioria e marcados pela instabilidade. Iremos destacar duas dessas instituições, a saber, a Suprema Corte, o assento da autoridade, que efetiva a separação entre poder e autoridade, pois não possui poder e somente a tarefa de interpretar as ações e leis dos demais poderes para aferir sua compatibilidade com os princípios constitucionais. E o Senado, que oferece os devidos assentos e dispositivos institucionais para a formulação racional e pública das opiniões e interesses diversos, por meio de um corpo seletivo de representantes designados a prevenir o domínio de uma opinião pública unânime, a chamada tirania da maioria. O Senado funcionaria como uma espécie de filtro e crivo que viria a depurar as opiniões idiossincráticas e paixões desarticuladas das massas, visando preservar a pluralidade e convertê-las em posições públicas mais consistentes. Embora crítica de alguns aspectos do sistema partidário representativo, como veremos no próximo capítulo, Arendt temia que um caos de opiniões sem representação e sem uma mediação institucional degenerasse em sentimentos de massa, esperando um homem forte para moldá-las em uma suposta opinião pública unânime e despótica.

3.1 As virtudes do Republicanismo Federalista norte-Americano

Para Arendt, os pais fundadores americanos aprenderam com os gregos da *pólis* e os romanos da *res publica* que a igualdade de cidadania não denotava “que todos os homens nascessem ou fossem criados iguais por natureza”, mas que a igualdade devia sua origem a “uma instituição artificial, a *pólis*, que em virtude de seu *nomos* os tornariam iguais” (SR, p.58). Desse modo, “a liberdade e a igualdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, eram convencionais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens” (SR, p.59). Logo, os norte-americanos não precisavam restringir os direitos e liberdades fundamentais à uma mesma origem étnico-nacional ou cultural, podendo assim contemplar a pluralidade de atores políticos dentro de uma mesma sociedade política, com seus distintos pontos de vista, visto que era a Constituição, esse constructo da ação política conjunta, que concedia cidadania e igualdade a todos. Conforme comenta a pensadora alemã, “os Estados Unidos não são um Estado-nação no sentido europeu, nem o foram jamais. O princípio de sua estrutura política é e sempre tem sido independente de uma população homogênea e de um passado comum”. A partir do que, ela acrescenta, “a República americana é baseada na igualdade

de todos os cidadãos, e embora a igualdade perante a lei tenha se tornado um princípio inalienável de todo governo constitucional moderno, [ela] tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo” (RLR, p. 277-278)⁷⁶.

Nessa mesma esteira, também Habermas vê nos Estados Unidos um “exemplo oposto ao Estado nacional”, uma vez que pode “assumir e manter uma forma republicana, mesmo sem ter por base uma população culturalmente homogeneizada. Em lugar do nacionalismo, no entanto, apresenta-se aqui uma religião civil enraizada na cultura da maioria”, uma espécie de *patriotismo constitucional* (HABERMAS, 2002, p.130). Nas palavras de Arendt, extraída de uma entrevista televisiva, ela expressa que:

Este país não está unido nem por uma herança, nem pelas recordações, nem pelo solo, nem pela língua, nem por uma origem idêntica; não há americanos indígenas, à parte os Índios; todos os restantes são cidadãos, e estes cidadãos apenas se encontram unidos por uma coisa — e é muito — a saber, *que nos tornamos cidadãos dos Estados Unidos pela simples aceitação da Constituição* (ARENDR em entrevista a Roger Errera em 1973).

Ao contrário dos revolucionários franceses que seguiam os princípios do Estado nacional, que ali era gestado, de uma unidade substancial do povo homogêneo, para os pais fundadores norte-americanos, nos conta Arendt, “a palavra ‘povo’ conservava o significado de multiplicidade, de variedade infindável de uma multidão cuja grandeza residia em sua própria pluralidade” (SR, p.132). Coerente a isso, eles se opunham à noção de uma opinião pública marcada pela unanimidade de todos. Eles sabiam “que a esfera pública numa república era constituída pela troca de opiniões entre iguais, e que essa desapareceria no instante em que essa troca se tornasse supérflua, se viesse a ocorrer que todos os iguais fossem da mesma opinião” (SR, p.132-133). Arendt elogia o fato de que os republicanos norte-americanos

nunca se referiam à opinião pública em seus debates, ao contrário do que invariavelmente faziam Robespierre e os homens da Revolução Francesa, para aumentar o peso das próprias opiniões; aos olhos dos homens da Revolução Americana, o domínio da opinião pública era

⁷⁶ Em *Estado nacional e democracia*, encontramos: “O povo do Estado está formado por uma mescla de povos e a pertença nacional não constitui, de nenhum modo, nem do ponto de vista teórico nem do prático, uma exigência para a cidadania estatal. O nacional, isto é, a diferente origem nacional em cada caso, se converteu nos Estados Unidos, por assim dizer, em uma questão privada. [...] O nacional tem uma grande importância na América na esfera social, algo que se expressa na universalmente conhecida discriminação; porém desde o ponto de vista político essa discriminação carece igualmente de significação – menos no caso dos negros, que, não obstante, constituem um problema especial” (END, p.192).

uma forma de tirania. De fato, o conceito americano de povos e identificava a tal ponto com uma multiplicidade de vozes e interesses que Jefferson pôde estabelecer como princípio "converter-nos numa nação para assuntos externos e manter-nos distintos nos assuntos internos" assim como Madison pôde declarar que a regulamentação dessa multiplicidade "constitui a principal tarefa da [...] legislação e inclui o espírito de partido e facção nas operações do governo" (SR, p.133)⁷⁷.

A autora chama a atenção aqui para a “ênfase positiva” colocada na palavra “facção” (SR, p.133) por Madison, haja vista que estava em flagrante contradição com a teoria política clássica, com a exceção de Maquiavel e Montesquieu, que pregava a união e a harmonia das partes do corpo político, especialmente, Hobbes e Rousseau. Por outro lado, o republicanismo americano não identificava o estado com a nação. Conforme Arendt, Madison devia suas observações mais a uma percepção da natureza da razão humana do que qualquer reflexão sobre a diversidade de interesses conflitantes numa sociedade. Segundo o federalista, “o partido e a facção no governo correspondem às múltiplas vozes e diferenças de opinião, que persistirão ‘enquanto a razão do homem continuar falível, e ele tiver liberdade para exercê-la’” (SR, p.133)⁷⁸. Como nossa autora já afirmara em *A condição humana*, a realidade do mundo só se nos apresenta objetivamente quando aberta à pluralidade e às múltiplas perspectivas que aparecem para os atores que ocupam diferentes posições no espaço público político, o qual constitui o mundo comum que os inter-relaciona. Daí a república demandar a mais ampla e ativa participação possível dos cidadãos, com seus distintos pontos de vista e opiniões, nos negócios coletivos e decisões políticas, independentemente de sua origem étnico-nacional e de sua visão de mundo. Nesse sentido, comenta Cohen, Arendt vislumbra nos federalistas

fortes argumentos pela dissociação do direito à cidadania de critérios atributivos de pertença nacional. Ela argumentou por um princípio cívico de cidadania que baseia a qualidade de membro e o *status* de cidadania em um critério legal (COHEN, 1996, 178-179).

⁷⁷ Embora Madison, assim como Hamilton, temesse os riscos que as facções poderiam infringir “aos direitos dos demais cidadãos ou aos interesses permanentes e coletivos da comunidade”, ele acreditava ser um péssimo remédio “faze[r] com que todos os cidadãos tenham as mesmas opiniões, as mesmas paixões e os mesmos interesses”. Isso só seria possível ao “abolir a liberdade, que é essencial à vida política” (1993, art. X, p.133). Daí o federalista concluir que: “a regulação desses interesses diversos e concorrentes constitui a principal tarefa da legislação moderna e introduz o espírito partidário nas operações necessárias e ordinárias do governo”. Trata-se portanto de regular e não suprimir a pluralidade constitutiva do povo (Ibidem, p.135).

⁷⁸ A frase integral de Madison diz: “Enquanto a razão do homem for falível, e ele for livre para exercê-la, diferentes opiniões se formarão” (1993, art. X, p.133).

É à luz dessa consciência da pluralidade como constitutiva do tecido político e da valorização da experiência efetiva da liberdade pública, que o republicanismo americano desde os tempos coloniais, segundo Arendt, estabeleceu “um conceito inteiramente novo de poder e autoridade, uma ideia inteiramente nova sobre as prioridades na esfera política”, que seria, posteriormente, retomada e efetivada pelos revolucionários e constitucionalistas (SR, p.70). Tal conceito, como veremos, se desvincula da ideia soberana de domínio, de um poder absoluto, indivisível e fora das leis (ideal dos Estados nacionais), visto que corresponde a capacidade humana de agir concertadamente e de estabelecer acordos mútuos através da deliberação democrática e da horizontalidade das relações humanas. O poder, como os pais fundadores o concebiam, aponta Arendt, só existe “sob as condições da pluralidade, nunca pode chegar à onipotência, e as leis baseadas no poder nunca podem ser absolutas” (SR, p.110), isto é, dependem do acordo entre vontades conflitantes e do consentimento ativo. Pode ser dito que nossa autora vislumbra aí uma concepção de poder mais adequada ao seu próprio ideal de liberdade política.

De acordo com a pensadora alemã, é precisamente essa concepção de poder baseado no consentimento horizontal, na ação e discurso conjuntos, que seria herdada pelos elaboradores da Constituição republicana estadunidense. Ela é anterior à revolução e à própria colonização, haja vista ter sua origem no paradigmático “*Pacto do Mayflower*” que os colonos, antes do desembarque, estabeleceram “exclusivamente pela força da promessa mútua, na presença de Deus e uns dos outros”, isto é, na ausência de violência, domínio e hierarquias ou fontes transcendentais de legitimidade. Tal ideal de poder estava incorporado “em todas as instituições do autogoverno em todo o país” (SR, p.218-219) e constituía a própria insígnia da liberdade política. Esses corpos políticos coloniais interessam ao propósito arendtiano porque, segundo ela, “não eram concebidos como governos em sentido estrito; não implicavam um mando, nem a divisão do povo entre governantes e governados”. Dado seu caráter horizontal que prezava pela liberdade política e participação ativa dos cidadãos nos negócios públicos e no poder governamental, “sua grande importância para o futuro consistia na formação de uma esfera política que gozava de poder e estava habilitada a reivindicar direitos sem possuir ou reivindicar soberania” (SR, p.219-220). A força desse poder, gerado pela ação e mantido pela promessa mútua, ela enfatiza, “veio a se demonstrar quando as colônias, isto é, os municípios e as províncias, os condados e as cidades, *a despeito das inúmeras*

diferenças entre si, venceram a guerra contra a Inglaterra” (SR, p.229, grifo nosso). Pode-se perceber como Arendt destaca as singularidades das colônias e sua compreensão da União como associação de diferentes partes e sociedades e não a partir da demanda de um nacionalismo homogêneo e unitário. A esse respeito, comenta nossa autora,

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", haviam concebido aquele corpo não só para os "sucessores" mas também para "os que se adicionarem a nós a qualquer momento a partir de agora"-, os homens que pela força ininterrupta dessa tradição "deram um adeus final à Grã-Bretanha" sabiam de suas chances desde o início; sabiam do enorme poder potencial que surge quando os homens "mutuamente empenham [suas] vidas, [suas] fortunas e sua honra sagrada" (SR, p.229).

Também Starling em seu ensaio sobre a matriz do republicanismo norte-americano ressalta as experiências de autogoverno e de liberdade política do período colonial e da Confederação que resultaram na revolução. O povo, ela descreve, estava "imerso em uma experiência comunal participativa intensa, [que] veio à tona sob a forma de associações voluntárias", as quais viriam a ser fortemente elogiadas por Tocqueville e Arendt como as sementeiras da revolução republicana. Tais associações colocaram em funcionamento uma "extensa rede de sociabilidade e ativismo político, produtora de uma experiência muito ativa de vida pública". Isso demonstrava "o enorme desejo de debate, de instrução, de mútuos esclarecimentos e de troca de opiniões [que] se tornou um traço singular do republicanismo norte-americano" (STARLING, 2013, p.232). Herdeiros do republicanismo inglês, tanto os colonos como os revolucionários posteriores, entendiam que a liberdade pública "envolvia o endosso de todos os membros da comunidade às leis que regulavam a vida pública na cidade – nenhuma lei poderia ser imposta sem o consentimento das assembleias do povo". A suposição era que "a liberdade se articulava à capacidade de autogoverno" (Ibidem, p.236). Em ampla medida, observa Starling, a contenda com o Parlamento Inglês se deveu a denúncia de usurpação por parte do Parlamento "do poder dos Legislativos coloniais". O argumento dos colonos era o de que "qualquer manifestação real da liberdade só poderia ser idealmente concretizada se cada membro individual da comunidade tivesse assegurado o seu direito igual de participação

na elaboração das leis” (Ibidem, p.239). Starling, assim com Arendt, destaca a influência no republicanismo estadunidense da “experiência colonial inglesa, cujos traços descentralizados permitiram intensificar a tradição do governo comunal expresso na relativa condição de autonomia das assembleias provinciais”, a qual “radicalizou a ideia do cidadão ativo envolvido na decisão das questões públicas (Ibidem, p.279). Não havia nenhuma divergência “quanto à necessidade de a República estender ao máximo o igual direito de participação do indivíduo nas decisões coletivas” (P.281) e isso alimentava profundamente um cultura cívica-participacionista que via na liberdade pública um valor intrínseco, enfatiza Starling.

Para ilustrar teoricamente o tipo de pacto que funda essa nova concepção de sociedade e unidade política dos republicanos norte-americanos caracterizado pelo *Pacto de Mayflower*, isto é, baseado na liberdade política e no poder que emerge do discurso e da ação concertada plural das partes, Arendt nos remete à linguagem *contratualista* do século XVIII. Para tanto, ela distingue dois tipos de contratos sociais que, segundo ela, a tradição via erroneamente como duas etapas de um mesmo procedimento: um que era firmado horizontalmente entre indivíduos e dava origem à sociedade, de inspiração lockeana, e que podemos chamar de *contratualismo republicano-federalista*; e, o outro, firmado de forma vertical entre um povo e seu governante que supostamente resultava num governo legítimo, o qual ela identificou com o *contratualismo hobbesiano* (SR, p.221).

No primeiro caso, o que temos é um “contrato mútuo pelo qual as pessoas se obrigam a unir para formar uma comunidade, está baseado na reciprocidade e pressupõe a igualdade”. Longe de suprimir as diferenças e a pluralidade, como no ideal de Nação, o resultado é “de fato uma ‘sociedade’ ou ‘coassociação’ na antiga acepção romana de *societas*”, em que cada membro não só mantém, mas aumenta seu poder e suas liberdades individuais dentro do governo civil (SR, p.222). No segundo caso, o que temos é um *contrato vertical* em que “cada membro renuncia a sua força e a seu poder para constituir um governo; longe de ganhar novo poder, ele renuncia a seu poder enquanto tal e, longe de se vincular e se obrigar por promessas, simplesmente expressa seu ‘consentimento’ em ser governado” (SR, p.222). Diante de tal descrição, fica clara a preferência da autora pelo primeiro tipo de contrato por mútua associação, uma vez que no segundo o que vemos é um pacto de sujeição a um Soberano, “cujo poder consiste na soma total das forças que todas as pessoas individuais canalizaram [e alienam] e foram monopolizadas

pelo governo, para o alegado benefício de todos os súditos” (SR, p.222) Isso resulta, inelutavelmente, na impotência e isolamento dos indivíduos. Vemos aqui, também, a diferença entre cidadão (um membro ativo da sociedade) e o súdito (aquele que consente em ser governado). Mas o mais fundamental a ser destacado, para nosso propósito, na distinção arendtiana entre os dois tipos excludentes de contrato social é a síntese de sua contraposição entre os princípios do republicanismo federalista e os princípios do Estado-nação soberano europeu enquanto modelos antagônicos de organização da vida política-constitucional e de formas de governo:

o contrato mútuo pelo qual o poder é constituído por promessa contém *in nuce* tanto o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo e onde uma "sujeição mútua" torna o mando do governo um absurdo - "se o povo governa, quem será governado?" – quanto o princípio federativo, o princípio de "uma República por acréscimo" (como Harrington denominou sua utópica *Oceana*), segundo o qual os corpos políticos constituídos podem se combinar e entrar em alianças duráveis sem perder suas identidades. É igualmente óbvio que o contrato social que exige a renúncia do poder ao governo e o consentimento a seu exercício do mando contém *in nuce* tanto o princípio do governo absoluto, um monopólio absoluto do poder "para intimidar todos" (Hobbes) que, diga-se de passagem, se presta a ser interpretado à imagem do poder divino, visto que apenas Deus é onipotente –, quanto o princípio nacional segundo o qual deve existir um só representante da nação como um todo e onde se entende o governo como encarnação da vontade de todos que a integram (SR, p.223-224).

Segundo Arendt, o que os colonos, e depois os *framers* da Constituição norte-americana, haviam aprendido quase inadvertidamente em suas experiências de auto-organização e mútuas associações “foi a percepção simples e clara da gramática elementar da ação política”, bem como a sintaxe mais complexa do poder (SR, p.226). Eles aprenderam que a ação, por mais que se inicie no isolamento e seja decidida por pessoas individuais, só pode ser levada a cabo “com algum esforço conjunto em que a motivação de cada um deixa de contar, de modo que a homogeneidade de origem ou passado, que é o princípio decisivo do Estado nacional, deixa de ser um requisito” (SR, p.227). Conforme sublinha Muñoz, a ênfase de Arendt nas associações, de inspiração tocquevilliana, rechaça novamente a ideia de um *ethnos* compartilhado, baseado em uma cultura e/ou raça homogêneas, e “aposta em um corpo de cidadãos que deliberam em comum sobre a *res publica*”, das mais diversas perspectivas. O que eles têm em comum é “um espaço público construído artificialmente através da ação e do diálogo mútuo”, o qual não anula sua pluralidade constitutiva (MUÑOZ, 2006, p.21).

Foi nessa mesma linha que John Adams argumentou fortemente contra a noção de um corpo político “dominado por uma única assembleia”, pois que este estaria "sujeito a todos os vícios, loucuras e fraquezas de um indivíduo" (SR, p.228). Trata-se aqui, para Arendt, da correta percepção da natureza plural do poder humano que, à diferença da força e da violência, “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” (SR, p.228). “A sintaxe do poder”, ela descreve, denota que “o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si”, em sua pluralidade constitutiva (SR, p.228). Nesse caso, o Estado republicano não é concebido, como o Estado soberano, como o monopólio do uso legítimo da violência que visa proteger indivíduos isolados uns dos outros, mas antes uma associação política onde todos partilham do poder público, o que significa colocar em primeiro plano o direito à liberdade de agir politicamente entre iguais e de participar ativamente nas esferas decisórias e demais atividades cívicas que compõem a vida política da República.

É em completa consonância com essa noção de poder político, que Arendt vê emergir na revolução e nas práticas fundadoras da república norte-americana uma concepção alternativa de *poder constituinte*, mais genuína, democrática e descentralizada em relação à versão francesa representada pelos Jacobinos e por Sieyès. De acordo com a autora, nunca houve uma séria contestação à autoridade daqueles que vieram a elaborar e estabelecer a Constituição dos Estados Unidos e, por isso, tiveram êxito na tarefa revolucionária que era a de fundar a *Constitutio Libertatis*. Em primeiro lugar, porque haviam sido eleitos democrática e legitimamente por seus pares, sem impor uma autoridade de cima para baixo. Em outras palavras, “os que receberam o poder de constituir, de elaborar constituições, eram delegados devidamente eleitos de corpos constituídos, receberam sua autoridade das bases” (SR, p.216). Em relação a isso, explica 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, os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares que redigiram o projeto das constituições dos governos estaduais tinham derivado sua autoridade de uma série de corpos subordinados devidamente autorizados – distritos, condados,

municípios; preservar intacto o poder desses corpos era preservar intacta a fonte de sua autoridade (SR, p.216).

Conforme Kalyvas, o que identificamos aqui é a recusa da ideia de um poder constituinte soberano centralizado, aos moldes schmittiano, baseado em uma nação homogênea. Com isso Arendt buscou “decentralizar o poder constituinte ao realocá-lo em múltiplos espaços públicos participacionistas”, discursivos e democráticos (KALYVAS, 2008, p.229). Assim, ao invés de excluir a pluralidade em prol da ideia monolítica, decisionista e pré-discursiva da *volonté générale*, “eles vincularam [o poder constituinte] a processos deliberativos, de mútua persuasão e diálogo público, isto é, a processos de formação discursiva da opinião e de tomada de decisão”, baseadas em promessas mútuas (Ibidem). Em suma, segundo Kalyvas, Arendt “contudentemente recolocou a persuasão e a discussão no centro de sua compreensão do poder constituinte” (Ibidem, p.192).

Em Segundo lugar, e estreitamente relacionado a isso, Arendt ressalta o fato de que em decorrência dessa concepção do poder com pacto e mútua associação, a ruptura das colônias com o Rei e o Parlamento da Inglaterra “não os lançou a um estado de natureza”, isto é, em um caos de violência e vácuo normativo onde tudo era permitido em nome da nação, como ocorrera com os franceses (SR, p.216). Embora o conflito tenha privado o povo de seus governantes e das leis Inglesas, ela sublinha, isso não os “privou de suas assembleias legislativas, e o povo, ao renunciar à lealdade ao rei, nem por isso se sentiu desobrigado de seus inúmeros pactos, acordos, promessas mútuas e ‘coassociações’” (SR, p.235). Ao contrário dos franceses que fundaram o poder constituinte na vontade soberana amorfa da nação, que se encontrava acima e fora da esfera político-legal, os revolucionários americanos, enfatiza a autora, “entendiam o poder como o exato oposto de uma violência natural pré-política. Para eles, o poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos, baseado na reciprocidade e na mutualidade” (SR, p.236). Desse modo, ao manter em existência múltiplos corpos políticos pré-constitucionais⁷⁹ e espaços públicos participativos de liberdade, para a deliberação e o debate entre opiniões plurais sobre as questões constitucionais, os constituintes americanos, nota Kalyvas (2008, p.228), “forneceram uma estrutura para o discurso, para os acordos e desacordos que sustentava

⁷⁹ Cf. Kalyvas, “assim, enquanto o poder constituinte está fora da Constituição e é anterior a uma forma de governo particular, ele não se encontra em um estado de natureza pré-político”. Isso significa que Arendt “evitou o erro de reduzir toda política extra constitucional a um vácuo legal e institucional. A ‘multidão organizada’ existe fora do Estado, mas não reside em uma condição natural” (2008, p.230).

os processos da política extraordinária, gerando o poder necessário para levar a cabo a fundação, sem o recurso à violência”. Com efeito, assinala Arendt,

quando [os americanos] aderiram ao princípio romano de que a sede do poder reside no povo, não estavam pensando em termos de uma ficção e de um *absoluto*, a nação – acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis (SR, p.217).

Para Arendt, esta nova concepção de poder constituinte que realoca a participação democrática e a pluralidade no seu núcleo teórico-prático, é de importância fulcral. Isso porque, seguindo Thomas Paine, ela distingue entre uma “Constituição imposta pelo governo a um povo e a Constituição pela qual um povo constitui seu governo” (SR, p.193). Somente no segundo caso a Constituição é capaz de adquirir poder, autoridade e estabilidade e ganhar adesão de seus membros. Pois, nas palavras de Paine, deve ser observado que “uma Constituição não é o ato de um governo, e sim de um povo constituindo um governo” (SR, p.193). É a opinião, o consentimento ativo dos associados aos seus princípios, aquilo que, segundo Arendt, dota uma Constituição de vida, legitimidade e efetividade⁸⁰. Afinado a isso, ela criticou duramente os deputados da Assembleia Constituinte Nacional francesa por buscar monopolizar o poder constituinte e se declarar como um corpo permanente e autossuficiente no exercício absoluto de todas as prerrogativas que, “em vez de reconduzir ao povo suas resoluções e deliberações, desligaram-se de seus poderes constituintes”, com a consequência inevitável de que o povo “não tinham poder nem participação na moldagem dos acontecimentos” (SR, p.171). Conforme nossa autora, “foi neste processo que o ato de criar uma Constituição perdeu seu sentido prático, e a própria ideia de Constituição veio a se associar a uma falta de realismo e de realidade, com ênfase excessiva no legalismo e nas formalidades” (SR, p.171). Em suma, exaltando a sabedoria de John Adams, ela o cita: “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” (SR, p.194). Daí a necessidade, nos diz Arendt, de se estabelecerem

⁸⁰ Nesse sentido afirma Madison “o povo é a única fonte legítima de poder, e é dele que provém a carta constitucional sob a qual os vários braços do governo detêm seu poder”. Também Hamilton reforça que “o edifício do império americano deve repousar na base sólida do consentimento do povo. Os caudais do poder nacional devem emanar diretamente dessa fonte pura, original, de toda autoridade legítima” (2003, art. XLIX, p.343).

assembleias constituintes e convenções específicas cuja única tarefa era redigir o projeto de uma Constituição; daí também a necessidade de levar esse projeto de volta ao povo e debater os Artigos da Confederação, cláusula por cláusula, em reuniões nas câmaras municipais e, mais tarde, os artigos da Constituição nos congressos estaduais. Pois o ponto central não era que não se confiasse nos congressos provinciais das treze colônias para estabelecer governos estaduais com poderes devidamente limitados, mas sim que se estabeleceria como princípio para os constituintes que o povo é que devia “dotar o governo de uma Constituição, e não o inverso” (SR, p.193).

Outro aspecto fundamental a ser destacado que, segundo Arendt, contribuiu sobremaneira para o êxito dos revolucionários norte-americanos em fundar uma Constituição republicana estável para a liberdade política, fora o de que eles, alinhados ao republicanismo romano clássico, souberam distinguir claramente entre a fonte do poder (que viria de baixo, isto é da ação do povo) e a fonte da autoridade da lei (que ficaria acima, em uma instância independente da vontade popular, notadamente, a própria Constituição escrita) e extrair daí todas implicações políticas necessárias, dispensando, assim, o auxílio pernicioso de qualquer elemento transcendente e absoluto como, por exemplo, a ideia de *nação* ou de *vontade geral*. Conforme Arendt,

os elaboradores das constituições americanas, embora soubessem que deviam estabelecer uma nova fonte de direito e conceber um novo sistema de poder, nunca sequer sentiram a tentação de derivar a lei e o poder da mesma origem. Para eles, a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que mesmo assim jamais era um estado de espírito subjetivo, como a vontade. Mantinha-se como uma entidade material tangível de maior durabilidade do que as eleições ou as consultas da opinião pública (SR, p.206-207).

Essa ênfase da autora no caráter *tangível* e *mundano* da Constituição, cuja função é oferecer uma infraestrutura para a ação política e estabelecer os limites e os modos de exercício do poder do povo, é o que leva Arendt a insistir “na distinção entre república e democracia”, esta última definida no sentido clássico e puro como o “domínio da maioria”. Tal distinção se funda, no caso da República, “na separação radical entre lei e poder, com origens claramente diferentes, legitimações diferentes e diferentes esferas de aplicação” (SR. p.217-218). Em contraste com o caráter fluído, instável e arbitrário do Estado-nação (que aqui Arendt parece aproximar da definição clássica de democracia

como governo da maioria)⁸¹, cuja norma repousa na *vontade soberana da nação* acima e para além das instituições, escreve Arendt, temos a ideia de “república, com sua grande ênfase nas instituições objetivas” (SR, p.165)⁸². Daí também ela retomar, amiúde, a definição de Harrington da República como “um governo de leis e não de homens” (SR, p.214). Arendt sempre criticou aqueles que defendiam, nos debates constituintes, que “a qualquer momento, por qualquer causa, ou por seu próprio prazer soberano”, a nação pudesse alterar ou aniquilar as formas constitucionais de governo (SR, p.207)⁸³. Na mesma monta, ela enalteceu os revolucionários americanos por continuarem “comprometido[s] com a fundação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras”, para eles não era “permitido nada que estivesse fora do escopo do direito civil” (SR p.131). Pode-se dizer que a grande predileção arendtiana pelo republicanismo em contraposição ao déficit legal-institucional do Estado-nacional soberano europeu repousa no fato de que

na forma republicana de governo, [as] decisões são tomadas e implementadas dentro de um quadro constitucional e de acordo com os dispositivos de uma Constituição que, por sua vez, só pode ser tida como expressão de uma vontade nacional ou submetida à vontade de uma maioria a igual título que um edifício pode ser tido como expressão da vontade de seu arquiteto ou submetido à vontade de seus moradores. Provavelmente o que melhor demonstra o caráter elementar objetivo e terreno das constituições é a grande significação que lhes é atribuído dois lados do Atlântico. Na América, de qualquer modo, elas foram estruturadas com a intenção consciente e explícita de impedir, até onde fosse humanamente possível, que os procedimentos das decisões majoritárias se transformassem no "despotismo eletivo" do governo da maioria (SR, p.215-216).

⁸¹ Isso é sugerido pelo fato de Arendt relacionar a teoria de Sieyès, quem ela via como um dos principais teóricos do Estado-nação, à democracia, entendida nos termos que descrevemos. Em relação a isso, ela afirma: “a solução de Sieyès para os problemas da fundação, não resultou, e nem poderia resultar, na instauração de uma república no sentido de ‘um império de leis e não de homens’ (Harrington), mas substituiu a monarquia, o governo de um só, pela democracia, o governo da maioria” (SR, p.214-215).

⁸² “Uma democracia pura”, escreve Madison, “não dispõe de nenhum remédio contra os malefícios da facção. Uma paixão ou interesse comum contamina, em que quase todos os casos, a maioria do todo; a própria forma de governo propicia a comunicação e o ajuste; e nada controla as tendências a sacrificar a parte mais fraca ou um indivíduo inofensivo”. Daí serem “incompatíveis com a segurança pessoal ou com os direitos de propriedade; e tiveram, em geral, vidas tão breves quanto violentamente interrompidas” (2003, art. X p.135-136). Já em uma República, como demonstra Hamilton, “a distribuição regular do poder em distintos setores; a introdução de equilíbrios e controles legislativos; a instituição de tribunais compostos de juízes que só perdem seus cargos por má conduta; a representação do povo no legislativo por deputados eleitos por ele próprio”, oferecem “meios poderosos, pelos quais as excelências do governo republicano podem ser conservadas e suas imperfeições diminuídas ou evitadas” (Idem, art. IX, p.129).

⁸³ Esse parece um ataque direto a Carl Schmitt. Segundo Scheuerman, para o jurista alemão, “nenhum procedimento legal ou instituição pode esperar conter ou subsumir completamente o *pouvoir constituant*. O *pouvoir constituant* ilimitado, pode escolher implementar dispositivos legais liberais e constitucionais, mas ele também pode legitimamente optar por desrespeitá-los (1997, p.145-146).

Convém frisar que Arendt não deixa de sublinhar “a grande sorte da Revolução Americana” (SR, p.205) em relação à Francesa. Primeiro, ela se deu num país que não conhecia o problema da pobreza extrema das massas, de modo que a *questão social*, embora não totalmente ausente, nunca sobrepujou e nunca desviou os revolucionários da tarefa primordial que era a fundação constitucional e institucional da liberdade pública⁸⁴. Com isso, a *paixão da compaixão* e suas implicações antipolíticas que descrevemos anteriormente, nunca desempenhou um papel determinante nos corações e mentes dos americanos (SR, p.205). Em segundo lugar, a diferença mais decisiva era que herança histórica da Revolução Americana “consistia em uma ‘monarquia limitada’ e a da Revolução Francesa num absolutismo” (SR, p.205). Isso permitiu que “o povo [americano] tivesse uma ampla experiência de autogoverno” e de liberdade política nas colônias, como vimos antes, as quais estavam organizadas em corpos político-legislativos com gestão própria e, assim, nunca precisaram colocar o *pseudo problema do absoluto*, haja vista que na Constituição Inglesa “não havia nenhuma *potestas legibus soluta*, nenhum poder absoluto absolvido das leis” (SR, p.205). Conforme Adverse, pelo fato de não advir de uma herança política autocrática os americanos “não precisaram (como os franceses) se livrar de um déspota e, portanto, o princípio do absolutismo já estava quebrado” (2012, p.46).

É claro, reconhece a autora, que encontramos no discurso bem como nos documentos dos pais fundadores, sobretudo na Declaração de Independência e na própria Constituição, menções a elementos transcendentais e absolutos, tais como “as verdades autoevidentes” de Jefferson, a ideia de um “direito natural” pré-político que demanda a existência de um “Deus da natureza” ou a referência a um “Legislador Imortal”, ao qual se referia Adams (SR, p.248). É preciso lembrar que tais noções e vocabulários perpassavam toda a tradição iluminista, da qual as revoluções do XVIII eram filhas. No entanto, nos alerta a pensadora alemã, tal tradição não teria sido determinante, posto que a autoridade da nova ordem constitucional republicana fora derivada, em última instância,

⁸⁴ Arendt faz duas importantes ressalvas a esse respeito. Primeiro ao afirmar que “a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas, totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo” (SR, p.106). E, segundo, quando afirmou, criticando a ideologia do *american dream*, que “as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda” (SR, p.185). Em outras palavras, também a busca incessante pela riqueza e felicidades privadas constituem um empecilho para o espírito cívico do republicano e, muitas vezes, no contexto americano, se estabeleceram em detrimento das instituições públicas de liberdade, representando a outra face da questão social, igualmente danosa.

das próprias práticas constituintes e das experiências dos pactos e convênios fundadores ou, mais precisamente, dos princípios que daí emergiram, as inspiraram e as conduziram, e não de quaisquer fontes metafísica e extrapolítica. A esse respeito, ajuíza a autora,

o que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si 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. O absoluto do qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salva-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu aparecimento no mundo junto com ele. 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 (SR, p.272).

E os princípios de autoridade que vieram à tona quando foram lançadas as bases e fundações da Constituição republicana, salienta Arendt, “fora o princípio da promessa mútua e da deliberação comum” (SR, p.273), ambos fundados na condição humana da pluralidade, na reciprocidade, na igualdade e nas condições elementares da ação concertada.

Isso foi possível, em parte, nos conta Arendt, porque os americanos, diferentemente dos constituintes franceses, não aderiram a uma concepção *imperativa* da Lei como domínio e comando, que ainda equalizava a “vontade geral” com uma “vontade divina”. A esse respeito, comenta a autora, “historicamente, não existe maior diferença de princípio entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa do que a convicção unânime desta última de que “a lei é a expressão da vontade geral” (como consta no artigo V da *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*, de 1789), formulação que buscaríamos inutilmente na Declaração de Independência e na Constituição dos Estados Unidos” (SR, p.237-238). Assim o era porque o grande teórico dos constitucionalistas americanos, segundo nossa autora, era Montesquieu e não Rousseau para quem “o problema era que, para colocar a lei acima do homem e assim estabelecer a validade das leis humanas, seria preciso deuses” (SR, p.238). Montesquieu, seguindo a tradição do republicanismo clássico, concebia a lei simplesmente como “*rappor*t, a relação que subsiste entre entidades diferentes”. As leis não passam de regras “que determinam o governo do mundo e sem as quais não existiria um mundo” (SR, p.244). Dado esse aspecto primordialmente espacial e relacional⁸⁵ da compreensão republicana da lei, isto

⁸⁵ Em *Sobre a violência*, seguindo Passerin d’Entrèves, Arendt afirma que “as leis são mais diretivas que imperativas, cujas sanções não consistem necessariamente no possível uso de força por parte de um

é, a lei é apenas algo que relaciona e mantém junto partes diferentes em um mesmo domínio, Montesquieu não precisava de nenhuma fonte absoluta de autoridade e podia descrever o "espírito das leis sem jamais colocar a incômoda questão da validade absoluta delas". (SR, p.244). Daí Arendt inferir que:

Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano (SR, p.245).

3.2 A separação de poderes e o princípio federalista: a abolição da Soberania

Tais concepções renovadas de poder, lei e autoridade, bem como a clara distinção entre a fonte da autoridade e do poder, demandavam uma nova forma de governo, isto é, um novo tipo de Constitucionalismo e de desenho institucional que viesse a estruturar devidamente “a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (SR, p.169). Pois que essa concepção de poder, baseada na ação horizontal concertada e na liberdade política em circunstâncias de igualdade e pluralidade de opiniões, assevera Arendt, “dificilmente sobreviveria sem a fundação de um novo corpo político, explicitamente destinado a preservá-lo” (SR, p.218).

Para concretizar um tal regime político republicano, em nossa visão, Arendt ressalta duas etapas fundamentais. Primeiro, ela destaca a importância das garantias constitucionais e direitos civis como pré-condição para a vida política e para o exercício do poder e da liberdade dos cidadãos, de modo a proteger os indivíduos de um poder despótico da maioria, por um lado, e, por outro, da vontade arbitrária de um poder soberano. Em segundo lugar, como veremos, Arendt, por meio de uma leitura republicana bastante original da teoria de Montesquieu e dos federalistas norte-americanos, insiste na necessidade de uma separação dos poderes, mas não só no intuito de limitar e equilibrar

soberano”. Nessa esteira ela compara as leis com as “regras de um jogo”. Pois “a questão com estas regras não é que eu me submeto a elas voluntariamente ou reconheça teoricamente sua validade, mas que na prática eu não posso entrar no jogo se não me submeter; meu motivo para aceita-las é meu desejo de jogar, e uma vez que os homens só podem existir no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. [...] O popular dilema – ou a lei é absolutamente válida e deste modo precisa de um legislador divino, imortal, para ser legítima, ou a lei é simplesmente uma ordem sem nada por trás dela além do monopólio da violência do Estado – é uma ilusão. Todas as leis são mais ‘diretivas’ que ‘imperativas’. Elas dirigem o relacionamento humano assim como as regras dirigem o jogo. E a garantia fundamental de sua validade está contida na velha máxima romana *Pacta sunt servanda*” (SV, p.165). Conforme Volk, “em contraste a uma tradição legal-filosófica (Hobbes, Bentham, Austin, etc.) que advoga uma ‘concepção imperativa da lei’, Arendt *de-substancializa* o conceito de lei e o concebe como um conceito de relação” (2015a, p.177).

os diferentes ramos (executivo, legislativo e judiciário) do poder governamental, os chamados *checks and balances* tão caros à teoria liberal. Trata-se, para além disso e, principalmente, de constituir o poder positivamente de forma a gerar mais poder ao distribuí-lo de maneira equivalente em múltiplos e diferentes centros de poder e de contra-poder (municipal, distrital, estadual, nacional etc.). Tais centros deveriam ser minuciosamente relacionados entre si pela Constituição de modo a se combinarem e se coassociarem em uma União federativa, ao mesmo tempo em que conservam suas singularidades, autonomias e liberdades políticas locais (isto é, sua pluralidade) frente ao poder central da União. De acordo com Richard King (2015, p.92-93), “o próprio sistema federal redistribui o poder para longe do centro [...], ao proteger e implementar ‘liberdades locais’ para contrabalançar a centralização do poder que acompanha a democracia”. Nisso consiste o princípio federalista para nossa autora, trata-se da Constituição da liberdade, em conjugação ao poder político dos cidadãos, sobre o fundamento da pluralidade, cujo resultado, ela acreditava, é a abolição da soberania e de seus inconvenientes do corpo político.

Um dos elogios de Arendt aos fundadores da república norte-americana deve-se ao fato de que eles sabiam da necessidade de uma Constituição autônoma e independente da vontade geral e de um soberano para assegurar através de um conjunto de leis, instituições e direitos fundamentais um corpo político e um espaço público onde a liberdade e o poder da ação popular poderiam ser exercidos em condições de igualdade de direitos sobre o fundamento da pluralidade. O “processo de fundação”, escreve a autora, visava para eles a “Constituição de uma estrutura mundana estável para abrigar, por assim dizer, seu poder combinado de ação” (SR, p.228)⁸⁶. Como têm insistido Jeromy Waldron (2000) e Robert Burns (1987), Arendt estava profundamente ciente da necessidade de “um governo limitado por leis e a salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais” (SR, p.190). Seguindo Balckstone, ela destaca os “três grandes direitos primários: a vida, a liberdade e a propriedade” enquanto remédios para “conquistar e gozar plenamente as liberdades reais e essenciais”. Ela fala ainda da “liberdade de restrições injustificadas”, do “direito de reunião” e de “petição” (SR, p.151) (aos quais poderíamos acrescentar a liberdade de imprensa, de opinião, de religião etc.),

⁸⁶ Cf. Adverse, “a mundaneidade (a tangibilidade) da Constituição faz, nessa passagem, contraste com a volatilidade e a inconstância da vontade. É apenas por essa qualidade que ela está capacitada a desenhar e impor ‘limites’ para a ação política. Sem esses limites, a ação política (como exemplificado pela Revolução Francesa, que degenerou no terror) corre o risco de tornar-se destrutiva e o poder arrisca ceder lugar para a violência” (2012, p.47-48).

e alerta para os “enormes perigos aos direitos e liberdades do cidadão” que surgem diante de um poder ilimitado do governo e das maiorias. Foi nesse contexto que ela se referiu a afirmação de Madison de que era “de grande importância numa república não só proteger a sociedade contra a opressão de seus governantes, mas também proteger uma parte da sociedade contra a injustiça da outra parte”⁸⁷, afim de resguardar “os direitos dos indivíduos ou da minoria contra as combinações de interesses da maioria” (SR, p.195). Arendt também ressaltou diversas vezes a importância dos dispositivos constitucionais da *isonomia* e da *persona jurídica*, que garantiam a igualdade de todos perante a lei, protegiam as minorias da tirania da maioria e garantiam o igual acesso dos cidadãos nas deliberações públicas (p.SR, p.58 e p.148). Em suma, de acordo com nossa autora,

para os homens do século XVIII ainda era evidente que precisavam de uma Constituição para estabelecer os limites da nova esfera política e definir as regras em seu interior, e que deviam fundar e construir um novo espaço político onde “a paixão pela liberdade pública” ou “a busca da felicidade pública” pudessem ser exercidas pelas gerações futuras (SR, p.171).

Consoante a isso, sublinham Cohen e Arato, a pensadora alemã afirma que na Constituição republicana norte-americana “nenhum órgão, nenhuma instituição, nenhuma pessoa detentora do poder teria supremacia indivisível ou completa independência legal. Cada um estava sob a lei e contrabalanceado por outros poderes” (COHEN; ARATO, 2009, p.309), de modo que não havia lugar para um poder soberano na vida política republicana. Daí Arendt ressaltar que “uma das maiores inovações do novo governo republicano [fora] a aplicação e aperfeiçoamento da teoria de Montesquieu sobre a divisão dos poderes no interior do corpo político” (SR, p.50), reinterpretada em termos de *checks and balances*, visando salvaguardar a liberdade pública e os direitos civis⁸⁸. Nas palavras de Madison: “é preciso primeiro capacitar o governo a controlar os

⁸⁷ A passagem completa diz: “É de grande importância numa república não apenas proteger a sociedade contra a opressão de seus governantes, mas proteger uma parte da sociedade contra a injustiça da outra. Existem necessariamente diferentes interesses em diferentes classes de cidadãos. Se uma maioria estiver unida por um interesse comum, os direitos da minoria ficarão ameaçados” (2003, art. LI, p.351).

⁸⁸ Isso fica claro no temor de Hamilton ao ponderar sobre a ampliação demasiada dos poderes do Congresso. Com isso, ele afirma, “acabaremos por acumular numa única corporação todas as mais importantes prerrogativas da soberania, legando assim à nossa posteridade uma das mais execráveis formas de governo que a insensatez humana jamais concebeu”, isto é, uma “tirania” (2003, art. XXII ver p.200). Também Madison assevera que “O acúmulo de todos os poderes, legislativo, executivo e judiciário, nas mesmas mãos, seja de uma pessoa, de algumas ou de muitas, seja hereditário, autodesignado ou eletivo, pode ser justamente considerado a própria definição de tirania” (2003, art. XLVII, p.331). É nesse sentido que ele elogia o “celebrado Montesquieu” e sua máxima segundo a qual “não pode haver liberdade quando os poderes legislativo e executivo estão unidos na mesma pessoa ou corpo de magistrados” (Ibidem, p.333). A Constituição deve portanto agir “de modo [a] evitar os abusos dos mais fortes, ou corrigir os erros dos

governados, e em seguida obrigá-lo a se controlar a si próprio. A dependência para com o povo é, sem dúvida, o controle primordial sobre o governo, mas a experiência ensinou à humanidade que precauções auxiliares são necessárias” (2003, art. LI, p.350). Arendt se refere, diversas vezes, aos direitos civis como “as virtudes do governo brando” (SR, p.195), “as bênçãos do governo limitado” (SR, p.278) ou, ainda, como as “preliminares do governo civilizado”, os quais os constitucionalistas de ambos os lados do Atlântico sabiam que deveriam figurar nas “várias declarações de direitos que foram incorporadas às novas constituições” (SR, p. SR, p.190). Nas palavras de Jefferson, citadas por nossa autora, “uma declaração de direitos, expunha aquilo ‘a que o povo está autorizado contra qualquer governo na terra, geral ou particular, e que por consequência nenhum governo justo pode recusar ou suspender’” (SR, p.190)⁸⁹. Conforme constata Starling, para a matriz republicana federalista estadunidense:

A condição para a manutenção da liberdade dependia da criação de uma engenharia institucional assentada em mecanismos capazes de corrigir, frear e agenciar procedimentos para garantir a distribuição do poder. Nos termos da Revolução Americana, a defesa da liberdade dependia de uma República dotada de instrumentos que proporcionassem uma efetiva restrição ao *poder de oprimir* (STARLING, 2013, p.276).

No entanto, não obstante a importância fundamental desses limites, direitos e salvaguardas, Arendt ressalva que elas são “*essencialmente negativas*” e “resultam da libertação” de governos opressores e tirânicos e, embora, sejam a pré-condição, não constituem “de maneira nenhuma *o conteúdo concreto da liberdade*, que é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública” (SR, p.61, grifo nosso). Tais

mais fracos” (Idem, art. XLIX, p.243). Para conservar a “divisão do poder como estabelecido na Constituição”, conclui o federalista, devemos “arquiteta[r] de tal modo a estrutura interna do governo que suas várias partes constituintes possam ser, por suas relações mútuas, instrumentos para a manutenção umas das outras em seus devidos lugares” (Idem, art. LI, p. 349).

⁸⁹ Tendo isso em vista, discordamos da alegação de Kateb de que, “no corpo de sua obra, Hannah Arendt presta uma relutante atenção à prática e teoria da democracia representativa [liberal]” (1983, p.20) ou que ela não teria devotado muito tempo para “exaltar as virtudes da moderna democracia constitucional representativa” (Ibidem, p.35). Ver também Sheldon Wollin (1994, p.289). Como argumenta Muldoon, tanto *Sobre a revolução* quanto *Crises da república* “apontam para o respeito de Arendt pelos direitos civis e salvaguardas constitucionais” (2012, p.401). “Após ter seus direitos extirpados quando era uma judia na Alemanha Nazista, Arendt não subestimou o valor de um governo constitucional. [...] Arendt consistentemente apoiou as liberdades civis no debate político. Embora sua ênfase nas análises das constituições não fosse normalmente nas liberdades negativas da propriedade e dos direitos civis, mas na constituição da liberdade política, disso não se segue que ela não via tais proteções como importantes por si só. Ela acreditava que o *Bill of rights* tinha sido um necessário suplemento a Constituição dos Estado Unidos no intuito de garantir as liberdades constitucionais básicas” (Muldoon, 2012, p.402). Como veremos no último ponto do capítulo, Arendt fora extremamente elogiosa do papel das instituições do Senado e da Suprema Corte em salvaguardar a liberdade e a estabilidade da República. Para um reconhecimento do valor das conquistas do Constitucionalismo liberal em Arendt ver também Isaac (1994, p.161).

direitos são “pré-políticos” e demarcam aquilo que “nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar” em seu escopo e alcance. A rigor, enfatiza Arendt, “não são poderes em si, mas apenas uma isenção dos abusos de poder”, reivindicam “*não uma participação no governo, mas uma salvaguarda contra o governo*” (SR, p.191, grifo nosso). Em nossa visão, o que Arendt aponta aqui criticamente são os *limites e insuficiências* do Constitucionalismo liberal tradicional, o qual, não obstante suas virtudes, é incapaz de instaurar “o próprio conteúdo e fim último do governo e do poder”, que são os direitos à liberdade política enquanto cidadania ativa e a tradução institucional do poder revolucionário do povo (SR, p.151). Ainda que nossa autora reconheça que “a distância entre a tirania e o governo constitucional limitado é tão grande ou talvez ainda maior do que a distância entre o governo limitado e a liberdade”, ela não deixa de alertar para que não caiamos no erro de confundir tais direitos civis “com liberdade política, nem de pensar que essas preliminares do governo civilizado equivalem à substância efetiva de uma república livre. Pois a liberdade política, em termos gerais”, significa, ela nos diz citando Jefferson: “o direito de ‘ser participante no governo’, afora isso, não é nada” (SR, p.278)⁹⁰. Daí Arendt concluir que os constitucionalistas liberais, dado seu receio em relação ao poder enquanto tal,

não conseguiram entender, de um lado, a importância enorme, suprema, da fundação de uma república e, de outro lado, o fato de que o conteúdo concreto da Constituição não era de maneira nenhuma a salvaguarda das liberdades civis, e sim o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo (SR, p.195-196).

É nesse ponto que consiste a grande originalidade e novidade trazida pela interpretação republicana de Arendt dos pais fundadores e da Revolução Americana enquanto tal⁹¹. O que interessa a ela aqui é extrair de tais práticas e pensamentos elementos para se pensar o que poderíamos chamar, seguindo Kalyvas e Cohen, de um *Constitucionalismo republicano*, cuja “questão principal certamente não era como limitar

⁹⁰ Nesse sentido, vale dizer, Arendt transcende a sua crítica ao Estado-nação soberano Europeu e atinge também os inconvenientes que ela identifica nas democracias liberais representativas, sobretudo no que diz respeito ao obscurecimento do princípio republicano da participação ampla e ativa dos cidadãos nos negócios públicos. Abordaremos com mais detalhes essas críticas no próximo capítulo.

⁹¹ Como observou oportunamente Richard King, Arendt “desafia” as leituras de “Louis Hartz” e de “Charles Beard” que enfatizam “as motivações econômicas dos *framers*” e a “natureza exclusivamente lockeano-liberal da cultura política norte-americana” (2015, p.219). Desse modo, ela “antecipa a *republican turn* que foi iniciada por Bernard Bailyn e Gordon Wood no final dos anos 1960s”, retomada por “J. G. A. Pocock” em 1975 (Ibidem, p.220). Este último, chega a reconhecer seu débito com Arendt sobre a “renovação do republicanismo cívico”. Tais autores, assim como Arendt, destacam a influência republicana determinante de Maquiavel, Harrington e Montesquieu na revolução e fundação da república federalista norte-americana.

o poder, e sim como estabelecê-lo, não como limitar o governo, *e sim como fundar um novo*” (SR, p.196, grifo nosso), baseado na liberdade política ativa dos cidadãos e na descentralização⁹². De acordo com a pensadora alemã, o que os americanos temiam após romper com a Coroa Inglesa e proclamar a Declaração da Independência era, mais precisamente, a *impotência*, pois precisavam impedir “que se desenvolvesse um vazio de poder” e, para tanto, “o estabelecimento do novo poder não poderia se basear em algo que sempre fora essencialmente uma negação ao poder, isto é, as declarações de direitos” (SR, p.196). Estas últimas, nos diz a autora, em que pese seu papel crucial, não poderiam constituir o conteúdo revolucionário da nova Constituição. Como já foi mencionado, os colonos tiveram uma longa e vasta experiência com o governo brando e limitado da Coroa, que consistia em uma monarquia constitucional e não em um governo absoluto. Logo, suas aspirações revolucionárias iam bem além da busca por um governo limitado, desejavam a igual admissão nas esferas decisórias da política e o autogoverno pelos cidadãos mesmos.

Seguindo Kalyvas, vale dizer que essa distinção entre Constitucionalismo liberal e republicano reflete uma profunda diferença “entre normas proibitivas e normas constitutivas”. As últimas têm um “efeito positivo, produtivo e possibilitador sobre as ações e liberdades políticas”. Mais do que constituir uma lista de limitações legais e restrições normativas à esfera governamental e ao poder popular, tal Constitucionalismo “visa preservar o poder constituinte dentro de uma estrutura ordinária de modo a facilitar [oferecendo os devidos canais] a contínua e desimpedida geração de poder dentro de um quadro legal e institucional estável adequado para isso” (KALYVAS, 2008, p.267)⁹³. Também Volk, destaca o aspecto “possibilitador” do Constitucionalismo republicano arendtiano cujo objetivo é “habilitar uma vida pública-política vibrante”, pois que possui “potencial para também viabilizar [para além da estabilidade] a participação política” (VOLK, 2015b, p.179-180). O *Constitucionalismo republicano*, vislumbrado aqui por Arendt, tem como fim, portanto, não apenas mitigar o poder, como no caso do Constitucionalismo liberal, mas traduzir institucionalmente “os novos poderes [e

⁹² Ver também sobre o constitucionalismo republicano arendtiano Angelica Bernal (2009).

⁹³ Como esclarece Pettit (1999, p.56-57), ao contrário da tradição liberal, que concebe toda lei como coerção e como interferência negativa e limitadora da liberdade, “[...] os republicanos sustentam que o Direito constituído é constitutivo da liberdade” e que, portanto, as boas leis “não diminuem” ou “comprometem a liberdade”, mas sim “criam a liberdade que compartilham os cidadãos”. Ver também Angelica Bernal (2009).

liberdades] revolucionários do povo”, oferecendo-lhes os devidos espaços públicos, canais e vias institucionais de fruição (SR, p.190). Com efeito, escreve a autora:

O objetivo das constituições estaduais que precederam a Constituição da União – fossem redigidas pelos congressos provinciais, fossem por assembleias constituintes (como no caso de Massachusetts) – era *criar novos centros de poder*, depois que a Declaração da Independência tinha abolido a autoridade e o poder da coroa e do Parlamento. [...] O que procuravam aprender para dissipar a ignorância não era de maneira alguma a salvaguarda das liberdades civis – tema sobre o qual certamente sabiam muito mais do que qualquer república anterior – e sim a *Constituição do poder* (SR, p.198, grifo nosso).

É com esse espírito que Arendt se volta novamente para o pensamento político de Montesquieu, a maior autoridade em assuntos constitucionais para os pais fundadores, “cujo papel na Revolução Americana quase se iguala à influência de Rousseau sobre o curso da Revolução Francesa” (SR, p.199). Para ela, dois dispositivos complementares divisados pelo filósofo francês viriam a desempenhar um papel crucial na busca dos republicanos norte-americanos pela fundação do novo poder e na Constituição da liberdade política, quais sejam, a *separação dos poderes* e o *princípio do federalismo*. O ponto essencial para nossa autora, era que Montesquieu defendia que “poder e liberdade caminhavam juntos” e que, portanto, “a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade” (SR, p199). A compreensão desses dois elementos como sinônimos e a definição da liberdade política como participação e partilha ativa dos cidadãos do poder governamental, constituem o núcleo do princípio do republicanismo para Arendt. É a partir de uma leitura pouco convencional (lê-se não *liberal*) e de chave republicana, que Arendt afirma que o principal objetivo da obra de Montesquieu era de fato

a ‘Constituição da liberdade política’, mas a palavra ‘*Constituição*’ nesse contexto perdia todas as conotações negativas de limitação e negação do poder; pelo contrário, o termo significa que o ‘grandioso templo da liberdade federal’ *deve se basear na fundação e distribuição correta do poder* (SR, p.198-199, grifo nosso).

É nessa perspectiva republicana que nossa autora interpreta a teoria montesquiana da separação dos poderes, por nós já referida. Segundo ela, não se trata tanto da busca pelos limites do poder, mas de compreender a *natureza* mesma deste e, portanto, sua Constituição. De acordo com Arendt, a descoberta de Montesquieu vai muito além da famosa divisão tripartida e funcional dos poderes governamentais, o que ele buscou pensar foi o entrelaçamento e o equilíbrio entre os diversos níveis e fontes dos poderes e

contra-poderes dentro de um corpo político, de modo que estivessem dispostos de forma a não se anularem e não se sobreporem entre si, gerando impotência e/ou domínio. Como havia expressado Montesquieu, citado por Madison: “Quando os poderes legislativo e executivo estão unidos na mesma pessoa ou corpo, não pode haver liberdade porque podem surgir temores de que o mesmo monarca ou senado sancionem leis tirânicas” (2003, art. XLVII, p.334). Para Arendt essa descoberta pode ser sintetizada em um única frase do autor de *Espírito das leis*: “o poder detém o poder”, à qual, em sua interpretação, deve-se acrescentar, “sem o destruir, sem colocar a impotência no lugar do poder” (SR, p.200). Além disso, o que os pais fundadores, e a própria autora, aprenderam com Montesquieu foi que o poder, cuja sua natureza repousa na pluralidade, aumenta quando é dividido, ao contrário da força. A separação de poderes, pensada nesses termos, ofereceria um dispositivo para o equilíbrio e a relação dos poderes que propicia ao mesmo tempo uma estrutura para a conservação, para a geração e aumento do poder político, pois que pode criar novas e inúmeras fontes de poder relacionando-as entre si, como as municipalidades, os distritos, os condados, estados e União. Conforme assinala Adverse, “Arendt recusa a interpretação liberal dessa teoria, segundo a qual estaria em jogo a *limitação do poder* por meio de *freios institucionais*” e a proteção do indivíduo diante do Estado, posto que não estava em foco nesse contexto unicamente a noção de que o poder corrompe e de que, portanto, seriam imprescindíveis freios à ação política, mas sim a fundação do poder (ADVERSE, 2012, p.28).

Por outro lado, tal concepção significa que devemos reconhecer que as leis sozinhas e as Cartas de direito são garantias frágeis e insuficientes para controlar devidamente os abusos do poder contra as liberdades do povo. Seja em virtude da natureza expansiva do poder, isto é, “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” (SR, p.200), não menos porque as próprias leis devem sua origem ao *poder constituinte*; seja porque o que a lei limita no governo constitucional “na verdade não é poder, e sim violência, é a força multiplicada de um que monopolizou o poder dos muitos” (SR, p.200). Isso implica que “a limitação que as leis podem impor ao poder só pode resultar num decréscimo de sua potência” (SR, p.200), embora, como adverte Arendt, “é sobre essa suposição [de que a lei deve limitar o poder] que devem se fundar todas as formas realmente democráticas de governo, para que não degenerem na pior e mais arbitrária das tiranias” (SR, p.200). Ocorre que somente quando a lei está devidamente apoiada em “contra-poderes”

constitucionalizados em múltiplos espaços de ação autônomos é que pode ser resguardada. Sintetizando os ensinamentos de Montesquieu, Arendt disserta:

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 de poder*. A famosa percepção de Montesquieu de que mesmo a virtude requer limites, e que mesmo um excesso de razão é indesejável, aparece em sua discussão sobre a natureza do poder, para ele, virtude e razão, mais do que meras faculdades, eram poderes, *de modo que a preservação e o crescimento delas deveriam se sujeitar às mesmas condições que regem a preservação e o crescimento do poder*. Certamente não era por querer menos virtude e menos razão que Montesquieu defendia a limitação delas (SR, p.200-201, grifo nosso).

Desta forma, nenhuma outra questão foi mais premente no debate constitucional americano do que a questão da separação e equilíbrio dos poderes. Mas para Arendt, ao contrário do que se pensa geralmente, o mais significativo e importante contributo do pensamento de Montesquieu não teria sido a separação dos poderes enquanto tal, mas sim o de oferecer subsídios para se pensar “o problema principal dos fundadores”, a saber, o de “como estabelecer a União a partir de treze repúblicas ‘soberanas’, devidamente constituídas”, de tal forma que nem o poder da União, nem os poderes dos Estados pudessem se destruir mutuamente, mas sim manterem-se e ampliarem-se em conjunto (SR, p.200). Nisso consistia a outra dimensão da ideia da separação de poderes, nomeadamente, o *princípio federativo*, também defendido por Montesquieu para propiciar a viabilidade de um governo republicano em grandes territórios. Na linguagem de Montesquieu, tratava-se de reconciliar as vantagens da monarquia no assuntos externos, isto é, figurar e funcionar como uma União, com as vantagens do republicanismo na política interna, ou seja, manter a autonomia de autogoverno e as singularidades de cada colônia/estado, respeitando o princípio da *pluralidade* (SR, p.201)⁹⁴. Logo, nesta tarefa da Constituição, não se tratava mais do Constitucionalismo no sentido tradicional e liberal dos direitos civis e da limitação do poder governamental, ainda que estes tivessem sido incorporados sob a forma de emendas como complemento necessário. Se tratava antes, de criar, na esteira do Constitucionalismo republicano, um

⁹⁴ Nas palavras de Hamilton, Montesquieu “trata da república confederada como um recurso para ampliar a esfera do governo popular e conciliar as vantagens da monarquia com as do republicanismo” (2003, art. I, p.130).

sistema de poderes e contra-poderes, por meio do princípio federativo, que se refreassem e se equilibrassem entre si, dando vasão às diferentes fontes de poder dentro do corpo político federalizado (SR, p.200). Com efeito, sublinha Amiel (2003, p.59), “Arendt pôde, assim, organizar a confrontação entre a França e os Estados Unidos sob o emblema da confrontação entre Rousseau e Montesquieu”. Sobre a interpretação republicana da separação de poderes, comenta Arendt:

Em contraposição ao princípio clássico do Estado-nação europeu de que o poder, como a soberania, é indivisível, a estrutura de poder deste país está assentada no princípio da divisão de poder e na convicção de que o corpo político como um todo é fortalecido pela divisão de poder. Sem dúvida esse princípio está incorporado no sistema de controle e equilíbrio entre os três ramos do governo; *mas não está menos arraigado na estrutura federal do governo que exige que haja também um equilíbrio e um controle mútuo entre o poder federal e os poderes dos estados*. Se é verdade que, ao contrário da força, o poder gera mais poder quando dividido, segue-se que toda tentativa do governo federal de privar os estados de parte de sua soberania legislativa só pode ser justificada com base no argumento legal e na história constitucional (RLR, p.277, grifo nosso).

Para Arendt, dentre os pais fundadores, fora, sobretudo James Madison quem melhor compreendeu esses preceitos de Montesquieu, tanto no campo da teoria quanto na projeção das instituições. Segundo a autora, tal pensador ao meditar acerca da “proporção e equilíbrio do poder entre o governo federal e os governos estaduais”, não se sentiu nunca seduzido pelas teorias da soberania que pregavam “a indivisibilidade do poder – que poder dividido é menos poder” (SR, p.201). Se assim fosse, os americanos teriam concluído que o novo poder da União deveria ser fundado nos poderes cedidos pelos Estados. Pelo contrário, eles sabiam que “o próprio estabelecimento da União havia fundado uma nova fonte de poder, que não extraia de maneira nenhuma sua força dos poderes dos estados, pois não havia se estabelecido às expensas deles” (SR, p.201). Os pais fundadores, na contramão dos franceses, enfrentaram, assim, tais desafios com um apelo à *descentralização* e à *divisibilidade* do poder político, pressupondo que o que tornaria um país forte seria precisamente a instituição e o entrelaçamento de diferentes níveis e inúmeras fontes de poder com o controle popular, seguindo os ensinamentos das tradições federalistas republicanas⁹⁵. Consoante a isso, Arendt cita Madison, quem insistia que:

⁹⁵ Cf. Starling os *framers* acreditavam que “em uma república cujo organismo institucional não seria singular, mas composto, a definição dos Artigos sobre a maneira de governar exprimia a forte convicção dos revolucionários norte-americanos de que a fragmentação do poder era o único recurso contra a sua

Não são os estados que devem ceder seus poderes ao governo nacional, e sim os poderes do governo central devem se ampliar largamente [...]. Ele serviria como um freio aos governos estaduais no exercício dos poderes consideráveis que ainda devem permanecer com eles. Assim, se os governos dos Estados fossem abolidos, o governo geral seria obrigado pelo princípio da autopreservação a reinstalá-los em sua jurisdição própria (SR, p.201)⁹⁶.

Dessa forma, fica evidente que “o verdadeiro objetivo da Constituição americana não era limitar o poder, mas criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo” (SR, p.203). O que receavam, era o risco da impotência advinda da Confederação das 13 colônias que parecia incapaz de exercer a autoridade em um grande território em expansão. A questão se voltava, então, para o problema de como instaurar uma forma republicana em grandes territórios como o era o dos Estados Unidos, posto que tradicionalmente a República, dado sua demanda pelo envolvimento ativo dos cidadãos nos negócios públicos e a exigência de um *ethos* cívico, só era concebível em pequenos territórios. Nesse ponto, tanto Madison quanto Hamilton, sublinha Arendt, se voltaram para outra concepção de Montesquieu a que já nos referimos, a saber, o *princípio federalista*, segundo o 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 mera aliança (SR, p.202).

Os *federalistas* refutavam a ideia de que uma República só poderia ser estabelecida entre um pequeno número de pessoas vivendo numa pequena extensão

inevitável tendência ao excesso. [...] Nos Artigos da Confederação, a chave para frear o poder estava na disposição de deslocá-lo do centro para a periferia, de modo a agenciá-lo no interior de *Estados perfeitos*: um tipo de sociedade independente e autônoma com autoridade para regulamentar seus próprios assuntos e na qual o poder permanece, em qualquer circunstância, com o próprio corpo da comunidade que governo” (2013, p.278).

⁹⁶ A preocupação em encontrar o devido equilíbrio entre as esferas estaduais e a União é um problema que perpassa todo o *Federalist papers*. Sobre isso escreve Hamilton: “A Constituição proposta, longe de implicar uma abolição dos governos estaduais, torna-os partes integrantes da soberania nacional, ao lhes conceder uma representação direta no Senado, e deixa em suas mãos certas porções exclusivas e muito importantes do poder soberano. Isto corresponde plenamente, em todos os sentidos sensatos dos termos, à ideia de um governo federal” (2003, art. IX, p.132). Também Madison assevera que: “o governo geral não deverá ser imbuído de todo o poder de fazer e aplicar leis. Sua jurisdição limita-se a certos números de itens, que dizem respeito a todos os membros da república. [...] Os governo subordinados, que podem estender seus cuidados a todos os demais assuntos passíveis de ser separadamente atendidos, conservarão sua devida autoridade e atividade. Se o plano da convenção propusesse a abolição dos governos dos Estados particulares, seus adversários teriam alguma base para sua objeção; ainda que não fosse difícil demonstrar que, se eles fossem abolidos, o governo geral seria compelido a restaurá-los em suas jurisdições próprias, por força do princípio da autopreservação” (Idem, art. X, p.154).

territorial. Tanto o princípio *federativo* quanto o “*esquema da representação*” (2003, art. X, p.137) os permitia construir uma República expansiva. Em outras palavras, estes dois dispositivos, típicos da matriz republicana norte-americana, possibilitavam, nos termos de Hamilton, “a ampliação da órbita em que tais sistemas devem girar, seja no tocante às dimensões de um único Estado, ou à consolidação de vários estados menores numa grande Confederação” (Ibidem, art. IX, p.129). Como observa Starling, “o termo ‘federal’ significava liga ou alianças de Estados, em oposição à forma centralizadora e unitária do Estado-nação”, mas até o século XVIII a ideia do funcionamento de uma pluralidade do Legislativo era uma subversão política e uma impossibilidade real (SRTARLING, 2013, p.277). A matriz republicana estadunidense respondeu a esse estado de coisas com o “projeto de um acordo que vinculava uns Estados aos outros, mas que se organizava a partir de uma associação entre comunidades políticas formadas por Estados livres e soberanos – em 1776, a Revolução Americana assumiu a forma constitucional de uma *República Confederada*” (Ibidem, p.277). A força de equilíbrio da república viria precisamente da sua disposição em fatiar o poder de maneira equânime no interior de Estados soberanos, livres e independentes (Ibidem, p.278). Por meio do *esquema da representação* que servia como uma espécie de *dobradiça* da estrutura federal, sublinha Starling, Madison buscava um mecanismo capaz de preservar parte da autonomia dos Estados e, ao mesmo tempo, oferecer as condições de sua fusão em uma comunidade muito maior que poderia agir como um governo nacional poderoso em determinadas questões (Ibidem, p.288). Hamilton chama a atenção para as sugestões de Montesquieu em relação à república confederada. Ele cita longamente aquele que considerava o mais sábio civilista:

Muito provavelmente a humanidade teria acabado por se ver obrigada a viver constantemente sob o governo de uma *única pessoa*, não tivesse ela concebido um tipo de estrutura que tem todas as vantagens internas de uma república, juntamente com a força externa de um governo monárquico. Falo de uma *república confederada*. Essa forma de governo é uma convenção pela qual vários *Estados* menores concordam em se tornar membros de *um* maior, que pretendem formar. Trata-se de um tipo de união de sociedades que constituem uma nova, passível de crescer através de novas associações, até chegarem a um grau de poder tal que lhes permita garantir a segurança do corpo unido. [...] O Estado pode ser destruído de um lado e não de outro; a confederação pode ser dissolvida e os estados confederados preservam sua soberania. Sendo composto de *pequenas repúblicas*, esse governo desfruta da felicidade interna de cada uma; e, no tocante à sua situação externa, esta possui, graças à associação, todas as vantagens das grandes monarquias” (2003, art. IX, p.130-131).

Hamilton infere de tais passagens que “a definição de república confederada parece ser simplesmente ‘união de sociedades’, ou associação de dois ou mais Estados”, independentes entre si e voltados para “fins locais” (2003, art. IX, p.132). O que caracteriza o federalismo, continua o autor, é a “discriminação das *finalidade* que devem ficar a cargo das diferentes províncias ou setores de poder, conferindo a cada um a mais ampla autoridade para cumprir as finalidades a ele atribuídas” (Ibidem, art. XXIII, p.202). A administração da justiça entre os cidadãos do mesmo Estado é da competência dos governos locais, bem como tudo o que diz respeito às vidas, liberdades e propriedades das pessoas, à ordem interna e ao progresso e prosperidade do Estado. Já as questões externas, como guerra, paz, negócios e comércio exteriores, assim como o poder de tributação, caberá a União (Ibidem, p.324). Na mesma trilha, sintetiza Madison, no caso de uma República federativa,

as autoridades locais ou municipais constituem porções distintas e independentes da supremacia. Em suas respectivas esferas, não estão mais sujeitas à autoridade geral do que a autoridade geral está sujeita a elas em sua própria esfera. Nesta relação, portanto, o governo proposto não pode ser considerado *um governo nacional*, uma vez que sua jurisdição abrange apenas certos objetos especificados e deixa aos vários Estados uma *soberania residuária* e universal sobre todos os demais objetos. É verdade que em disputas relacionadas com o limite entre as duas jurisdições, a decisão final caberá a um tribunal estabelecido pelo governo geral. Mas isto não muda o princípio do argumento (2003, art. XXXIX, p.281-282).

De acordo com Arendt, como uma espécie de outro lado da moeda do princípio republicano, o princípio *federalista* ofereceria um “sistema complexo e delicado, deliberadamente concebido para manter intacto o poder potencial da república e impedir que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão” (SR, p. 203). O federalismo, interessa nossa autora na busca pela *Constitutio Libertatis*, porquanto baseia-se na ideia de que corpos separados e constituídos, com independência entre si, poderiam se combinar e se associar horizontalmente em um União Constitucional, ao mesmo tempo em que conservam sua pluralidade e identidade constitutivas, oferecendo, nas palavras de Volk (2015a, p.207), “uma estrutura de múltiplos estágios de relações inter cruzadas de espaços discursivo-democráticos” interdependentes e de diferentes níveis. Tal princípio, enunciado por Montesquieu, em parte, afirma Arendt, fora interpretado pelos fundadores da república norte-americana à luz das experiências coloniais e revolucionárias que demonstravam um íntimo conhecimento dos 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” (SR, p.220). Conforme Klusmeyer, das experiências coloniais de um poder que se encontrava dividido em uma miríade de níveis, desde o continental até as comunidades locais, “os revolucionários puderam tranquilamente rejeitar a concepção hobbesiana de um poder soberano indivisível” (KLUSMEYER, 2009, p. 44). Com efeito, o duplo princípio orientador para o design de uma república federativa já estava implícito na ideia mesma do contrato mútuo desde a colonização, o qual, como vimos antes, prescrevia “tanto o *princípio republicano*, de acordo com o qual o poder reside no povo, [...] quanto o *princípio federal* [...] de acordo com o qual corpos constituídos podem se combinar e entrar em alianças duradouras sem perder sua identidade” (SR, p.223).

De outra parte, os elaboradores da Constituição estadunidense também basearam sua ideia de federação nas concepções da República Romana clássica de *Societas* e de *Lex*, das quais, segundo Arendt, Montesquieu é o grande herdeiro moderno. De acordo com nossa autora, o sentido original da palavra *lex*, a lei para os romanos, diferentemente do *nomos grego* que tinha o sentido de muro e limite, era o de “*íntima relação*” e de “tratado”, isto é, algo que liga “duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas” e que dispensava a ideia de povo “no sentido de uma unidade orgânica, étnica, tribal” (SR, p.243, grifo nosso). As leis que vinculavam diferentes indivíduos e povos antagônicos, como resultado do mútuo consentimento, eram concebidas como “tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade de *duas entidades completamente distintas*”, as quais anteriormente se encontram em guerra e conflito (SR, p.243, grifo nosso). Nesse sentido, o instrumento da *leges* visava tornar antigos inimigos em *socii* (aliados) de Roma, a partir de “um sistema de alianças e coalizões geograficamente abrangente, complexo baseado em multicamadas” (AXTMANN, 2006, p.112). A *lex* republicana visava, assim, “conectar as unidades constituintes desta *societas*”, e é nisto que configura um precedente do princípio federalismo (Ibidem).

Desse modo, segundo Arendt, o próprio “*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”. Era esse grupo sempre crescente de *socii* romanos que formavam a *societas Romana* (SR, p.243). Em termos políticos a lei como tratado e aliança cria “um novo mundo compartilhado” por meio não da força, mas “da concordância recíproca” e do contrato horizontal (APP, p.241). Para

Arendt, o que é relevante aqui é o fato de que a lei, como ocorre no princípio federalista, “não unificou as partes conflitantes *simplesmente apagando a distinção entre patrícios e plebeus*”, senão que estabeleceu um laço duradouro e passou a vincular mutuamente entidades heterogêneas entre si (APP, p.242, grifo nosso). Da mesma forma que um acordo só pode existir se contemplar os interesses de ambos envolvidos, “a lei romana básica trata de criar uma lei comum que leva em conta ambas as partes” (Ibidem). É em seu aspecto espacial e relacional que a *lex romana* se aproxima do princípio federalista, haja vista “servir para que se construíssem pontes entre nações ou entre comunidades políticas [distintas] dentro de uma mesma nação” (Ibidem, p.245). Com efeito, assinala Arendt, desses aliados de Roma, desses *socii*, “surgiu a *societas romana*, que não era absolutamente uma sociedade, mas uma comunidade cooperativa que favorecia relações entre parceiros” distintos (Ibidem, p.248).

Com o estabelecimento de uma República Federalista, fundada na separação e distribuição do poder, afirma Arendt, a Constituição Americana alcançou com sucesso a “abolição da soberania dentro do corpo político” (SR, p.202) e consolidou o poder da revolução. E como o objetivo da revolução era a liberdade, “de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *constitutio libertatis*, a fundação da liberdade” (SR, p.203). Arendt divisa nessa forma de República Federalista uma alternativa ao Estado-nação soberano Europeu que visa a submissão dos indivíduos a um poder central monopolista fundado na homogeneidade e unanimidade da nação. Conforme Klusmeyer (2009, p.48), tanto o princípio federal quanto o republicano na visão arendtiana, “correspondem à condição humana da pluralidade que estabelece os termos para qualquer vida política genuína em comunidade”. Pois que a pluralidade, sublinha Axtmann (2006, p.110), “manifesta-se sempre e aonde quer que os indivíduos se comunicam livremente uns com os outros e têm o direito de tornar público seus diferentes pontos de vista”. O republicanismo federalista, conjecturado por Arendt a partir de suas análises das experiências norte-americanas, parece oferecer uma dupla vantagem: *a descentralização do poder* e *a desvinculação da cidadania do nacionalismo*. A razão pela qual ela considerava o federalismo “a maior inovação revolucionária” (SR, p.220), consiste no fato de que, conforme Jean Cohen:

O Federalismo une ao invés de unificar. Ele parece oferecer uma alternativa ao princípio *uma nação um estado*, porque visa permitir uma multiplicidade de identidades políticas florescerem em sua diversidade, uma multiplicidade de instâncias políticas que se mantém como

contrapoderes entre si e ainda assim podem se combinar e aumentar mutuamente seu poder comum (COHEN, 1996, p.175).

3.3 A importância das *Instituições duradouras* como guardiãs da liberdade da República: Suprema Corte e Senado

Um dos principais motivos que levam Arendt a exaltar a sabedoria política dos pais fundadores dos Estados Unidos foi a ênfase que eles colocavam, seguindo a tradição republicana clássica, nas “instituições da liberdade” (SR, p.277) seguida de uma séria e profunda “preocupação com a estabilidade e durabilidade da nova estrutura” (SR, p.283). Preocupação essa, que, segundo ela, não encontramos nas democracias radicais e formas nacionalistas de governo baseadas na soberania popular e governadas diretamente pela vontade popular. Estas últimas, como assinalavam os *Founding Fathers*, eram marcadas pela turbulência e instabilidade assim como pela “tendência de serem levadas pela opinião pública e pelos sentimentos de massa” (SR, p.265). Arendt assinala aqui a aguda distinção da República Federativa em relação ao Estado-nação e seu déficit institucional, que acaba por subordinar o quadro legal-institucional a uma razão de estado baseada na vontade nacional e no poder supremo de um soberano. Como ela faz questão de observar,

o que permitiu aos Pais Fundadores ir além do quadro estreito e tradicionalista de seus conceitos gerais foi o desejo premente de assegurar estabilidade à sua nova criação e de estabilizar todos os fatores da vida política dentro de uma ‘instituição duradoura’ (SR, p.291).

Dentre essas instituições, que analisaremos brevemente no que se segue, Arendt destaca o *Supremo Tribunal de Justiça*, que seria o guardião da Constituição e da autoridade por meio da revisão e do controle judicial; e o *Senado*, que ofereceria os devidos assentos e procedimentos institucionais por meio do dispositivo da *representação* para a formulação racional e o direcionamento das múltiplas opiniões, como uma espécie de *filtro* das paixões e dos interesses parciais-facciosos, assim como uma proteção contra as opiniões unânimes e a tirania da maioria. Na visão arendtiana, essas são duas das grandes conquistas e inovações constitucionais do republicanismo federalista no teatro norte-americano e visam fornecer uma instituição duradoura para a opinião e outra para o julgamento resguardando, assim, a conservação da liberdade da república.

Para Arendt, a instituição da Suprema Corte, como assento exclusivo da autoridade, demonstrava o quão perfeitamente os norte-americanos haviam compreendido e levado a sério os ensinamentos da república romana acerca da clara e

firme separação entre poder e autoridade, como consta na máxima “*potestas in populo, auctoritas in senatu*” (SR, p.256). A grande novidade, no entanto, apresentada no teatro americano, como havia assinalado Madison, foi a mudança do *locus* da autoridade que passou do Senado (romano) para a esfera judiciária do governo nos Estados Unidos, mas o que os manteve féis ao espírito romano, nota Arendt, “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” (SR, p.257). O uso equivocado da palavra Senado na República estadunidense, julga a autora, apenas viria a confirmar tal sabedoria, pois demonstrava a firme relutância em conferir autoridade a um ramo da legislatura, isto é, um ramo de poder. A Suprema Corte, desse modo, segundo Goldoni e McCorkindale, não era nem a fonte do poder, que era o povo, nem a fonte da lei, que era a Constituição escrita, mas unicamente o assento da autoridade que visa “proteger esse objeto do fluxo e refluxo do poder (sempre em movimento, sempre em mudança, sempre subjetivo) incorporado nos ramos legislativo e executivo” (GOLDONI; MCCORKINDALE, 2012, p.119). Seu papel de revisão constitucional analisa se as novas leis e decisões produzidas pelos poderes constituintes estão ou não de acordo com os princípios fundamentais fundadores da república e, portanto, se são legítimas ou não. Segundo Hamilton, “para produzir uniformidade nessas determinações [judiciais], elas devem ser submetidas, em última instância, a um *tribunal supremo*” (2003, art. XXII, p. 198). Isso é ainda mais necessário, sublinha o federalista, porquanto “a estrutura do governo é composta de tal modo que as leis do conjunto correm o risco de serem transgredidas pelas leis das partes” (Ibidem, p.199), estas últimas podem ser tendenciosas e carregadas de preconceitos locais. Sendo assim, haveria “razão para temer que os dispositivos das leis particulares pudessem ser preferidos aos das leis gerais, dada a deferência que os homens que estão no poder manifestam naturalmente por aquela autoridade a quem devem sua existência oficial” (Ibidem). É nesse sentido que Arendt menciona que

essa autoridade é exercida numa espécie de elaboração constitucional contínua, pois de fato o Supremo Tribunal é, como diz Woodrow Wilson, “uma espécie de Assembleia Constituinte em sessão contínua” (SR, p.258).

Uma das indicações de que a Suprema Corte era o assento da autoridade, aponta Arendt, é o de que ela não possuía poder⁹⁷. Como consta nos *Artigos federalistas* citados pela nossa autora: “não possuindo força nem vontade, mas meramente julgamento [...], [era] sem comparação o mais fraco dos três departamentos do poder” (SR, p.257)⁹⁸. Nas palavras de Montesquieu citadas por Hamilton: “Dos três poderes acima mencionados, o judiciário é quase nada” (2003, art. LXXVIII, p. 480). Em outras palavras, sua própria autoridade o fazia inapta para o poder, assim como, inversamente, o próprio poder da legislatura faria o Senado inadequado para exercer a autoridade. Essa autoridade era exercida por meio das diversas cortes judiciárias com a função de, através da prerrogativa da revisão constitucional, “averiguar se a Constituição tinha sido violada, e se os departamentos do legislativo e do executivo tinham invadido suas respectivas áreas” (SR, p.257). Ao lado da falta de poder, o que indica que a verdadeira sede da autoridade na república norte-americana é o Supremo Tribunal é “a permanência no cargo” dos juízes atestada pela ausência de rotatividade, diferentemente do que ocorre nos outros ramos de poder (SR, p.258). O compromisso vitalício visava colocar a Corte, que tem como marca o equilíbrio e a estabilidade, em um plano temporal distinto daquele da legislatura e do executivo, assim como garantir um certo grau de afastamento, imparcialidade e independência em relação às disputas e interesses políticos e de opiniões que são por natureza sempre cambiantes. Nos termos do próprio Hamilton:

É muito mais sensato supor que os tribunais foram concebidos para serem um intermediário entre o povo e o legislativo, de modo a, entre outras coisas, manter este último dentro dos limites atribuídos a seu poder. A interpretação das leis é o domínio próprio e particular dos tribunais. Uma Constituição é de fato uma lei fundamental, e como tal deve ser vista pelos juízes. Cabe a eles, portanto, definir seu significado tanto quanto o significado de qualquer ato particular procedente do corpo legislativo. Caso ocorra uma divergência irreconciliável entre ambos, aquele que tem maior obrigatoriedade e validade deve, evidentemente, ser preferido. Em outras palavras, a Constituição deve ser preferida ao estatuto, a intenção do povo à intenção de seus agentes. [...] Nesse caso, se os tribunais de justiça devem ser considerados os bastiões de uma Constituição limitada contra abusos legislativos, esta consideração oferecia um forte argumento para o caráter vitalício dos

⁹⁷ Na definição de Hamilton, “o judiciário não tem nenhuma influência nem sobre a força nem sobre a riqueza da sociedade. Pode-se dizer que não tem, estritamente, força nem vontade, mas tão somente julgamento, estando em última instância na dependência do auxílio do braço executivo até para a eficácia de seus julgamentos”. Logo, isso “prova incontestavelmente que o judiciário é incomparavelmente mais fraco que os dois outros poderes” (2003, art. LXXVIII, p. 479).

⁹⁸ Arendt também se refere ao espírito das leis de Montesquieu onde ele define o judiciário como “o ramo de governo cujo poder é ‘de certo modo nulo’ e que constitui, não obstante, a mais alta autoridade dos governos constitucionais (QA, p.164-165).

cargos judiciais, uma vez que nada contribuirá tanto quanto isto para a conservação pelos juízes desse espírito independente que será essencial para o desempenho consciencioso de tão árdua missão (2003, art. LXXVIII, p. 481-483).

Nesses atributos definidores da Suprema Corte consiste tanto sua grandeza quanto o seu limite. A função da Corte não era nem o de deliberar acerca de questões político-legislativas, nem o de aplicar decisões, mas meramente o de *interpretar*. Dessa forma, o ramo judiciário conferia equilíbrio ao corpo político, uma vez que evitava, por meio da interpretação técnica e imparcial das normas constitucionais, tanto as oligarquias das minorias quanto a tirania majoritária legislando em causa própria e contrariamente aos princípios da Constituição. Consoante a isso, a Suprema Corte pode perder a sua autoridade, de acordo com Arendt, em duas situações extremas: 1- Quando ultrapassa as suas prerrogativas de interpretação e revisão judicial ao se outorgar funções dos outros poderes ou tentar engendrar mudanças sociais alterando a Constituição, o que violaria o princípio fundamental republicano-federalista da separação dos poderes (como Arendt ilustra no ensaio *Reflexões sobre Little Rock*). 2 – Ou quando renuncia totalmente seu dever de exercer a prerrogativa de revisar constitucionalmente as decisões dos demais ramos do poder governamental, como aconteceu no caso da Guerra do Vietnã, quando a Corte norte-americana negligenciou questionar a legalidade e a constitucionalidade da guerra, falhando, na visão da autora, em exercer seu papel constitucional que é o de interpretar com autoridade a Constituição – como vemos no ensaio *Desobediência Civil*⁹⁹. Conforme Goldoni, comentando Arendt,

a corte deve se restringir a decisões que guiam de forma autoritativa [isto é legalmente] os outros ramos do governo. Em outras palavras, quando colocada uma questão constitucional, o leque de possíveis respostas para a Corte é estreito: a corte tem o dever de interpretar a Constituição, mas não pode ir além (GOLDONI; MCCORKINDALE, 2012, p.123).

Contudo, se a divisão institucional entre autoridade e poder é claramente de origem romana, Arendt faz notar, por outro lado, que o conceito mesmo de autoridade para os republicanos estadunidenses é completamente distinto. Em Roma, segundo Arendt, “a função da autoridade era política e consistia em dar conselhos, ao passo que na república americana a função da autoridade é jurídica e consiste na interpretação” (SR,

⁹⁹ Para uma análise detalhada da visão arendtiana acerca da função da Suprema Corte ver o excelente ensaio de Marco Goldoni e Chris Mccorkindale *The role of the Supreme Court in Arendt's political constitution*, 2012.

p.258). Além disso, enquanto no Supremo Tribunal os ministros derivam sua autoridade da Constituição na forma de um documento escrito, objetivo e mundano, os Senadores romanos, considerados os *patres*, “detinham autoridade porque representavam, ou melhor, reencarnavam os ancestrais, cuja única base de pretensão à autoridade no corpo político era exatamente o fato de o terem fundado Roma”. Por meio do Senado, as fundações da república Romana, seus princípios, eram transmitidos e alargados vinculando as ações, decisões e leis futuras, garantindo, assim, uma continuidade ininterrupta desse aumento da fundação: “Manter-se nessa linha ininterrupta de sucessores significava, em Roma, estar em autoridade e permanecer ligado ao início dos ancestrais com piedosa rememoração e conservação” (SR, p.258)¹⁰⁰. A esse respeito, comenta nossa autora:

Este último aspecto, a saber, que a fundação, a ampliação e a conservação estão intimamente relacionadas, pode ter sido o conceito mais importante que os homens da Revolução adotaram [...] O próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve inevitavelmente sua própria estabilidade e permanência, 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. Assim, as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana (SR, p.259-260).

A segunda instituição que Arendt destaca na arquitetura da Constituição republicana norte-americana é o *Senado*, o qual, segundo ela, equivale em “novidade e originalidade à descoberta do controle judiciário” (SR, p.290). O Senado, aponta Arendt, era designado para prevenir, até onde fosse possível, por meio de um corpo de representantes eleitos pelo povo, o domínio de uma opinião pública unânime, isto é, a tirania da maioria. Desse modo, tem como função evitar a supressão da pluralidade de opiniões constitutiva do âmbito público, ao mesmo tempo em que oferece os devidos assentos e procedimentos constitucionais para uma formação genuína da opinião, operando como uma espécie de filtro e um tipo de depuração crítica e imparcial das opiniões e interesses idiossincráticos, apaixonados ou facciosos da população, com o fim de adequá-las ao bem público (SR, p.288).

No entanto, conforme Arendt, ao contrário da Suprema Corte, o papel fulcral de tal instituição não teve sua relevância reconhecida logo de início. Em parte, porque o

¹⁰⁰ Ver também Arendt (QA, p.163).

nome remetia às antigas instituições da república romana e veneziana que, como vimos, cumpriam uma função completamente diferente daquela da representação e da legislação. De outra parte, por constituir uma câmara alta, fora logo equiparada à Câmara dos Lordes no governo inglês, cujo fim era representar, exclusivamente, os interesses de uma aristocracia hereditária (SR, p.286). Contudo, esclarece Arendt, o Senado norte-americano era fruto das percepções muito mais originais dos pais fundadores “quanto ao papel da opinião no governo”, isto é, a ideia de que “em última análise, todos os governos se assentam na opinião” (SR, p.289)¹⁰¹. Dito de outro modo, para nossa autora, em uma República autogovernada, “obediência é igual a apoio” (SR, p.289), é a opinião acerca da qual muitos estão de acordo que sustenta a autoridade das leis e dos governos e isso só é possível quando os espaços de dissenso estão garantidos constitucionalmente e possuem uma instituição designada a canalizar o fluxo discursivo do povo.

A multiplicidade de interesses e a diversidade de opiniões, afirma Arendt, estão “entre as características do governo livre”, ou seja, de uma república bem ordenada (SR, p.287). As opiniões emergem espontaneamente nos espaços públicos sempre que os cidadãos, em sua pluralidade constitutiva, “exercem sua razão com serenidade e liberdade [...], se comunicam livremente e têm o direito de expressar suas posições em público” (SR, p.288). Assim, o que os pais fundadores temiam, na interpretação arendtiana, era a *democracia* entendida no sentido clássico como o puro domínio da opinião da maioria, cuja característica era a “unanimidade entre os cidadãos”, sem a mediação institucional¹⁰². Como afirmou o federalista Madison, “quando os homens exercem sua razão com liberdade sobre uma série de diversas questões, inevitavelmente chegam a opiniões diferentes em algumas delas. Quando são governados por uma paixão comum, suas opiniões serão as mesmas” (SR, p.286)¹⁰³. O efeito esperado do Senado, acentua Madison, era o de

depurar e ampliar as opiniões do povo, que são filtradas por uma assembleia escolhida de cidadãos, cuja sabedoria pode melhor discernir

¹⁰¹ Ver Madison (2003, art. XLIX, p.343).

¹⁰² Aqui e em outras passagens que já nos referimos, fica claro o receio da pensadora alemã diante de uma democracia direta radical, sem a mediação e delimitação de instituições e de uma Constituição solidamente fundada. O que contraria o juízo das leituras agonísticas da autora. Mais tarde no ensaio *Sobre a violência* ela irá afirmar: “o governo da maioria sem restrições legais, ou seja, uma democracia sem constituição, poderia agigantar-se na supressão dos direitos das minorias e agir com muita eficácia ao sufocar as dissensões sem qualquer uso de violência” (SV, p.25).

¹⁰³ Cf. Madison em uma “democracia pura: uma paixão ou interesse comum contamina, em que quase todos os casos, a maioria do todo; a própria forma de governo propicia a comunicação e o ajuste; e nada controla as tendências a sacrificar a parte mais fraca ou um indivíduo inofensivo” (2003, art. X, p.137).

o verdadeiro interesse de seu país cujo patriotismo e amor à justiça serão menos propensos a sacrificá-lo a considerações temporárias ou parciais. Sob tal regulação, é bem provável que a voz pública, manifestada pelos representantes do povo, seja mais consoante com o bem público que se manifesta pelo próprio povo, convocado para esse fim (2003, art. X, p.137)¹⁰⁴.

O que a pensadora alemã busca destacar aqui, é a incompatibilidade decisiva dentro de uma república “entre o domínio de uma opinião pública unânime e a liberdade de opinião” (SR, p.286), porquanto nem mesmo é possível formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornaram iguais, pois que cessa o intercâmbio que, por definição, se dá entre opiniões plurais. Dito de outro modo, “ninguém é capaz de formar opinião própria sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros”, isto é, sem o debate, a argumentação e a contraposição dos pontos de vista sobre uma mesma questão comum. Com efeito, onde uma vontade nacional manifestada como opinião pública impera, “ela coloca em risco mesmo a opinião daqueles poucos que possam ter a força de discordar dela” (SR, p.286). É por isso, escreve Arendt,

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 (SR, p.287).

Uma República, portanto, na visão arendtiana, se distingue de uma democracia pura e direta, no sentido clássico¹⁰⁵ – “na qual um pequeno número de cidadãos se reúnem e administram em pessoa o governo” –, precisamente por buscar salvaguardar e representar em uma instituição pública mediadora a pluralidade constitutiva de opiniões que emerge da sociedade, sem as quais não há liberdade de fato (SR, p.288)¹⁰⁶. Nesse sentido, a instituição do Senado, por meio de “um pequeno corpo seletivo de cidadãos

¹⁰⁴ Sobre o “esquema da representação” e seu papel de “procedimento de filtragem dos interesses e das opiniões populares em circulação na cena pública”, ver Starling (2013, p.294 e 295).

¹⁰⁵ Aqui, como em outras passagens de *Sobre a revolução*, Arendt segue a definição clássica republicana das formas de governo que, desde Aristóteles até Maquiavel e adiante, definia três formas retas de governo: a monarquia, a aristocracia e a democracia, mas cada uma das quais insuficientes por trazerem o germe de sua degeneração. A monarquia tende a se tornar uma tirania, a aristocracia uma oligarquia e a democracia em um regime licencioso ou na tirania da maioria, dado sua instabilidade intrínseca. A República, para essa mesma tradição, seria uma forma mista de governo e, por isso mais estável e duradoura. E essa tradição que os *frames* norte-americanos ainda tinham em mente ao se referir a democracia. Certamente que, contemporaneamente, pode-se falar em República democrática ou simplesmente democracia, compreendendo um regime constitucional baseado no Estado de direito, e Arendt o faz em outros textos.

¹⁰⁶ Sobre a distinção entre República e Democracia ver, sobretudo, Madison (2003, art. X, p.136-137). Ver também Starling (2013, p.293-294).

serviria como o grande purificador tanto dos interesses quanto das opiniões, prevenindo ‘contra a confusão de uma multidão’” (SR, p.288). Ocorre que, embora as opiniões sejam formadas espontaneamente e livremente nos debates e deliberações públicas entre os cidadãos, julga nossa autora, “em sua infinita variedade, também parecem precisar de purificação e representação, e a função original específica do Senado era ser o ‘meio’ por onde deveriam passar todas as posições públicas” (SR, p.288). Em outros termos, o Senado serviria como uma espécie de crivo pelo qual passam as opiniões para separá-las da mera idiossincrasia, e assim purificá-las e convertê-las em posições públicas mais consistentes e efetivas. Certamente, como afirmou Madison “a razão do homem, como o próprio homem, é tímida e cautelosa quando sozinha, e adquire firmeza e confiança em proporção ao número a que se associa” (SR, p.288-289)¹⁰⁷. Acerca disso, ajuíza a autora:

Como as opiniões se formam e se testam num processo de troca de opiniões contrárias, suas diferenças só podem ser mediadas por um corpo de homens escolhidos para este fim; tais homens, tomados individualmente, não são sábios, mas têm como finalidade comum a sabedoria – a sabedoria nas condições da falibilidade e fragilidade da mente humana (SR, p.289)¹⁰⁸.

Em termos históricos, aponta Arendt, a pertinência da opinião na esfera política como o estofado de todos os governos constitucionais legítimos, fora descoberta nas revoluções modernas do século XVIII, tanto na Francesa quanto na Norte-americana. No entanto, foi apenas esta última que “soube construir uma instituição duradoura para a formação das posições públicas dentro da própria estrutura da república” (SR, p.289). O que ocorreu na Revolução Francesa, mas também nas subsequentes que nela se inspiraram, foi “um caos das opiniões sem representação e sem purificação, pois não existia nenhum meio [institucional] para filtra-las” (SR, p.289). Em todos esses casos, afirma Arendt, tal situação sob a pressão da emergência, “cristalizou-se numa série de sentimentos de massa contraditórios, esperando um ‘homem forte’ que as moldasse em

¹⁰⁷ Arendt se refere a seguinte passagem de Madison: “A razão do homem, como ele mesmo, é tímida e cautelosa quando deixada só, e ganha firmeza e confiança da proporção em que outras se lhe associam” (2003, art. XLIX, p.343).

¹⁰⁸ No entanto, embora Arendt acompanhe aqui Madison em seu elogio ao Senado e, por extensão, à instituição da representação enquanto tal, que está implícito também em seu elogio ao sistema federativo, ela destoa do federalista no que diz respeito a sua crença de que os representantes seriam cidadãos proeminentes capazes de discernir por si só os verdadeiros interesses comuns da república. Essa perspectiva reintroduziria a separação elitista entre governantes e governados que contribuiria fortemente para a restrição do espaço público. Ela não confiava, como o faz Madison, em uma espécie de *aristocracia eletiva*. Abordaremos no próximo capítulo as duras críticas que Arendt, seguindo Jefferson, dirige ao sistema representativo partidário, sobretudo seu aspecto oligárquico e centralista, e ao liberalismo de forma mais geral, que acabou prevalecendo nos anos seguintes da fundação da república estadunidense. Ver sobre isso Rubiano, 2016, p.145; o artigo X dos *Artigos Federalistas*, e Starling, (2013, p. 296).

uma ‘opinião pública’ unânime, que significa a morte de todas as opiniões” (SR, p.290). Nesses casos, a única alternativa, observa nossa autora, era “o plebiscito, a única instituição que corresponde de perto ao domínio incontido da opinião pública; e, assim como a opinião pública é a morte das opiniões, o plebiscito põe fim ao direito do cidadão em votar, escolher e controlar o governo” (SR, p. 290)¹⁰⁹.

Não há dúvida portanto, comenta Arendt, que os republicanos norte-americanos tiveram êxito na tarefa da *Constitutio Libertatis*, por meio de uma Constituição que assegurava uma instituição duradoura para a opinião e uma para o julgamento. Uma Constituição que assegurava a pluralidade e a individualidade, bem como garantia a devida separação, equilíbrio e distribuição federalista dos poderes nos diversos níveis, garantindo, assim, a continuidade e a estabilidade da nova criação. A questão, contudo, ressalva a autora, era que tais instituições não haviam sido totalmente suficientes “*para preservar o espírito que se manifestara durante a revolução*” (p.292, grifo nosso), isto é, o espírito da felicidade pública e da liberdade pública, compreendida como a participação ativa e a mútua deliberação dos cidadãos na esferas públicas decisórias e nas questões coletivas. Nesse sentido, não está correto afirmar, como fazem alguns críticos, que Arendt via na Revolução Norte-americana um modelo perfeito romantizado de fundação constitucional enquanto condenava a Revolução Francesa ao completo fracasso. Sobre isso, comenta a pensadora alemã, parafraseando Thomas Paine,:

O aspecto a lembrar é que a Revolução Americana teve sucesso e mesmo assim não desembocou no *novus ordo saeculorum*, 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" (SR, p.103).

Como abordaremos no capítulo seguinte, Arendt foi duramente crítica com o que chamou de *falhas da Constituição* norte-americana, sobretudo, a ausência de instituições e espaços concretos para o exercício da liberdade política dos cidadãos, compreendida como a participação ampla e ativa do povo nos negócios públicos. Tal exclusão do povo da política, julgaria Arendt, viria a ter graves consequências para a conservação e vitalidade do corpo político da república, como veremos. É nessa esteira que nossa autora irá pensar os possíveis *remédios republicanos* para os males daí advindos, se voltando

¹⁰⁹ Aqui, como nota Kalyvas, Arendt parece atacar o argumento de Schmitt por um presidencialismo plebiscitário como um tipo mais legítimo de democracia bem como a asserção de que “a vontade soberana pode expressar-se unicamente por aclamação” (2008, p.220).

para as propostas incipientes de Jefferson acerca das *repúblicas elementares distritais* assim como para os *sistemas de conselhos revolucionários*.

CAPÍTULO 4: REMÉDIOS REPUBLICANOS PARA MALES REPUBLICANOS: OS CAMINHOS PARA A REPÚBLICA FEDERALISTA DE CONSELHOS

Tão grande era o medo dos homens, mesmo dos mais radicais e menos convencionais, por coisas nunca vistas, ideias nunca pensadas, instituições nunca provadas antes (H. Arendt).

Embora, como vimos no capítulo anterior, Arendt não poupe elogios às experiências revolucionárias-fundadoras norte-americanas, tomando a Constituição republicana-federalista e as teorias dos pais fundadores como importantes referenciais teóricos para pensar uma alternativa aos inconvenientes à liberdade e à pluralidade postos pelo ideal europeu de Estado-nação e seu princípio de soberania, tais elogios não são sem reservas. Pelo contrário, demonstraremos no presente capítulo que ela fora duramente crítica com o que chamou de *falhas* dos fundadores em não preservar o *espírito revolucionário* dentro do corpo político da nova República recém-fundada. Sobretudo, a falha da Constituição em conservar ou traduzir institucionalmente os devidos espaços públicos para a liberdade política dos cidadãos de participar ativa e amplamente nos assuntos e decisões coletivas em sua pluralidade. Temática essa que ela aborda, principalmente, no sexto capítulo de *Sobre a revolução* intitulado *A tradição revolucionária e seu tesouro perdido*. A Constituição sem dúvida efetivou a fundação da liberdade e da pluralidade, garantindo uma maior estabilidade do corpo político por meio de leis, um sistema de freios e contra pesos e instituições sólidas que não estavam à mercê da vontade geral e de um poder soberano arbitrário, pois que não condiciona os direitos de cidadania à pertença do indivíduo a uma determinada comunidade nacional homogênea. Da mesma forma, fora estabelecida uma divisão federalista descentralizadora do poder entre estados e União que propicia uma maior autonomia (política e cultural) das partes e, conseqüentemente, uma participação mais ampla e pluralista dos poderes locais nas decisões do país, que banira a soberania.

No entanto, diante dos imperativos da estabilidade, da limitação legal e das liberdades negativas, parecia que só poucos representantes tinham o direito e o poder de agir enquanto a maioria da população exercia sua liberdade política unicamente no dia da eleição. Tal exclusão do povo da política, julga Arendt, viria a ter graves conseqüências para a conservação e vitalidade do corpo político da república, como veremos. É nesse ínterim que ela alega um *esquecimento do espírito revolucionário* incorporado nos primórdios da revolução em princípios republicanos, tais como a liberdade pública, a

igualdade cívica, a felicidade pública e o espírito público. Diante disso, nossa autora irá pensar os possíveis *remédios republicanos* para os males daí advindos, se voltando para as propostas incipientes de Jefferson acerca das *repúblicas elementares distritais* assim como para os *sistemas de conselhos revolucionários* posteriores afim de pensar a sua própria concepção teórica de *República federativa de conselhos* como uma forma de governo genuinamente fundada na liberdade política e na pluralidade. Nosso argumento é o de que ela, em grande parte, atribui tais *falhas* a uma sobreposição do Constitucionalismo liberal, com sua demasiada ênfase no sistema representativo de partidos e na proteção das liberdades civis-negativas, em detrimento dos aspectos mais republicanos originários da revolução e da Constituição que pregavam a tradução positiva do poder revolucionário do povo em instituições participativas, baseadas na liberdade pública e política, em múltiplos níveis, visando um autogoverno efetivo e o engajamento ativo e contínuo dos cidadãos nos negócios públicos¹¹⁰. Nossa tese, portanto, defende que é a partir dessa relação ambígua com o legado revolucionário-constitucionalista norte-americano – ao apontar suas virtudes, falhas e trazer os próprios remédios implícitos – que Arendt constrói sua própria matriz teórica do *Republicanism Federalista*. Por certo, não se trata de fazer terra arrasada da revolução e fundação da República Constitucional Estadunidense. Ela foi exitosa onde a Francesa falhara, a saber, na Constituição da liberdade. Não é o caso de uma condenação da Constituição enquanto tal, a qual Arendt irá exaltar durante toda a sua vida por sua longevidade, estabilidade e autoridade, mas, antes, de apontar algumas insuficiências completamente passíveis de serem sanadas por meio de um revivalismo dos princípios republicano e federalista, os quais são intrínsecos ao *espírito da lei americana* e à estrutura institucional dessa forma de governo e regime político.

Sendo assim, na primeira seção do capítulo, veremos como Arendt aponta para uma preocupação demasiada, embora legítima, com as liberdades civis-negativas, a limitação do poder, os imperativos da estabilidade e com a questão do sistema representativo da parte dos pais fundadores. Isso acabaria, em sua visão, por levar os *framers* à descurar da tarefa primordial da revolução que era efetivar o direito político dos cidadãos, por vias institucionais adequadas, de igual admissão na esfera pública e de participar diretamente no poder governamental em algum nível. Esse era, para Arendt, o

¹¹⁰ Essa tese da sobreposição dos aspectos liberais do Constitucionalismo sobre os aspectos mais republicanos originários da Revolução Americana é também embasada, por outros modos e razões, por Goordon Wood e J. Pocock. Ver Richadr King (2015, p.220).

verdadeiro conteúdo da liberdade republicana e do espírito revolucionário que, em certa medida, caiu no esquecimento ainda que não totalmente. Nosso argumento é o de que ela via nisso uma certa sobreposição dos aspectos liberais do Constitucionalismo em detrimento de seus aspectos mais republicanos originários que ficaram esfumados. Na prática, nos diz Arendt, no sistema parlamentar-partidário liberal somente os representantes e uma pequena elite administrativa podia agir e interferir nos assuntos políticos, enquanto o povo em sua maioria só exercia seu poder por meio do voto, o que suprimia a pluralidade de vozes do espaço público. Mas o que urge frisar nesse contexto é a profunda preocupação arendtiana com as consequências perniciosas e os riscos para a degeneração do corpo político e da liberdade pública que podem advir do esvaziamento do espaço público e da concentração do poder que algumas máximas liberais implicam. Dentre estas consequências, ela sublinha a privatização do espaço público, a letargia e alienação dos cidadãos em relação à política, a despolitização, a burocratização e engessamento das instituições e a subsequente perda de poder da República – uma vez que o poder que sustenta o âmbito público deriva da ação concertada dos cidadãos e de seu ativo engajamento nas questões coletivas. Tais riscos se não forem remediados podem levar ao declínio e à corrupção do corpo político, à substituição do poder pela violência e da liberdade pela dominação.

É diante desse estado de coisas, como demonstraremos na segunda seção do capítulo, que Arendt se volta para as propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca do sistema de *repúblicas elementares distritais* enquanto possíveis *remédios* para salvar a República, uma vez que proporcionariam uma maior subdivisão federalista e fortaleceria os poderes locais de autogoverno com espaços concretos para a liberdade, pluralidade e participação efetiva do povo na política, encurtando a distância entre governantes e governados e entre representantes e representados. Embora tais ideais nunca tenham sido implementados, Arendt vislumbrou uma certa materialização histórica dos mesmos nos diversos sistemas de conselhos revolucionários de autogoverno que emergiram espontaneamente em diferentes revoluções modernas – tais como as *Sociétés Populaires*, *Clubs* e *Comunas* na França, os *Soviets* na Rússia e os *Räte* na Hungria. Estes, mesmo que por um curto período, ofereceram espaços institucionais e princípios horizontais de organização política onde cada cidadão podia se engajar de forma contínua e cotidiana nas atividades de deliberação, escolha e decisão dos assuntos coletivos, para além do dia da eleição. Embora não extinga a ferramenta da representação, dado sua

estrutura piramidal federalizada de uma coordenação entre conselhos inferiores e superiores, Arendt contempla aí uma lógica mais democrática e inclusiva que a lógica oligárquica e elitista do sistema partidário, uma vez que os representantes não seriam impostos de cima, mas se formariam nas próprias bases e entre seus pares aos quais continuariam vinculados. Do mesmo modo, como a subdivisão institucional seria mais ampla, a distância entre representantes e representados diminuiria e mais cidadãos poderiam fazer parte ativa dos processos decisórios e legislativos. Nossa hipótese, é a de que Arendt contempla nessas experiências, assim como nas ideias seminais de Jefferson, importantes elementos para pensar uma reestruturação e regeneração das instituições representativas e da Constituição republicana-federalista que podem mitigar os efeitos perniciosos que a exclusão e a centralização do sistema representativo parlamentar-partidário liberal representam para o âmbito público da liberdade e da pluralidade. Dito de outro modo, eles oferecem a possibilidade de uma revitalização dos princípios republicano e federalista que haviam sido ofuscados pelos imperativos do liberalismo constitucional e sua demasiada ênfase nas salvaguardas das liberdades negativas.

Por último, discorreremos brevemente acerca de algumas controvérsias interpretativas sobre o estatuto da ideia de conselhos e de repúblicas elementares no pensamento político de Hannah Arendt. Canovan, por exemplo, foi rigorosamente crítica por ver aí uma certa utopia irresponsável de Arendt ao propor, de forma negligente, uma substituição das instituições parlamentares-representativas e do sistema partidário por um temerário sistema de participação popular direta e uma nova forma de governo. Algo equivocado, perigoso e anacrônico. Por outro lado, Jeffrey Isaac cai no extremo oposto ao defender que longe de propor um sistema político-institucional alternativo, Arendt via nos conselhos um mero chamado para uma maior participação cívica e um revigoramento de uma sociedade civil contestatória e movimentos insurgentes. Os conselhos não visam modificar a estrutura governamental ou substituir as instituições formais do governo representativo liberal, mas seriam apenas um *complemento* desse. Contestando tais interpretações, nos aproximaremos mais de Kalyvas, Wellmer e Frateschi, ao defender a hipótese de que, embora Arendt não propunha um modelo e uma forma de governo completamente nova, tampouco ela via nos conselhos e nas repúblicas elementares um mero complemento às instituições existentes ou simplesmente tipos de políticas insurgentes, associações informais e ações extraordinárias enraizadas na sociedade civil. Em nosso julgamento, Arendt vê os *conselhos e repúblicas elementares* como um

potencial para a renovação e regeneração profunda do sistema institucional e estatal, uma espécie de revivalismo dos princípios federalista e republicano. Isso porque oferecem, através de uma maior subdivisão federativa da República, espaços institucionais concretos e mais amplos para a participação ativa do cidadão na política – portanto, para a liberdade pública – que podem mitigar os efeitos perniciosos da exclusão e da centralização do sistema representativo parlamentar-partidário, marcados pela burocratização e engessamento das instituições governamentais assim como pelo fosso entre representantes e representados que trazem o risco de degeneração do corpo político. Assim como Jefferson, ela via na representação um complemento e não uma substituição da ação e da participação cívica-cidadã.

4.1 As falhas na fundação da República norte-americana e a crítica de Arendt ao liberalismo

Como já mencionamos, Arendt atribui em grande medida as *falhas* da fundação da República Norte-americana a uma sobreposição dos aspectos do Constitucionalismo liberal em detrimento dos aspectos republicanos, que se seguiu de um esquecimento, ainda que não definitivo, do espírito público revolucionário, o qual ela identificou com os princípios republicanos da liberdade pública, da igualdade na partilha do poder governamental, da mútua deliberação e da pluralidade. O que restou deles nos Estados Unidos depois desse esquecimento, escreve a autora, “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” (SR, p.281). No entanto, não se trata de uma falha fatal e definitiva nem de uma condenação generalizada da Constituição norte-americana. Esta fundou os espaços públicos de liberdade e estabeleceu as condições básicas e institucionais para a ação política do cidadão, mas esses espaços precisam ser reestabelecidos e reanimados, pois tais mecanismos estão enferrujados ou obscurecidos, ainda que não inteiramente eliminados. Como observa Frateschi, esse momento do texto de Arendt faz a ponte com seus textos posteriores, tais como *Sobre a violência e Desobediência civil*, onde está em questão um diagnóstico da crise contemporânea “da democracia representativa, produzida pela burocratização e perda de poder das instituições e, em consequência, pela diminuição dos espaços de liberdade por meio dos quais os cidadãos podem agir e se fazer ouvir”, trata-se de pensar formas de evitar ou ao

menos de remediar os efeitos perniciosos para a República que daí advém (FRATESCHI, 2007, p.83).

O problema foi que a preocupação, totalmente genuína e compreensível em si (SR, p.283), em garantir legalmente a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura republicana e perpetuar a obra constitucional no tempo, fez com que os pais fundadores da República não reservassem e nem incorporassem constitucionalmente as devidas instituições para a participação dos cidadãos nos negócios políticos, isto é, os devidos “espaços para o exercício daquelas mesmas atividades que tinham sido úteis para construí-la” (SR, p.293-294). Dito de outro modo, a revolução havia dado liberdade e poder ao povo, mas não fornecera um espaço institucional apropriado e duradouro onde se pudesse exercê-los em sua amplitude e plenitude desejadas, de modo que apenas “os representantes do povo tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de ‘expressar, discutir e decidir’ que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade” (SR, p.297). Tais falhas na estrutura da república, sobre as quais, segundo Arendt, Jefferson fora o mais atento e preocupado dentre os pais fundadores, se devem principalmente à incapacidade ou indesejabilidade dos governos estaduais e federal – sob o peso de suas incumbências e importância, bem como da excessiva aposta na suficiência de um sistema representativo de governo baseado nos dispositivos de freios e contrapesos constitucionais (SR, p.297) – de omitir, esquecer e de não incorporar devidamente (ou ao menos traduzir e transformar sob as novas circunstâncias) na Constituição Federal instituições tais como as *Municipalidades*, *Convenções* e *Assembleias populares* que configuravam as instâncias de ação e de autogoverno dos americanos no período colonial e revolucionário (SR, p.298). A supressão de tais instituições que, segundo Arendt, “havia sido as sementeiras da revolução [e os] nascedouros originais de toda a atividade política no país” (SR, p.301), resultava, inevitavelmente, na exclusão do povo, ao menos em sua maioria, da esfera pública política.

Para Arendt, o acento demasiado do Constitucionalismo liberal e no sistema representativo de partidos, acabou por limitar o direito à ação e o poder de decisão política a uma pequena elite administrativa de representantes eleitos, obscurecendo, assim, a tarefa primeira da revolução que era a de instituir um sistema de poder federalizado de autogoverno que garantisse a mais ampla participação possível do cidadão comum nos negócios coletivos. Como havia percebido Jefferson, o risco era reduzir a nova República a “um sistema político abstrato de democracia [que] carecesse de órgãos concretos” para

a ampla liberdade política e engajamento popular dos cidadãos na coisa pública (SR, p.298). Isso restringe a cidadania ao momento do voto e acabava por sufocar o desejo republicano dos muitos de agir, falar e se fazer ouvir em praça pública. Nosso argumento é o de que tais críticas arendtianas ao liberalismo prevalecente na República Americana, visam, sobretudo, ressaltar as perigosas consequências que a ausência de espaços efetivos para a participação e para a pluralidade políticas podem ter para o corpo político, sobretudo a letargia, a alienação dos cidadãos e a impotência das instituições causada pela burocratização que tendem a abrir caminho para a violência e a dominação. Para Arendt, um fator sintomático da perda (ou pelos menos do esquecimento) do espírito revolucionário e dos princípios republicanos que animavam as ações fundadoras, foi que a ênfase dos constitucionalistas resvalou muito rapidamente da liberdade pública, da felicidade pública e dos direitos políticos para as liberdades individuais, direitos civis e felicidade privada. Segundo a autora, isso se deve, em primeiro lugar, ao credo liberal de que a liberdade é incompatível com a política, isto é, de que “quanto menos política mais liberdade” (QL, p.195) –, onde a liberdade é compreendida como o “leque mais ou menos amplo de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante aos indivíduos que o constituem” (SR, p.58). Diante disso, pergunta ela ironicamente: “não é verdade, como todos acreditamos de algum modo, que a política é compatível com a liberdade unicamente porque e na medida em que garante uma possível liberdade *da* política?” (QL, p.195).

Consoante a isso, passou-se a se considerar que o fim da Constituição seria primariamente garantir “os direitos reconhecidos dos súditos de ter a proteção do governo na busca de sua felicidade privada” (SR, p.172) e mesmo a proteção contra os abusos do governo em relação aos direitos primários à vida, liberdade e propriedade. Desse modo, as cartas de direitos, tais como o *Bill of rights*, deixaram de ser vistas como as *preliminares* de uma República bem ordenada e de um governo constitucional limitado, cuja importância para autora já frisamos anteriormente, para constituir a própria “fonte de todo poder político e estabelecer não o controle, mas a pedra fundamental do corpo político” (SR, p.151). Esses direitos, prossegue a autora, “eram entendidos não como direitos pré-políticos, que nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar, e sim como o próprio conteúdo e fim último do governo e do poder” (SR, p.151). Conforme Arendt, isso obscureceu e tolheu o desejo revolucionário do cidadão, em geral, de participar do governo e de se engajar ativamente na coisa pública. O direito de

participação só era reconhecido, observa a autora, “na medida em que a tributação requer representação”, de onde também derivaria o direito ao voto (SR, p.60). Em outros termos, a participação só era justificável enquanto necessidade do representado de fiscalizar, verificar e controlar as tendências usurpadoras do governo de intromissão nas esferas civis e privada (SR, p.104). Não se trata de diminuir a importância dessa reivindicação fundamental, o problema no entanto para nossa autora era o de que a representação (assim como os demais direitos e liberdades civis) “é apenas uma questão de ‘autopreservação’ ou de interesse próprio, necessária para proteger a vida dos trabalhadores; essas salvaguardas essencialmente negativas *não abrem de forma alguma a esfera política à maioria* (SR, p.104, grifo nosso)¹¹¹. O fato é que após o período revolucionário norte-americano, comenta Arendt,

a ênfase se transferiu quase de imediato do conteúdo da Constituição, isto é, a criação e a divisão do poder, e do surgimento de uma nova esfera [política], [...] para a Declaração de Direitos, que continha as devidas limitações constitucionais ao governo; em outras palavras, ela se transferiu da liberdade pública para a liberdade civil, da participação nos assuntos públicos em favor da felicidade pública para a garantia de que a busca da felicidade privada seria protegida e incentivada pelo poder público (SR, p.18).

No entanto, conforme Arendt, a obsessão liberal com as salvaguardas negativas contra o despotismo e a opressão das autoridades ou mesmo da sociedade em detrimento do indivíduo, acabou, de certo modo, por frustrar o conteúdo mais revolucionário e republicano da Constituição, o qual demandava “a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública” do cidadão comum. Nisso consistia, segundo ela, “o conteúdo concreto da liberdade” (SR, p.162). Em outras palavras, a centralidade das liberdades negativas, o imperativo da estabilidade e a centralização dos poderes na União, gerou um déficit participativo nas instituições do novo corpo político da república. Em que pese a sua importância basilar, não devemos confundir “o direito dos cidadãos de buscar seus interesses pessoais e, assim, agir conforme as regras do interesse próprio privado”, com a liberdade política que, seguindo Jefferson, Arendt definia como o “direito

¹¹¹ Kateb critica Arendt afirmando que o princípio do governo representativo encoraja a resistência e não a passividade. Ele também argumenta que as liberdades civis que Arendt elenca, não possuem um caráter passivo, como a autora destaca e que tal sistema apresenta mais possibilidades para a participação que Arendt admite (1983, p.123). Contudo, como observa Sitton, a contestação de Kateb deixa o núcleo da crítica de Arendt intocado, visto que para Kateb é o dispositivo do voto que constitui a relação política chave da democracia representativa, e o voto não cria o devido espaço para uma experiência política mais direta e dinâmica do cidadão, nem permite a formação adequada e plural de opiniões (Sitton, 1987, p.92-93).

do cidadão de ter acesso à esfera pública, de ter uma parte no poder público – ser ‘um participante na condução dos assuntos’” (SR, p.172). Conforme sintetizou de maneira precisa Michael Wilkinson, o que estava em jogo no espírito revolucionário e no princípio republicano dividido por Arendt era, mais precisamente,

a Constituição da liberdade política, e isto requeria o estabelecimento da igualdade política entre os cidadãos na república, que eram responsáveis por suas próprias leis. Em outras palavras, é sobre experienciar e constituir a *liberdade para* governar em concerto *com* os outros ao invés da *liberdade da* opressão governamental *por* aqueles que estão no poder (2012, p.43).

O fato é que é que o governo limitado e a democracia liberal-representativa que estava sendo proposta, não foi configurado para assegurar a todo cidadão o direito de partilhar do poder e da gestão governamental, traíndo, assim, as aspirações mais elevadas e genuínas que animavam o espírito revolucionário, segundo nossa autora. De acordo com Frateschi, Arendt chama atenção aqui para o “um perigo a que está sujeito todo governo constitucional: erigir leis que protejam os cidadãos dos abusos do poder público tão somente para que estes possam cuidar dos seus negócios privados” (FRATESCHI, 2007, p.91), deixando em um segundo plano os direitos de liberdade e cidadania em sua expressão forte e politicamente ativa. O governo entendido como um mero meio de promover a felicidade da sociedade e do indivíduo, nos diz Arendt, “implicava na sua exclusão dos assuntos públicos” (SR, p.172).

Isso se deve ao fato de que na noção de Constitucionalismo liberal os direitos dos cidadãos “não são poderes em si, mas apenas uma isenção dos abusos de poder; reivindicam não uma participação no governo, mas uma salvaguarda contra o governo” (SR, p.191), desse modo não traduzem nem constituem propriamente “a expressão dos novos poderes revolucionários do povo, mas ao contrário, [visam] limitar o poder, mesmo o do corpo político recém-fundado” (SR, p.190). E isso de modo algum efetivava o princípio republicano, pois que “toda a questão do governo republicano em oposição ao governo monárquico ou aristocrático girava em torno dos direitos de igual admissão à esfera pública” (SR, p.300-301)¹¹². A ideia primordial era a de que uma República deveria conceder “a todos os cidadãos o direito de se tornarem participantes na condução dos

¹¹² Em outra formulação, se expressa Arendt: “mas o princípio a partir do qual veio a se fundar a república já estava presente no ‘compromisso mútuo’ de vida, fortuna e honra sagrada, que, numa monarquia, são juradas pelos súditos não ‘mutuamente entre si’, e sim à Coroa, representando o reino como um todo” (SR, p.176).

assuntos, o direito de serem vistos em ação” (SR, p.176). O problema do Constitucionalismo liberal, descreve a pensadora alemã, é acreditar que:

Sob o governo constitucional, é quase suficiente proteger os indivíduos contra os abusos do poder público. [Doravante], o poder é ainda público e está nas mãos do governo, mas o indivíduo perdeu o poder e deve ser protegido contra ele. A liberdade, por sua vez, trocou de lugar; não reside mais na esfera pública, e sim na vida privada dos cidadãos, e por isso precisa ser defendida contra o público e seu poder. A liberdade e o poder se afastam, e assim tem início a fatídica equiparação entre poder e violência, entre política e governo, entre governo e mal necessário. (SR, p.184).

Em segundo lugar, e estreitamente ligado a isso, Arendt chama a atenção, nesse contexto, para a notória “desconfiança no poder enquanto tal” que encontramos nas doutrinas políticas liberais (SR, p.194). Como ela havia argumentado, “o escritor liberal tem a convicção de que todo poder corrompe e que o constante progresso requer a constante perda de poder, não importa qual possa ser sua origem” (QA, p.134). Ela nota que o liberalismo se inspira não apenas na “desconfiança do poder em geral”, mas também, e o que é mais preocupante, no “medo frente ao poder revolucionário do povo em particular”, daí o receio dos pais fundadores em abrir demasiadamente o corpo político às investidas populares, deixando assim poucos espaços institucionais para a liberdade e participação política efetiva do povo (SR, 203)¹¹³. Para Arendt, no entanto, isso não se trata de mero descuido, desconhecimento ou pura negligência dos elaboradores da Constituição. Era natural que eles prezassem pela “estabilidade e durabilidade da nova estrutura” (SR, p.293). Certamente reconheciam as potencialidades da ação e “o precioso privilégio” de iniciar algo novo e “sem dúvida não queriam negar esse privilégio a seus sucessores, mas também não iriam querer negar a própria obra” (SR, p.294). Eis a perplexidade que afligia todo pensamento e prática revolucionária:

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

¹¹³ Em uma passagem do texto Reflexões sobre Little Rock, Arendt contrapõe a fé do republicanismo federalista no poder e na liberdade política do povo ao medo congênito dos liberais desse mesmo poder e seu ímpeto por limitar todas as suas manifestações, como encontramos em Constant, Mill e Berlim. Assim nos diz Arendt: “quando a natureza do poder está em jogo, o julgamento liberal com sua longa e ilustre história de profunda desconfiança de qualquer forma de poder é menos confiável do que em outras questões. Os liberais não conseguem compreender que a natureza do poder é tal que o poder potencial da União como um todo vai sofrer se são solapados os fundamentos regionais que constituem a base desse poder. O caso é que a força pode e, na verdade, deve ser centralizada para ser eficaz, mas o poder não pode e não deve. Se as várias fontes das quais ele se origina são secadas, toda a estrutura se torna impotente. E os direitos dos estados neste país estão entre as fontes mais autênticas de poder, não somente para a promoção dos interesses e diversidade regionais, mas para a República como um todo” (RLR, p.278).

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? (SR, p.294).

Segundo a pensadora alemã, tal paradoxo levou alguns atores e teóricos revolucionários, em ambos os lados do atlântico, a aventarem propostas desconcertantes e absurdas. Do lado francês, Robespierre estava convencido de que “o governo constitucional diz respeito sobretudo à liberdade civil, e o governo revolucionário à liberdade pública” (SR, p.179). Receando que o fim da revolução significaria o fim da liberdade pública, ponderou que a revolução “deveria se declarar em estado permanente” (SR, p.181). Do lado americano, encontramos Jefferson que, rivalizando com Hamilton para quem “as constituições devem necessariamente ser permanentes”, estava convicto de que “nada é imutável a não ser os direitos inerentes e inalienáveis do homem, porque não são obra do homem e sim de seu Criador” (SR, p.293). Ele acreditava ser uma injustiça o fato de que “apenas à sua geração coubesse ‘iniciar o mundo de novo’” (SR, p.295), e chegou a propor, de uma forma um tanto esdrúxula, prover na própria Constituição dispositivos para uma revisão “em determinados períodos que correspondiam aproximadamente ao decurso de uma geração”, a fim de que cada nova geração tivesse “o direito de escolher por si a forma de governo que acredita mais adequada para promover sua felicidade” (SR, p.296). Para Arendt, tais elucubrações extravagantes, se deviam ao ímpeto desses pensadores de manter viva a intensa atividade cívica que existia no período revolucionário e da Confederação dentro do novo corpo político constituído e das legislaturas cotidianas que, em alto grau, tolheram as liberdades políticas originárias.

Mas para a nossa autora, as falhas dos fundadores em incorporar os devidos espaços institucionais para a participação ativa e para a liberdade política diante dos imperativos da estabilidade constitucional e da salvaguarda das liberdades negativas, tornam-se mais compreensivas se notarmos que quase toda a atenção deles “estava voltada para o principal problema imediato, a saber, *a questão da representação*, e a tal ponto que vieram a definir as repúblicas, distinguindo-as das democracias no sentido

clássico, como *governos representativos*” (SR, p.298, grifo nosso)¹¹⁴. Eis aqui um ponto chave da crítica de Arendt que merece, de nossa parte, um exame mais detalhado, pois que se estende até os tempos contemporâneos da República Americana. Para Arendt, a Constituição estabeleceu um sistema representativo centrado em partidos que minava significativamente o grau de liberdade participativa, pois baseava-se em oficiais eleitos que substituíam os cidadãos nos afazeres políticos e excluía a maioria do povo da esfera pública, limitando, assim, a pluralidade de vozes. Isso não significa, vale dizer, que a pensadora alemã dispense totalmente a noção de representação em sua teoria política, já mencionamos seu elogio à instituição do Senado e de como o próprio sistema federalista implicava um aparelho representativo. Como veremos posteriormente, ela realoca o problema da representação no contexto de suas análises do sistema de conselhos. Sendo assim, não concordamos com Katerberg que alega que, “no que concerne a representação Arendt era inequívoca” apontando para a total “condenação desse mecanismo” (KATERBERG, 1987, p. 608)¹¹⁵. Arendt concordava, obviamente, com os *federalistas* para os quais a democracia direta não funcionaria em territórios de grande extensão, “quando menos porque o espaço [isto é, as esferas legislativas e decisórias] não dará para todos” (SR, p.298). Por outro lado, ela jamais poderia aceitar a proposta descabida de Benjamim Rush, segundo a qual “todo o poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes” (SR, p.298)¹¹⁶.

Arendt reconhece que a questão da representação é “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna” (SR, p.299). Trata-se, portanto, em nossa visão, da iniciativa da autora de apontar para os efeitos prejudiciais do ideal liberal-representativo de democracia partidária-parlamentar e sua ênfase nas liberdades negativas no que tange à construção de uma esfera pública livre e dinâmica. Dentre estes fatores, como já mencionamos, ela destaca o encurtamento dos espaços de liberdade pública, a concentração do poder, a privatização do espaço público, a alienação e despolitização da sociedade e a burocratização, juridicização e impotência das instituições que, se não forem remediados, conduzem à degeneração e à corrupção da República livre. É a partir desse estado de coisas que ela buscará examinar as condições

¹¹⁴ Sobre isso, ver especialmente o artigo federalista número 10 de Madison.

¹¹⁵ Também discordamos de Wellmer para quem Arendt pensaria a política “em termos de uma oposição entre a democracia direta e a democracia representativa, isto é, entre um sistema de conselhos e um sistema parlamentar de partidos” (2000, p.224).

¹¹⁶ Ou como ela se expressou em *Direitos públicos e interesses privados*: “a cabina de votação dificilmente pode ser vista como um lugar público”. Cf. Arendt (DPIP, p.213).

de possibilidade para se ampliar os espaços públicos e institucionais para a ação e participação política popular, de modo a reformular o sistema institucional representativo, amenizar seu caráter excludente e mitigar a lacuna existente entre governantes e governados, entre representantes e representados.

Na visão arendtiana, o sistema representativo liberal significa que os cidadãos por meio do voto, ainda que voluntariamente, abrem mão do seu poder de agir e falar em público. Com isso, “o velho adágio ‘todo o poder reside no povo’ é válido apenas para o dia da eleição”, tornando-se uma farsa. O governo se reduz a uma esfera meramente administrativa na mão de uma pequena classe de *políticos profissionais*, com o resultado de que “não há espaço para ver e ser visto em ação, nem para a discussão e a decisão, o orgulho de Jefferson de ser ‘um participante no governo’” (SR, p.300). Os assuntos se tornam questões técnicas não abertos a opiniões e escolhas autênticas, o que temos é o drástico encurtamento da esfera pública e perda da liberdade política por parte dos cidadãos. Para Arendt, no entanto, como observa Sitton, um tópico genuinamente político é aquele que não aceita uma única resposta como correta, mas demanda o debate entre múltiplas e plurais perspectivas e distintas opiniões. Sem esse pressuposto a esfera pública é esvaziada e a experiência de participação política do cidadão é tolhida (1987, p.82-83). De acordo com Sitton, no juízo arendtiano “a democracia representativa não pode fornecer a experiência da pluralidade de perspectivas para a maioria dos seus cidadãos. Portanto, [ela] irrompe a formação adequada da opinião sobre tópicos políticos” (1987, p.84). Um tal monopólio inevitavelmente reintroduz “a distinção entre governante e governados que a revolução pretendia abolir com o estabelecimento de uma república; aqui, mais uma vez o povo não é admitido na esfera pública, mais uma vez o assunto do governo se torna privilégio de poucos” (SR, p.300). Para tal situação, a rotatividade de cargos, embora recomendada e apreciada por Arendt, não é uma solução, visto que “jamais poderia oferecer a todos ou mesmo a uma parcela considerável do povo a oportunidade de ser temporariamente um participante no governo”. O problema, sublinha a autora, era que “a própria Constituição fornecia espaço público apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo” (SR, p.300-301).

O que Arendt denuncia aqui é o caráter excludente e mesmo elitista deste sistema de governo, uma vez que aqueles indivíduos que delegam autoridade aos representados, e que teoricamente seriam a fonte do poder, “ficavam definitivamente fora desse espaço público” (SR, p.316). Uma tal democracia assim estruturada, frustra, quase por princípio,

a ampla oportunidade do cidadão de expressar suas opiniões em público, seu desejo de debater, se fazer ouvir e de participar efetivamente no poder público, o que, segundo Arendt, caracterizava o espírito revolucionário. Como observa Frateschi, “o princípio de que o poder reside no povo permanece uma ficção se o poder não estiver de algum modo encarnado em instituições concretas de autogoverno” (2016, p.36) que sejam adequadas à participação política. A cidadania não pode ser confinada ao momento do voto. Jefferson, segundo Arendt, se apercebera bem do “perigo mortal” que era para a sobrevivência de uma República livre o fato de que a Constituição

dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabeleceria um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania (SR, p.318).

É curioso o fato de que Arendt não referencie, nesse contexto, as críticas dos *antifederalistas* que possuem diversos pontos de convergência com as críticas jeffersonianas à excessiva centralização do poder na União e a ênfase no esquema representativo proposto por Madison e Hamilton. Para Jefferson, o “perigo mortal para república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos” (SR, p.318). Também os antifederalistas, sobretudo, na figura de Patrick Henry e Richard Henry Lee, haviam contestado duramente, segundo Starling, a redefinição de Madison do conceito de república “de uma comunidade política com participação direta do cidadão na vida pública para outra que delega o tratamento dos negócios comuns a um pequeno número de cidadãos eleitos pelos demais” (STARLING, 2013, p.289). Isso deslocava, radicalmente, por meio da “criação do esquema da representação” a ideia nuclear do republicanism, qual seja, “a ideia de autogoverno”. Ao mesmo tempo em que estabelecia “uma profunda distinção entre igualdade de direitos e igualdade de poder” (Ibidem, p.290). A república passa a ser definida “como um governo em que está presente o esquema de representação”, ou ainda, como “a delegação do governo a um pequeno número de cidadãos eleitos pelos demais” (MADISON, 2003, art. X, p.137). Segundo Starling, “isso colocou um freio ao vigoroso impulso democrático que caracterizou o republicanism do período da Confederação” e apostava em uma espécie de *aristocracia eletiva* abominada tanto por Jefferson quanto pelos antifederalistas (2013, p.294).

Evidentemente, que tais procedimentos se opunham ao argumento de que o poder de legislar deveria ser exercido diretamente pelos cidadãos nas câmeras municipais e estaduais, como defendiam os antifederalistas, mas também Jefferson (STARLING, 2013, p.295-296). Eles temiam que uma Constituição que centralizava o poder na União e no Executivo, não deixasse “nenhum espaço reservado, nenhum lugar apropriado para o abrigo e exercício da liberdade republicana”. O que os inquietava era a questão primeira de “como manter ativa a participação popular se a Constituição franqueava o espaço público para os representantes do povo, mas não para o próprio povo?” (Ibidem, p.298-299). Nessa linha, Jefferson guardava dúvidas acerca da Constituição e temia uma supressão da liberdade pública e da prática da ação política direta pelo próprio povo através de “uma espécie de despotismo eletivo como resultado mais evidente de uma prática republicana em que o povo está excluído da tarefa de governar” (Ibidem). O superdimensionamento do *esquema da representação* no Constitucionalismo liberal, conforme Starling, era de fato

muito arriscado não apenas por que envolvia grave redução da participação popular, mas principalmente porque essa redução representava uma ameaça final à liberdade. Seus temores [dos antifederalistas] eram, de certa forma, justificados: havia, de fato, o risco de o governo concentrar-se na mera gestão de coisas de interesse público e não sobrar nenhum espaço para a participação do cidadão na vida da república em suas diferentes dimensões – e a preservação da liberdade republicana apoiava-se precisamente na admissão do cidadão na esfera dos negócios do governo (STARLING, 2013, p.300).

Da perspectiva arendtiana, o governo liberal representativo busca deliberadamente centralizar e restringir o espectro de ação política nas instituições isoladas e independentes do Parlamento e do Congresso, que alegam representar ou refletir a opinião de toda a comunidade e, assim, legisla e age em seu nome. Como nota Kalyvas, “ela rejeitou esta formulação que trata a assembleia legislativa como uma minúscula réplica literal da sociedade, porque nada pode reproduzir ou duplicar a pluralidade do domínio público” (2008, p.273). Para Arendt, o máximo que pode se esperar ser representado dessa forma é “o interesse ou o bem-estar dos constituintes, mas não suas ações nem suas opiniões” (SR, p.336). A vida política excessivamente centrada no Parlamento acaba por excluir a variedade de opiniões constitutivas do âmbito público, bem como afogar as demais fontes autênticas de poder e contra poder local que brotam das associações, iniciativas e do agir concertado e espontâneo dos cidadãos. Esta exclusão

os priva de seus direitos políticos, relegando-os às margens dos assuntos coletivos, o que coloca em risco o próprio processo vital para a formação de uma opinião racional, dada a falta de canais de mediação. Embora Arendt tenha elogiado o Senado e demais instituições representativas, como vimos antes, estas não podem se colocar em absoluta independência e distanciamento das demandas e iniciativas populares, pois perdem seu sentido de mediação e filtro. No termos da autora,

neste sistema é realmente impossível auscultar as opiniões do povo, pela simples razão de não existirem. As opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, 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 (SR, p.336).

Embora, como reconhece nossa autora, nos primórdios os partidos tenham sido responsáveis por abrir o campo político a indivíduos de classes baixas, substituindo, assim, as elites pré-modernas de berço e riqueza, também é verdade que “em momento algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos. A relação entre uma elite dirigente e o povo [...] continuou inalterada” (p.346). O que se destaca historicamente, nos mostra Arendt, é a “estrutura autocrática e oligárquica e falta de liberdade e democracia interna” nos partidos, haja vista caber ao partido o monopólio de indicação dos candidatos (SR, p.335-336). Havia um consenso, entre partidos de direita ou de esquerda, denuncia Arendt, em “não leva[r] em conta a capacidade do cidadão médio de agir e formar opinião própria” (SR, p.330-331). O máximo que o sistema representativo-partidário conseguiu “foi um certo controle dos governados sobre seus governantes” (SR, p.336), daí seu caráter excludente e mesmo elitista. Portanto, desde o início a instituição do partido pressupunha que a participação do cidadão nos assuntos públicos não era necessária e as camadas da população recém admitidas deveriam se contentar com a representação. Isso tem a ver também com o pressuposto do governo liberal-representativo, segundo o qual, “todas as questões políticas no Estado de bem-estar social são, em última análise, problemas administrativos, a ser tratados e decididos por especialista”, o que obviamente excluiria a maior parcela do povo da política (SR, p.340). Para Arendt, isso esvazia o espaço público e causa uma perda de vigor no corpo político. A rigor, assevera Arendt,

o que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a

felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria (SR, p.337).

O que Arendt condena nessa forma de democracia liberal-representativa, que acabou prevalecendo na Constituição Estadunidense em detrimento dos aspectos republicano-federalistas, é a excessiva concentração de poder nas mãos de uma elite de políticos profissionais que não dialogam com o povo, mas estão entrincheirados no Parlamento ou no Congresso onde supostamente representam os interesses da nação como um todo. Para Arendt, isso “não passa de uma óbvia imitação barata do diálogo no governo partidário moderno no qual o eleitor só pode consentir ou recusar ratificar uma escolha que é feita sem ele” (SR, p.345). Em outras palavras, o parlamento e o senado perdem sua função mediadora quando os representantes se afastam demasiadamente dos representados. Ademais, na relação entre representante e eleitor muitas vezes, observa a autora, não há uma comunicação autêntica, mas se assemelha mais a relação entre vendedor e comprador baseada na barganha, na chantagem e em manobras mesquinhas, mas nunca no “poder nascido da ação em comum e da deliberação conjunta” (SR, p.336). Com efeito, na palavras de Arendt, “faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a fórmula 'governo do povo pelo povo' por esta fórmula: 'governo do povo *por uma elite saída do povo*” (SR, p.346). O problema é que a política passou a ser uma profissão e seus quadros têm sido escolhidos de acordo com critérios apolíticos que “de maneira alguma permit[em] que o cidadão [mediano] se tornasse um ‘participante’ nos assuntos públicos”, traindo, assim, o verdadeiro espírito revolucionário republicano e a aspiração de autogoverno do povo (SR, p.336). A consequência é que caberá aos indivíduos unicamente a escolha de seus representantes sob o signo de uma cidadania restringida, passiva e confinada aos limites das salvaguardas negativas e ao instante do voto, o que fere frontalmente o ideal republicano do autogoverno ativo. Como sintetizou Frateschi, o que Arendt denuncia no sistema partidário-representativo das democracias liberais é

a precariedade e a pobreza de uma *práxis* política e de um arranjo político-institucional que perpetua a exclusão da maioria da população da esfera pública, condenando-a à invisibilidade e restringindo a cidadania à escolha dos representantes (FRATESCHI, p.45, 2016).

Deixe-nos, portanto, retornar ao temor de Jefferson, compartilhado por Arendt, segundo o qual o “perigo mortal para república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos”

(SR, p.318). Em nossa visão, o que a autora tem em mente ao mencionar isso são as consequências danosas para o corpo político da república como um todo, e para a liberdade em particular, que podem advir da exclusão do povo da esfera pública que é inerente aos sistemas liberais-representativos de democracia. Estes últimos, tendem a restringir drasticamente a pluralidade de vozes e o princípio republicano de igual participação no poder político ao favorecer apenas uma minoria de cidadãos adentrarem nas esferas decisórias e confiarem demasiadamente na maquinaria jurídico-institucional. Arendt temia que isso levasse à corrupção e à degeneração da república¹¹⁷.

Em primeiro lugar, Arendt aponta para o perigo da *privatização do espaço público*. Trata-se do risco do triunfo dos interesses privados e particulares em detrimento do bem comum que resultaria na corrupção da *res publica*. Como observa Correia, Arendt não acreditava, como os liberais, que a busca incessante e exclusiva de cada indivíduo por seus interesses individuais e pela prosperidade econômica, que seria máxima função do governo proteger e estimular, acabaria, no fim das contas e involuntariamente, contribuindo para a felicidade e bem-estar coletivos, como propôs Mandeville em sua *Fábula das abelhas* (CORREIA, 2014, p.01). A redução da cidadania ao “direito dos cidadãos de buscar seus interesses pessoais e, assim, de agir conforme as regras do interesse privado”, conforme Arendt, deturpa os princípios do espírito público e da felicidade pública (SR, p.181). A ideia de criar um sistema de governo por meio do qual os homens possam controlar os governantes sem precisar despender tempo para agir civicamente, supervisionar os agentes públicos e averiguar a feitura das leis, assevera a autora, equivale a um “desejo implacável e fundamentalmente antipolítico de estar desobrigado de qualquer dever e cuidado público, [...] de modo que sua atenção possa ser dedicada exclusivamente a seus interesses pessoais” (SR, p.182)¹¹⁸.

¹¹⁷ Com isso, contestamos a alegação de Kateb de que as críticas de Arendt às democracias são predominantemente *existenciais*, pois que essas não ofereceriam o espaço para a política extraordinária, para a ação agonística autêntica e a busca de glória imortal. Segundo este autor, “ela está convencida de que onde os motivos típicos associados ao jogo grosseiro dos interesses econômicos estão presentes, as potencialidades existenciais da ação política não são cumpridas. Uma preocupação egoísta consigo mesmo não pode ser uma fonte dos *grandes efeitos reveladores da ação política* (Kateb, 1983, p.23, grifo nosso), ver também Kateb (Ibidem, p.33).

¹¹⁸ Cf. Arendt, Por meio de “grupos de pressão, lobbies e outros mecanismos”, os eleitores buscam “forçar seus representantes a executar seus desejos em detrimento dos desejos e interesses de outros grupos de eleitores”. Em todos esses casos, o eleitor age pela preocupação com seu bem-estar e sua vida privada, e o resquício de poder que ainda conserva, “se assemelha mais à coerção implacável com que um chantagista obriga sua vítima a obedecer do que ao poder nascido da ação em comum e da deliberação conjunta” (SR, p.336).

Essa transformação dos *citoyens* em *bourgeois*, típica dos séculos XIX e XX, que marca a atomização e alienação dos indivíduos em relação a sua responsabilidade com os negócios públicos e que, por sua vez, dificulta a formação de uma cultura cívica-cidadã que valorize a liberdade pública e igualdade, pode facilmente degenerar na corrupção da república, que “surge quando os interesses privados invadem o domínio público” e onde “a linha divisória entre o público e o privado se faça indistinta e venha a se apagar” (SR, p.316-317). A perseguição irresponsável “dos interesses privados na esfera público-político”, alerta a autora, “é tão desastrosa para o bem público quanto as tentativas arrogantes dos governos de regular as vidas privadas de seus cidadãos são ruinosas para a felicidade privada” (DPIP, p.212-213). A corrupção, no sentido republicano, observa Kalyvas (2008, p.270), coloca “em risco todo o edifício de uma república, abrindo o caminho para a opressão política. Ao corroer a participação política, leva à negligência das instituições, ao uso instrumental da política para benefícios privados e egoístas e à perda da liberdade política”. A preocupação quase exclusiva com a proteção dos direitos negativos contra as usurpações das autoridades públicas e a falta de ênfase nos direitos políticos torna o liberalismo uma teoria democrática fraca e vulnerável, como qualifica Benjamin Barber¹¹⁹, que falha, em última instância, em proteger a liberdade pública e mesmo a individual, a longo prazo.

Em segundo lugar, e estreitamente relacionado ao que foi dito, temos o risco da despolitização, da burocratização e da impotência do corpo político e de suas instituições, o que pode conduzir à substituição do poder pela violência e, conseqüentemente, ao declínio do âmbito público e da liberdade, visto que para Arendt é o poder baseado na ação e no discurso conjuntos o que, em última instância, sustenta as comunidades políticas. Para Arendt, a exclusão da maioria dos cidadãos dos processos decisórios no sistema representativo-partidário produz a “letargia” e a “indiferença” dos indivíduos em relação aos negócios públicos, que são “os precursores da morte da liberdade pública”, como dizia Jefferson (SR, p.300). Certa vez assinalou Jefferson, em um discurso: “Se alguma vez [nosso povo] ficar desatento aos assuntos públicos, vocês e eu, o Congresso

¹¹⁹ Também Barber, em seu livro *Strong Democracy*, aponta para as “fraquezas e contradições internas” da democracia liberal. Esta, ele nos diz, oferece “uma teoria estreita de democracia, uma teoria cujos valores democráticos são prudenciais e provisórios, opcionais e condicionais – meios para fins exclusivamente individualistas e privados. Desta precária fundação, nenhuma teoria firme da cidadania, participação, bem público ou virtude cívica pode se esperar emergir. A democracia liberal, portanto, nunca pode se afastar muito da cínica definição de Ambrose Bierce da política como ‘a conduta dos negócios públicos para vantagens privadas’”. Cf. Barber (2003, p. 04).

e as assembleias, os juízes e governadores, todos nós viraremos lobos" (SR, p.301). Em outras palavras, que o virginiano temia era uma espécie de *despotismo eletivo*.

O fato é que, da perspectiva arendtiana, o governo representativo mesmo hoje se encontra em descrédito e em declínio do mundo moderno e contemporâneo, visto que sofre do mal da “burocratização e [da] tendência em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos” (DC, p.79), não deixando espaço algum para a ação concertada e participacionista dos cidadãos. Para Arendt a *Burocracia* não deixa de ser uma forma de tirania e de domínio, “o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém” (SV, p.54-55). É uma forma de governo impessoal e formalista onde não há com quem se possa questionar, apresentar queixas ou exercer as pressões de poder, tornando impossível a localização da responsabilidade e o exercício da participação. A questão para ela é que todo o poder do governo e de suas instituições repousa, e deriva sua legitimidade, na opinião e no consentimento ativo dos cidadãos, isto é, em seu engajamento nas questões políticas. O cerne do problema, sublinha Arendt, “é o de que com a perda do poder [e da legitimidade] torna-se uma tentação substituí-lo pela violência” (SV, p.72). Em outras palavras, a violência aparece onde o poder está em risco, mas embora a violência possa “destruir o poder, ela é absolutamente incapaz de cria-lo” (SV, p.73). Em suma, como ajuíza a pensadora alemã,

sob condições de um governo representativo, supõe-se que o povo domina aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustenta-las” (SV, p.57).

O que Arendt receava era que o fechamento das instituições e do sistema legal, preocupado excessivamente com a estabilidade e proteção das liberdades negativas, não obstante sua importância, viessem a minar os canais de comunicação e de participação ativa e dinâmica dos cidadãos nos assuntos públicos. Um rígido procedimentalismo jurídico e a centralização do poder em poucas instâncias representativas poderia sufocar e abolir os espaços públicos de liberdade e de ação concertada dos cidadãos, fontes genuínas do poder que sustenta a República livre. Isso diz respeito ao medo da “*despolitização*” e da “*juridicização*” do âmbito público político que têm efeitos negativos para a estabilidade de uma ordem político-constitucional livre e estável, como aponta Volk (2015b, p.177). Nesse sentido, comenta Kalyvas, se por um lado, o principal

temor de Arendt em relação as teorias da soberania e do poder constituinte presentes na Revolução Francesa era de “uma revolução permanente”, aqui diz respeito “à constante ameaça da estagnação e juridicização. Um sistema jurídico e político rotinizado, puramente processual e autônomo compromete seriamente a possibilidade de ação espontânea e de liberdade política” (2008, p.261-262). Pode ser dito que, para Arendt, embora o âmbito público não possa prescindir da estabilização e limitação de um sistema legal-constitucional, é somente a participação ativa e plural dos cidadãos e o poder que emerge da ação concertada que o mantém vivo. A estabilidade não pode se converter em enrijecimento e o poder institucionalizado não pode se pretender autossuficiente e virar as costas para as demandas e iniciativas populares, fonte última de seu poder e vigor, estabelecendo assim um fosso entre governantes e governados e entre representantes e representados. Na concepção arendtiana,

as instituições políticas — não importa quão bem ou mal sejam projetadas — dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação (QL, p.200).

O que acompanhamos ao longo da história moderna e que encontra eco nas falhas fundadoras da república estadunidense, ressalta a autora, é “a transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e o desastroso encolhimento da esfera pública” (SV, p.102). As imensas máquinas partidárias conseguiram sobrepujar a voz dos cidadãos em todo lugar e “não mais abrem os canais para ação, para o exercício significativo da liberdade” (SV, p.102). O âmbito político se tornou o monopólio do “poder anônimo dos administradores” e burocratas (SV, p.103), o que significa que questões cruciais que dizem respeito a muitos serão decididas por uma pequena elite administrativa e jurídica de especialistas ao invés de uma cidadania ativa. O problema é que nessa forma de governo, ela assinala, “todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano”. A questão para Arendt, em suma, é que quanto maior é a burocratização da vida pública, “maior será a atração pela violência” (SV, p.101), cujo resultado, inevitavelmente, é o fim da liberdade. Isso também tem a ver, como observa Volk, com a perda de confiança e de legitimidade nas instituições e legislações quando o povo em si é alienado dos processos deliberativos e

de ratificação destas, isso se torna um solo fértil para os movimentos de massa e ideologias proto-totalitárias que se colocam acima do Estado e incitam o descrédito das instituições e constituições republicano-democráticas. Sobre isso sintetiza Volk,

uma tal compreensão da racionalidade legal conduz a juridicização da vida pública-política. Ela mina o significado político daqueles espaços públicos de debate onde os cidadãos se reúnem e se engajam em um processo de formação de opinião. Como consequência, na visão arendtiana, o aumento da juridicização conduz à despolitização do âmbito público. Esta, por sua vez, resulta na falta de experiência democrática; ela resulta na “*Praxisentzug*, a suspensão da ação”, a falta de competência democrática da parte dos cidadãos e a desconfiança das elites políticas. Uma tal cultura política fornece o solo ideal para movimentos de massa anti-democráticos (2015b, p. 178-179)¹²⁰.

Da perspectiva arendtiana, o fechamento do âmbito público e de suas instituições, bem como a pretensa independência das esferas decisórias em relação ao amplo debate público, ocasionado pelas democracias liberais-representativas, conduz a supressão dos espaços de ação concertada e da pluralidade de opiniões. Exclui o elemento dinâmico da prática política dentro das instituições políticas, tal despolitização e fossilização das instituições abre caminho para diversas formas de dominação e para o declínio da esfera pública democrática. Pois, como já mencionamos, é somente o poder vívido que emerge da ação concertada de uma cidadania ativa que pode evitar, ou ao menos retardar, tal declínio e a transformação do poder em violência. A esse respeito, infere a pensadora alemã,

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 autênticas de poder no país. [...] Sabemos, ou deveríamos, saber, que cada diminuição no poder é um convite à violência – pelo menos porque aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, sejam eles os governantes, sejam os governados, têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência (SV, p.108).

O problema que urge então, para nossa autora, é o de pensar quais seriam os remédios para tais males da república que advém de uma re-centralização do poder nas mãos de uma pequena elite de representantes e do encurtamento dos espaços públicos e instituições de ação popular nas democracias liberais, que podem conduzir a um *despotismo eletivo*. Não se trata em absoluto de substituir o sistema representativo e todas

¹²⁰ Cf. Arendt “a enorme atração deles [dos movimentos de massa] consiste na suspeita e hostilidade do povo em relação ao sistema partidário vigente e à representação dominante no Parlamento (SR, p.338).

as suas instituições por uma forma completamente nova de governo que faça terra arrasada da antecedente. Como vimos anteriormente, Arendt elogiou as instituições representativas do Senado norte-americano e sua função de estabelecer um âmbito estável e propício para a formação e filtro das opiniões idiossincráticas e das massas. De igual modo, ela via com bons olhos o princípio federalista estabelecido pela Constituição republicana dos Estados Unidos com sua divisão de poderes entre estados e União que, obviamente, se baseava em formas de representação. Em suma, a liberdade já fora fundada e constituída, cabe recuperar alguns mecanismos enferrujados e esquecidos no quadro constitucional que propiciam a realidade do autogoverno e da liberdade pública para além do voto e da escolha dos representantes. Como já mencionamos, para Arendt os princípios do republicanismo e do federalismos ficaram obscurecidos e atrofiados dentro da república e precisam ser reavivados e reanimados de alguma maneira para que o espírito revolucionário volte a dinamizar a vida pública do corpo político. Como iremos sugerir na próxima seção do capítulo, Arendt vislumbra, em ampla medida, tais remédios nas propostas incipientes de Thomas Jefferson acerca das *repúblicas elementares de distritos*, bem como nos diversos *sistemas de conselhos* populares de autogestão que surgiram espontaneamente da organização popular, ainda que por curtos períodos, ao longo das experiências revolucionárias modernas Francesa, Russa e Húngara. Arendt divisa em tais experiências instituições capazes de oferecer espaços concretos e efetivos para a participação ativa e cotidiana (potencialmente) de todo cidadão nos negócios públicos, por meio de diversos níveis administrativos e de uma maior subdivisão federativa da república em alas, ao mesmo tempo que propiciava novos princípios para a escolha dos representantes e uma nova lógica relacional entre representantes e representados, que fomentava uma cultura cívica e uma esfera pública mais dinâmica e vigorosa, capaz de realmente efetivar a *Constitutio Libertatis*.

4.2 O tesouro perdido da revolução: as repúblicas elementares de Jefferson e o sistema federativo de conselhos

Para Arendt, a Constituição norte-americana acabou obscurecendo e reprimindo os aspectos mais republicanos e federalistas dos momentos revolucionários e fundacionais ao enfatizar demasiadamente as preocupações liberais com os direitos negativos, com a limitação legal e com o sistema representativo de partidos. Vimos as consequências danosas para a manutenção de uma República livre e estável que tais

inconvenientes liberais podem trazer. O argumento que desenvolveremos na presente seção é o de que Arendt, diante de tal estado de coisas, busca pensar as condições de possibilidade para renovar as formas institucionais e reestruturar o corpo político-constitucional da República afim de ampliar os antigos e oferecer novos espaços adequados a uma participação mais efetiva e plural dos cidadãos nos assuntos públicos. Em outras palavras, ela busca elementos para que se possa dar um passo além da democracia meramente formal, que reduziu a liberdade política ao momento do voto e realizar, de fato, a *Constitutio Libertatis*. Para isso é preciso pensar o alargamento das instâncias participativas e de espaços concretos mais inclusivos para a ação concertada popular e formação conjunta da opinião a partir da pluralidade de pontos de vistas. A expectativa era que isso viesse a combater a exclusão do povo da política e a subsequente concentração excessiva do poder na mãos de uma pequena elite de políticos e partidos profissionais. Ou ainda, que pudesse remediar institucionalmente a distância entre representantes e representados e entre governantes e governados, causas da alienação, letargia e despolitização do âmbito público-político e da impotência das instituições democráticas liberais. Da mesma forma, tal elemento dinâmico evitaria, na medida do possível, o fechamento e o enrijecimento burocrático das instituições estatais bem como suas consequências nocivas para política. Em suma, a questão central para Arendt era o de como reavivar e reativar os princípios republicano e federalista que animaram originariamente o espírito revolucionário-fundador estadunidense e que, de algum modo, caíram no esquecimento, mesmo que não completamente.

Nossa proposição, no que se segue, é a de que Arendt contempla alguns desses elementos para pensar um novo tipo de arranjo político-institucional, e o que poderíamos chamar de uma *reformulação do sistema representativo* – nas palavras da autora: uma “*regeneração da democracia*” (SR, p.329) –, nas propostas embrionárias de Thomas Jefferson sobre a criação de *repúblicas elementares de distritos* que visam uma maior subdivisão federativa da República, de modo a oferecer a oportunidade de cada um participar ativa e cotidianamente dos negócios públicos. Tais propostas ganham reflexo histórico nos diversos e desconexos sistemas de conselhos de autogoverno, baseados em associações populares de base, que emergiram espontaneamente ao longo das distintas revoluções modernas – tais como as *Sociétés Populaires* e as *comunas* na Revolução Francesa, os *Soviets* na revolução Russa e os *Räte* na Revolução Húngara – os quais, segundo a autora, ainda que nunca tenham se consolidado institucionalmente pareciam,

em parte e mesmo que involuntariamente, realizar historicamente o ideal jeffersoniano para a Constituição de uma forma mais efetiva de governo republicano-federalista.

Tais estruturas, como veremos, têm em comum em suas bases organizacionais tanto o *princípio republicano*, segundo o qual todo cidadão em algum nível institucional deve ter igual possibilidade de participar (para além do voto) na gestão pública, quanto o *princípio federalista*, consoante ao qual o poder é dirigido horizontalmente e deve ser descentralizado, dividido e equilibrado em uma multiplicidade de corpos políticos confederados, desde níveis locais até o nacional, de modo que cada instância pode se associar a outras se controlando mutuamente e criando uma União sem perder seu grau de autonomia, poder e identidade. Tais dispositivos, ela acreditava, ofereceriam instituições mais condizentes ao ideal republicano-democrático de autogoverno, isto é, ao direito dos cidadãos de engajamento nas atividades que constituem realmente a liberdade política, nomeadamente, o debate público, a formação de juízo acerca das questões comuns e a tomada de decisão conjunta nos assuntos coletivos. Essas, não podem prescindir de uma esfera pública ampla e descentralizada com instituições adequadas, onde as questões comuns possam ser vistas e deliberadas a partir da pluralidade de perspectivas que as constituem. Além disso, o princípio de representação, embora não seja abolido nos conselhos, é repensado sobre bases mais democráticas, inclusivas e populares que aquelas das relações oligárquicas e alienantes dos sistemas partidários, com suas tendências centralistas.

Como já aludimos, Thomas Jefferson ocupa um papel de destaque na argumentação arendtiana acerca de sua preocupação com a reabertura de espaços de ação política e o resgate do *espírito revolucionário*. Concordamos com Amiel, quem enfatiza que sem essas considerações “já não se pode compreender realmente o estudo subsequente dos ‘conselhos’ e a polêmica tanto com o liberalismo como com o marxismo e sua recusa da competência política do povo” (AMIEL, 2003, p.96-97), sob pena de cairmos em especulações. Arendt elogia o fato de Jefferson ter sido um dos únicos dentre os pais fundadores a criticar a Constituição porque esta “tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade”. Em outras palavras, “apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de ‘expressar, discutir e decidir’ que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade” (SR, p.297). Conforme Arendt, Jefferson havia percebido que os Governos estaduais e o Governo Federal, por mais

engenhosos que fossem, sob o peso de suas incumbências administrativas e tendências centralizadoras, não ofereciam os devidos acentos para a ampla participação popular dos cidadãos nos negócios públicos e temia que, em suas palavras, “o sistema político abstrato da democracia carecesse de órgãos concretos” (SR, p.298), o que traria implicações negativas para a estabilidade e longevidade de uma república efetivamente livre e bem ordenada.

Diante disso, a pensadora alemã exalta a “extraordinária sabedoria das propostas esquecidas de Jefferson” (SR, p.302) referentes às *republicas elementares distritais*, as quais ele esboçara, ainda que incipientemente, já na fase final de sua vida quando havia se retirado da vida pública, por meio de diversas cartas. Nelas ele exortava: “dividam-se os condados em distritos” e em “pequenas repúblicas”, acreditando que, “a ausência de uma subdivisão do país era uma ameaça mortal à própria existência da república” (SR, p.313). O sistema distrital de repúblicas elementares, com sua maior distribuição do poder e conseqüentemente um maior acesso do povo à participação direta nos assuntos públicos, acreditava o virginiano, ofereceria alicerces mais firmes e confiáveis para a República. Como dizia Jefferson: “Se algum dia pudesse vê-lo, eu o tomaria como o alvorecer da salvação da república” (SR, p.313). Para ele, o próprio princípio do governo republicano demandava esse tipo de subdivisão do poder em distritos, isto é, em

“pequenas repúblicas” por meio das quais “cada homem no estado” se tornaria “um membro atuante do governo comum, tratando pessoalmente de uma grande parcela dos direitos e deveres desse governo, de fato subordinado, mas importante, e plenamente dentro de sua competência”. Eram “essas pequenas repúblicas [que] seriam a força principal da grande”; pois, na medida em que o governo republicano da União se baseava no pressuposto de que a fonte do poder estava no povo, a condição mesma de seu devido funcionamento residia no projeto “de dividir [o governo] entre os muitos, distribuindo a cada um exatamente as funções para as quais ele [tem] competência”. Sem isso, o próprio princípio do governo republicano nunca se materializaria, e o governo dos Estados Unidos seria republicano apenas no nome (SR, p.318-319).

Segundo Arendt, Jefferson tinha como modelo histórico para as *republicas elementares*, as experiências das municipalidades, condados, comunas e assembleias locais do período colonial e revolucionário que constituíam instituições de autogoverno nas quais “a voz de todo o povo [era], de maneira justa, completa e pacífica, expressa, discutida e decidida pela razão comum de todos os cidadãos” (SR, p.315), cuja importância era a de que ofereciam um espaço efetivo para o verdadeiro exercício da

liberdade pública e o gozo da felicidade pública. A omissão da Constituição em relação a essas instituições era uma falha trágica, na visão arendtiana. Ela observa que as exposições de Jefferson acerca do sistema distrital sempre começavam lembrando que “o vigor dado à nossa revolução em seu começo” se devia às “pequenas repúblicas”, isto é, às municipalidades da Nova Inglaterra, e afirmava que elas “lançaram a nação inteira a uma ação enérgica”, de modo que “não existia um indivíduo em seus estados que não tivesse se lançado à 'ação com todo o seu ímpeto físico” (SR, p.315). O que ele propunha, portanto, era “a salvação do espírito revolucionário por meio da república” (SR, p.315). Assim, Jefferson esperava que “os distritos permitissem aos cidadãos continuar a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos da revolução, isto é, agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos, conforme eram encaminhados dia a dia” (SR, p.315). Isso corrigiria algumas deturpações do sistema representativo liberal que confina a ação do cidadão ao momento do voto e o aliena dos assuntos públicos no restante do tempo. Consoante a isso, afirma Jefferson, “o engenho do homem não pode conceber base mais sólida para uma república livre, duradoura e bem administrada” (SR, p.314).

Pensando em termos de segurança e sustentação da liberdade da república, a questão para Jefferson, assim como para Arendt, era como evitar, nas palavras do virginiano, “a degeneração de nosso governo”. E, para ele, “era degenerado todo governo em que todos os poderes se concentravam ‘nas mãos de um, dos poucos, dos bem-nascidos ou dos muitos”” (SR, p.319). A questão, então, era descentralizar o poder que havia ficado concentrado nas mãos de uns poucos políticos profissionais e reinstaurar espaços públicos de cidadania ativa, onde a pluralidade de atores políticos do próprio povo pudesse emergir com suas demandas. Na visão arendtiana, ter uma república efetiva, onde a fórmula *todo poder pertence ao povo* não seja vazia e abstrata, “implica, por um lado, criar pequenas repúblicas perfeitas, dividir o poder de tal maneira que qualquer pessoa possa usufruir dele dentro dos limites das suas competências” e, por outro, “criar uma integração progressiva dessas pequenas repúblicas até o sistema federal” (AMIEL, 2003, p.98). Desse modo, na proposição republicana jeffersoniana, interpreta Arendt,

o sistema distrital se destinava a fortalecer não o poder dos muitos, e sim o poder de "cada um" dentro dos limites de sua competência; e apenas dividindo "os muitos" em assembleias, onde cada um contasse no conjunto e o conjunto contasse com cada um, “seremos tão republicanos quanto pode ser uma sociedade numerosa”. Em termos da segurança dos cidadãos da república, a questão era como fazer com que cada um sentisse “que é um participante no governo dos assuntos, não

apenas num único dia de eleição durante o ano, mas todos os dias; quando não houver um só homem no estado que não seja membro de um de seus conselhos, grande ou pequeno, ele preferirá que lhe arranquem o coração do corpo a ter seu poder arrebatado por um César ou um Bonaparte" (SR, p.319).

Por certo, sublinha a pensadora alemã, o que Jefferson tinha em mente “não era nenhuma mudança efetiva da forma de governo” e da Constituição republicana-federalista enquanto tal (SR, p.296). Era antes, a tentativa de assegurar maneiras com as quais cada cidadão exercesse o direito de externar suas opiniões, de agir em concerto com seus pares e decidir, em algum grau, seu destino comum. Era ainda o direito de designar os seus próprios representantes advindos de suas próprias fileiras e associações de bases para as instâncias superiores, como o faziam no curso da revolução onde não existia propriamente a divisão hierárquica entre governantes e governados. Conforme Jefferson, “uma das vantagens das divisões distritais que proponho [é] o fato de oferecerem um mecanismo melhor para ouvir a voz do povo do que a máquina do governo representativo” (SR, p.320). Ocorre que por força da Constituição, os assuntos públicos da nação como um todo haviam sido transferidos para Washington, sendo encaminhados de maneira concentrada pelo Governo Federal. E mesmo os Estados, que para Jefferson eram designados a tratar dos assuntos domésticos e fortalecer os poderes locais dos cidadãos, acabaram se enrijecendo em máquinas administrativas “atravancadas demais para permitir a participação direta”. Com efeito, “em todas essas instituições, eram os delegados do povo, e não o próprio povo, que constituíam a esfera pública, enquanto os indivíduos que lhes haviam delegado a representação, e que teoricamente eram a fonte e a sede do poder, ficavam definitivamente fora desse espaço público” (SR, p.316).

Segundo comenta Consani, o Constitucionalismo republicano de Jefferson buscava conciliar a separação de poderes e o governo representativo com “a ampla participação popular”, de um modo que “a proteção dos direitos não se sobrepõe às práticas democráticas” (CONSANI, 2014, p.1075). Segundo essa autora, Jefferson se contrapôs nesse ponto à Madison, que desconfiava demasiadamente do elemento popular e conferia “a uma elite escolhida por virtude e talento o exercício do governo” (Ibidem, p.1086)¹²¹. Em uma carta a J. Taylor, o virginiano asseverava que um governo

¹²¹ Em uma carta a Isaac H. Tiffany, Jefferson considerou que seus contemporâneos: “tinham ideias justas sobre o valor da liberdade pessoal, mas nenhuma sobre estrutura de governo julgada melhor para preservá-la. Não conheciam meio-termo entre uma democracia (a única pura, mas impraticável além dos limites de uma cidade) e o abandono de si mesmos a uma aristocracia ou tirania independente do povo. [...] Meu mais

republicano é aquele realizado “pelos cidadãos em massa, agindo direta e pessoalmente, de acordo com as regras estabelecidas pela maioria. Quanto mais se afastar do controle direto e constante dos cidadãos, menos o governo tem o ingrediente do republicanismo” (JEFFERSON, 2004, p.207). De acordo com essa intérprete, Jefferson buscava uma concepção de governo representativo em que as instituições políticas republicanas pudessem abarcar a máxima participação popular na tomada de decisões, no intuito de assegurar um efetivo autogoverno pelo povo, o qual, segundo ele, não encontrava espaço suficiente na Constituição na forma como ela encontrava-se (CONSANI, 2014, p.1091). Foi a fim de viabilizar o envolvimento dos cidadãos nos negócios públicos que ele pensou a subdivisão da República em distritos e em *repúblicas elementares* onde, dadas as dimensões locais, poderiam intervir diretamente nas deliberações da vida pública.

O ponto, porém, que mais aprecio é o da divisão dos condados em distritos. Estes serão puras repúblicas elementares, a soma de todas as quais, consideradas em conjunto, compõem o Estado, e tornará o todo uma verdadeira democracia quanto aos negócios dos distritos que são os de maior interesse cotidiano. As questões das grandes seções: de condados, de Estados e da União, não admitindo transações pessoais pelo povo, serão delegadas a agentes eleitos por ele mesmo, e a representação será assim um *substituto* para onde a ação pessoal se torne impraticável (JEFFERSON, 2004 p. 219).

Para Consani, essa passagem revela a oposição de Jefferson em relação a Madison que via a representação como um total substituto da democracia popular direta. Para Jefferson, assim como em Paine e Condorcet, ela comenta, “a representação assume um caráter de *complementariedade* em relação à democracia direta, e não de rivalidade ou de substituição no sentido de troca de uma pela outra” (CONSANI, 2014, p.1092). Nota-se que a preferência do autor é pela participação direta e constante dos cidadãos na tomada de decisões que estão ao seu alcance e, *apenas* nas situações nas quais isso não é possível, recorre-se ao modelo representativo. Na proposta jeffersoniana, o governo representativo também é reforçado por essas “pequenas repúblicas” na medida em que o envolvimento dos cidadãos com a vida pública os prepara para a fiscalização da representação nas grandes seções. Há aí uma inegável predominância do poder local e da participação dos cidadãos, que tanto atraía Arendt. Segundo Consani, o que o Constitucionalismo republicano jeffersoniano buscava, no fim, era “uma reorganização das instituições democráticas e a reformulação da própria democracia representativa” (Ibidem, p. 1095).

forte desejo é ver o elemento republicano do controle popular incitado ao máximo de seu exercício prático. Acreditarei então que nosso governo poderá ser puro e perpétuo” (Jefferson, 2004, p.217-218).

Conforme Bueno, a percepção de Jefferson, era a de que “a distribuição do poder no Estado próxima àqueles sobre os quais ele efetivamente causa sua projeção é a melhor forma de que os constituintes possam controlá-lo” (BUENO, 2010, p.07).

O objetivo arendtiano de tais exortações acerca do constitucionalismo republicano jeffersoniano, no nosso entendimento, é mostrar que “os únicos remédios” para os males da república, se encontram “*na própria esfera pública*” (SR, p.317, grifo nosso), ou seja, é preciso oferecer ao povo uma efetiva “participação no poder público”, o que não é possível “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” (SR, p.318). Como observa nossa autora, Jefferson não dá detalhes nem delineia um projeto minucioso acerca de quais seriam as funções específicas dos distritos e como estes órgãos elementares de autogoverno seria coordenados entre si e vinculados à estrutura governamental da União. Em uma das poucas passagens sobre o tema, Jefferson sugere que “as repúblicas elementares dos distritos, as repúblicas dos condados, as repúblicas dos estados e a república da União formariam uma graduação de autoridades, cada qual com base na lei, todas elas tendo sua parcela delegada de poderes e constituindo verdadeiramente um sistema de pesos e contrapesos fundamentais para o governo” (SR, p.319). Desse modo, conclui Arendt, sobre as considerações jeffersonianas:

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. O pressuposto básico do sistema distrital, soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público (SR, p.320).

Essas breves considerações arendtianas acerca das propostas incipientes de Thomas Jefferson sobre as *repúblicas elementares distritais*, e seu potencial para corrigir deturpações do sistema representativo liberal de partidos, serão complementadas por e irão guiar suas análises dos sistemas de conselhos populares de autogoverno que emergiram espontaneamente em diversos momentos das revoluções modernas e que,

segundo ela, brotaram diretamente do ímpeto de ação e da demandas do próprio povo fora dos sistemas partidários tradicionais. Tais experiências não têm nenhuma conexão direta ou consciente entre si, mas, na visão da autora, fazem eco e guardam importantes semelhanças aos ideais jeffersonianos e, em alguma medida e não obstante suas muitas distinções e singularidades, os realizam historicamente¹²², mesmo que por breves períodos depois dos quais foram sufocadas ou por uma ditadura de partido único ou pela burocracia do sistema representativo multipartidário. Dentre essas experiências, Arendt destaca as *Sociétés Populaires* dos primórdios da Revolução Francesa de 1789, a *Comuna de Paris* de 1871, os *Soviets* da Revolução Russa de 1917 e os *Räte* da Revolução Húngara de 1956¹²³.

Não obstante suas notáveis diferenças, vemos em comum nesses eventos, “assim como no caso dos primeiros pactos, coassociações e confederações da história colonial da América do Norte, como o princípio federativo da liga e da aliança entre unidades separadas, brota das condições elementares da própria ação” (SR, p.334). O princípio fundacional de tais organizações, como nas *repúblicas elementares*, era a experiência mesma da ação concertada e deliberativa do próprio povo, de sua liberdade política, fundada na condição humana primordial da *pluralidade*. Soma-se a isso, o princípio *republicano* do autogoverno pelos cidadãos baseado no exercício horizontal do poder e da autoridade que guiava a organização dos conselhos entre si. Embora os conselhos tenham sido experimentos breves que não se estabelecerem institucionalmente, posto que eram vistos como meros instrumentos passageiros para a tomada do poder, eles interessam a Arendt, fundamentalmente, por trazerem um enorme potencial para a regeneração da República democrática e uma alternativa às políticas confinadas

¹²² Não queremos com isso afirmar que existe uma passagem direta nos escritos de Arendt de suas considerações acerca das repúblicas elementares jeffersonianas para suas análises dos conselhos revolucionários. Estes últimos, obviamente, eram bem menos estruturados e traziam características muito distintas e singulares dado sua espontaneidade e informalidade. Contudo, o que iremos ressaltar são as linhas de continuidade que Arendt vê em ambas instituições, sobretudo o princípio organizacional republicano-federalista que se manifestava em ambas.

¹²³ Vale dizer que já nos *Escritos Judaicos* dos anos 40 e 50 Arendt se referia, no contexto do problema da fundação de Israel, aos conselhos como uma forma de organização adequada à pluralidade e a liberdade. Assim, em *Para salvar a pátria judaica* ela afirma: “Uma estrutura federada, ademais teria de se basear em conselhos comunitários judaico-árabes, o que significaria que o conflito judaico-árabe seria resolvido no nível mais baixo e promissor de proximidade e vizinhança. Um Estado federado, finalmente, poderia ser o trampolim natural para a constituição futura de qualquer estrutura federativa mais ampla” (PSJ, p.699). Ou ainda quando afirma que “O autogoverno local e conselhos municipais e rurais mistos de judeus e árabes, em uma pequena escala e tão numerosos quanto possível, são as únicas medidas políticas realistas que eventualmente pode conduzir à emancipação política da Palestina” (PSJ, p.670).

exclusivamente na instituição do parlamento e dos partidos políticos tradicionais, visto que eram experiências concretas de ampliação do espaço público e de instituições participativas dinâmicas onde a liberdade política e a pluralidade do povo ganhavam uma existência mais efetiva e tangível.

Discorrendo acerca das sociedades populares que surgiram nos primórdios da Revolução Francesa, Arendt as descreve como corpos constituídos, primeiramente, para enviar delegados à Assembleia Nacional, mas que “imediatamente se constituíram como corpos de gestão própria [e formaram] o grande conselho municipal revolucionário” que viria a compor a Comuna de Paris, cujo papel seria decisivo no curso da revolução (SR, p.302). Foi este sistema de conselhos comunais, e não de assembleias de eleitores, que se propagou sob a forma de sociedades revolucionárias por toda a França. A própria sobrevivência da Constituição, ali se admitia, dependia do “espírito público” que, por sua vez, “existia apenas em assembleias onde os cidadãos se ocupam em comum [dos] assuntos públicos” e exerciam a liberdade de uma forma tangível (SR, p.303). Tais assembleias criadas pelas sociedades populares, formadas por associações de artesãos ou moradores, eram os únicos lugares no país “onde essa liberdade [pública] podia realmente se mostrar e ser exercidas pelos cidadãos”. O próprio Robespierre, antes de chegar ao poder e se voltar contra as sociedades populares, concebia tais associações como “os verdadeiros pilares da Constituição”, porquanto constituíam “as próprias fundações da liberdade” (SR, p.303). Sem tais espaços e conselhos populares eles sabiam, afirma Arendt, que “a liberdade não passaria de um nome vão”, e “a igualdade”, no sentido de igual partilha do poder político como era demandada pelo povo em consonância com o espírito revolucionário, “seria uma quimera e a república perderia seu mais sólido bastião” (SR, p.306). Conforme Arendt, tais organismos de autogestão popular, seguindo um ímpeto verdadeiramente democrático, “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.306-307)¹²⁴.

¹²⁴ Cabe fazer notar aqui algo que já aludimos, a saber, que Arendt não negligência por completo os méritos da Revolução Francesa. Ela pensa ter encontrado também nela um “tesouro perdido” na forma dos “conselhos”, que propiciaram, de fato, uma experiência efetiva de liberdade e participação política compatível com a república. Como ajuíza Amiel (2003, p.94), “a questão é difícil tanto mais porque Arendt tem de bater-se contra a sua própria compreensão da Revolução Francesa: trata-se de fazer justiça a uma forma de auto-organização do povo francês, expressamente distinguido dos seus dirigentes e representantes; leitura que entra em parte em contradição com a ideia precedente de que o povo francês é empurrado, por causa da própria Revolução, para uma espécie de ‘estado de natureza’”.

Um aspecto distintivo que os sistemas de conselhos compartilhavam, além da espontaneidade, sublinha Arendt, era o seu “caráter apartidário” (SR, p.311). Não só transpunham todas as linhas partidárias, visto que membros de diversos partidos podiam se sentar juntos nos mesmos conselhos, mas também a filiação partidária não desempenhava absolutamente nenhum papel. “Eram de fato os únicos órgãos políticos para quem não pertencia a nenhum partido” (SR, p.330). Além disso, em relação aos partidos, os membros dos conselhos “alimentavam um interesse infinitamente maior pelo aspecto político” da revolução do que a mera administração dos interesses socioeconômicos, privados ou de classes, isto é, havia um espírito cívico mais dinâmico (SR, p.332). Nesse sentido, assinala a autora, os espaços de ação oferecidos pelo sistema de conselhos “ensinavam ao povo uma lição inicial sobre ‘a noção e o gosto da liberdade pública’. Desenvolveu-se nas seções e nas sociedades uma enorme disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e troca de opiniões” (SR, p.309). A respeito disso, observa Frateschi (2016, p.31), os conselhos além de propiciar uma mais efetiva institucionalização da liberdade pública, ao adotarem procedimentos e métodos mais democráticos e inclusivos, também fomentam “a formação de uma cultura política” e de um “*ethos* democrático” que combate a letargia política, a indiferença e alienação das massas, bem como a despolitização do âmbito público e de suas instituições, percursores da morte da república livre. Para Arendt, o espírito público só pode florescer quando os cidadãos têm efetivamente condições de participar dos assuntos públicos. Os conselhos traziam uma demanda clara e altissonante, eles diziam, enuncia Arendt:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado (RPR, p.200).

No entanto, conforme nossa autora, tanto historiadores, teóricos políticos quanto estadistas e revolucionários profissionais, negligenciaram unanimemente o fato de que os conselhos comunais apresentavam “a formação surpreendente de uma nova estrutura de poder” e constituíam a “única instituição totalmente nova e espontânea na história revolucionária” (SR, p.327). Tal organização devia a sua existência unicamente aos impulsos organizacionais do próprio povo, isto é, à experiência da ação conjunta e da

deliberação pública e plural que irrompe, escreve Arendt comentando a Revolução Húngara, “quando a voz do povo [é] ouvida por um curto período histórico, inalterada pelos gritos da multidão e sem ser reprimida pela burocracia dos partidos” (RRH, p.85). O problema é que tais instituições foram logo descartadas como meros órgãos temporários da revolução, instrumentos a serem dispensados assim que o empreendimento atingisse o seu fim. Com efeito, não foram vistas como os rudimentos de uma nova forma de governo ou ao menos de uma reformulação profunda das atuais. O que não foi percebido, insiste Arendt, foi que “os conselhos sempre foram órgãos não só de ação, *mas também de ordem*, e de fato a aspiração deles era implantar [uma] nova ordem” (SR, p.329, grifo nosso). Eles sempre se empenharam ao máximo “para se estabelecer como órgãos permanentes do governo” (SR, p.331), coerente a isso, não se contentavam em apenas discutir e se esclarecer sobre medidas tomadas pelos partidos ou pelas assembleias: “os conselhos desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país” (SR, p.329).

É isso que permite a autora alemã ver nas instituições dos conselhos de autogoverno uma possível “regeneração direta da democracia”, na medida em que neles, potencialmente, “todo indivíduo encontrou sua esfera de ação e pôde observar com os próprios olhos, por assim dizer, sua contribuição pessoal para os acontecimentos do dia a dia” (SR, p.329). Isso irromperia com a crosta burocrática das instituições representativas tradicionais e diminuiria o fosso existente entre governantes e governados, haja vista tornar possível “o povo conduzir diretamente os assuntos públicos nas condições modernas” (SR, p.329). Ocorre que muitos observadores taxavam essas novas instituições de forma pejorativa como “um sonho romântico” ou então como uma “utopia fantasiosa” (SR, p.330). Esses supostos “realistas”, nota Arendt, “não levava[m] em conta a capacidade do cidadão médio de agir e formar opinião própria” (SR, p.331) e pensavam no sistema partidário como um fato consumado para o qual não existia nenhuma alternativa viável em relação ao governo representativo. Já Arendt via nas instituições dos conselhos, em consonância com as repúblicas elementares propostas por Jefferson, precisamente, uma “esperança de transformação do Estado, uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (SR, p.331). Em outras palavras, ela via a possibilidade de remediar o caráter excludente e oligárquico do sistema representativo-

partidário que elidia as grandes maiorias dos processos decisórios e dos espaços de participação política, sem os quais a liberdade e a pluralidade não podem existir.

Isso não quer dizer, como parecem sugerir alguns críticos da autora e mesmo defensores de uma democracia radical, que o sistema de conselhos autogestores ou as repúblicas elementares elogiados por Arendt prescindam completamente do dispositivo da representação, antes buscaram depurar o sistema eleitoral-partidário vigente de suas deficiências e insuficiências. A autora está ciente de que nem todos poderiam participar da política ao mesmo tempo e em todos os níveis de jurisdição. O sistema de conselhos assumiria uma estrutura piramidal, derivando sua autoridade desde as camadas de base de nível local, passando por níveis regionais e estaduais, “dos quais finalmente eram escolhidos os delegados para uma assembleia representando o país inteiro” (SR, p.334). Arendt deixa claro que o “Conselho revolucionário” era “o órgão de ação e representação do povo como um todo” (RRH, p.86, Grifo nosso). O ponto a se ressaltar, porém, é que a lógica mesma da escolha dos representantes e o princípio que viria a reger a relação entre representantes e representados é totalmente distinto do sistema partidário liberal, e busca corrigir alguns de seus inconvenientes.

O que mais afastava os conselhos dos partidos, afirma a autora, “eram precisamente os programas partidários, pois esses eram todos ‘fórmulas prontas’ que não requeriam ação, mas apenas execução” (SR, p.330) e os candidatos a delegados “eram indicados de cima” (SR, p.347). Segundo Arendt, os conselhos repudiavam essa “clivagem entre os especialistas do partido que sabiam e a massa do povo que supostamente deveria colocar em prática esse saber”, porquanto nesse quadro perde-se o espaço de liberdade e da igualdade republicana (SR, p.330). Ela insiste nas distintas origens históricas “do sistema partidário” que advém das facções que se formam no “parlamento”, enquanto que “os conselhos nasceram exclusivamente de ações e demandas espontâneas do povo, e não foram deduzidos de uma ideologia” (RRH, p.80). Além disso, sublinha a pensadora alemã, os homens eleitos para os conselhos “são escolhidos na base, e não selecionados pela máquina do partido para serem propostos ao eleitorado” (RRH, p.81). Ela destaca ainda o fato de que os delegados escolhidos nos órgãos de base para os conselhos superiores até o Supremo Conselho Nacional eram escolhidos dentro de suas próprias fileiras e “em seu próprio meio” (RRH, p.85). Eram escolhidos por seus pares e entre seus iguais e “sem estar sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo”, eles mantinham um vínculo mais forte do que no sistema partidário,

onde há uma completa alienação entre representantes e representados. Tal igualdade é o correlato da liberdade política, ou seja, “era a igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto” (SR, p.347).

Alinhado a isso, os homens avaliados e escolhidos nos conselhos seriam “selecionados de acordo com critérios políticos”, tais como sua “probidade, integridade pessoal, capacidade de discernimento”, e não pelas “qualidades do gerente ou administrador” nem tampouco por critérios morais ou econômicos (SR, p.343). A relação entre representantes e representados não seria oligárquica e de distanciamento, como nos partidos e facções, mas se daria exclusivamente “a título da confiança de seus iguais” (SR, p.347). Em uma esfera pública genuinamente livre, onde a deliberação entre iguais acerca da pluralidade de opiniões pode emergir, acreditava Arendt, “a eleição de um candidato não dependeria de sua adesão a uma determinada facção, mas de seu poder pessoal de persuasão, com o qual ele apresentaria seu ponto de vista” (RRH, p.82-83). Aquele que “se interessar apenas por questões pessoais e não se preocupar pelo mundo comum, simplesmente não está apto a exercer uma função na vida pública” (RRH, p.84) e, certamente, seria preterido diante de homens de virtudes cívicas. Na visão arendtiana, quando a voz do povo em sua pluralidade e em circunstância de igualdade é ouvida, sem ser suprimida pelas máquinas burocráticas dos partidos, então, “as alegrias da felicidade pública e as responsabilidades pelos assuntos públicos se tornarão o quinhão daqueles poucos, de todos os campos da vida social, que têm gosto pela liberdade pública e não podem ser ‘felizes’ sem ela” (SR, p.349). Com efeito, é tarefa do bom governo e sinal de uma república bem ordenada garantir-lhes seu devido lugar na esfera pública.

Arendt vislumbra assim nas *repúblicas elementares* de Jefferson e na similar instituição dos *conselhos de autogestão*, no nosso entendimento, uma maneira de regenerar a República Federativa de modo a torná-la mais aberta e inclusiva do que o governo representativo liberal baseado no sistema partidário e nas instituições centralizadas do Parlamento. Tal forma de governo permitiria a todos, potencialmente, participar da política e partilhar do poder público, ainda que em esferas locais e regionais. Ao mesmo tempo, propicia métodos e procedimentos mais democráticos e horizontais de escolha dos representantes para as esferas superiores, os quais sairiam de suas próprias fileiras a partir de uma formação conjunta e deliberativa de opinião. Como ela ironiza, “as cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um”, e acrescenta, “mas se apenas dez de nós estivermos sentados

em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então a formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões” (RRH, p.199). Desse modo, pensava Arendt, ficaria claro “qual de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados” (RRH, p.200). Ademais, como enfatiza Kalyvas, os membros dos conselhos não abdicam de sua liberdade política uma vez que tenham selecionados as pessoas para representá-los nos estágios superiores da pirâmide. Em contraste com o sistema partidário liberal, “eles continuam a deliberar, debater, discutir, agir, e gerar poder mesmo após terem selecionado seus representantes aos conselhos superiores” (KALYVAS, 2008, p. 281). Em suma,

sua república de conselhos não seria dividida entre cidadãos ativos e passivos como em um governo representativo, nem limitaria o envolvimento político para muitos ao dia das eleições nacionais. Seria uma teoria mais inclusiva e participacionista do ordinário, que busca reconciliar a liberdade dos muitos com aquela dos poucos ao torna-la possível para ambos os conselhos inferiores e superiores (KALYVAS, 2008, p. 282).

Infelizmente, a autora não dá maiores detalhes ou especificações de como os conselhos ou as repúblicas elementares seria coordenadas entre si ou ainda como seriam incorporadas na Constituição e relacionadas com as instituições tradicionais. Ela apenas afirmou que tal sistema assumiria uma forma piramidal em que “a autoridade não se teria gerada nem em cima nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide” (SR, p.348). Que traria um princípio de organização completamente diferente do sistema de partidos, “que começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (RPR, p.200). No entanto, para nosso argumento, não interessa tanto a proposta de um modelo acabado ou a ausência dele, mas sim a asserção de Arendt de que os conselhos “visavam abertamente ao estabelecimento de um novo federalismo”, baseados na “ideia de uma separação e divisão de poderes” que se contrapunha a “centralização do poder” (SR, p.307). É nessa esteira que Arendt insiste na “íntima ligação entre o espírito da revolução e o princípio da federação” (SR, p.333), manifesto nas associações políticas de base que brotaram espontaneamente da autogestão popular da coisa pública sempre que os homens de ação tomaram o destino comum em suas próprias mãos. Nosso argumento é o de que Arendt via nessas novas instituições participativas o reavivamento do princípio republicano-federalista e do espírito revolucionário que haviam ficado obscurecidos no regime

representativo vigente, mas que ainda era inerente ao espírito da Constituição e à estrutura mesma da República estadunidense. A grande vantagem do sistema federalista, reafirma Arendt, “é que o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente seus poderes” (RPR, p.198). Mais do que propor um modelo e a substituição por uma nova forma de governo, os conselhos representavam para nossa autora “precisamente essa esperança de transformação do Estado” em uma verdadeira república que “permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (SR, p.331), único remédio contra a letargia, o fechamento burocrático e a fossilização das instituições que levam à impotência e declínio do corpo político e da liberdade. Acerca disso, explana a pensadora alemã:

O objetivo comum era a fundação de um novo corpo político 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. Em outras palavras, os conselhos, ciosos de sua capacidade de agir e formar opinião, inevitavelmente descobririam a divisibilidade do poder e sua consequência mais importante, a necessária separação dos poderes no governo. [...] Mas esse reconhecimento só é possível com o pressuposto de que a nação não é *une et indivisible*, e que uma separação dos poderes, longe de resultar em impotência, gera e estabiliza o poder. Em última análise, é o mesmo princípio que possibilitou às colônias britânicas na América do Norte se unirem num sistema federativo de governo (SR, p.334-335).

4.3 As controvérsias acerca do estatuto do sistema de conselhos no pensamento arendtiano

Não há dúvida de que essas considerações bastante esquemáticas de Arendt acerca do sistema de conselhos e do plano jeffersoniano das repúblicas elementares causaram muitas controvérsias entre seus intérpretes, desde apologias até críticas duras, das quais vale a pena destacar algumas para, então, nos posicionarmos em tais querelas. Para Canovan, por exemplo, a intenção de Arendt era a de estabelecer um “sistema de participação popular direta”, uma rede nacional de pequenas assembleias face a face que seria uma completa “alternativa aos partidos políticos” e à “democracia parlamentar” (CANOVAN, 1978, p.18). Sua primeira objeção é a de que Arendt “deveria ter argumentado muito mais seriamente e ter tentado responder às muitas objeções que podem ser levantadas contra isso”. Em sua visão, a proposta dos conselhos é irrealista e constitui uma “irresponsabilidade utópica” (Ibidem, 1978, p.08), um temeroso projeto de

“substituição do governo parlamentar e da representação universal por uma ‘verdadeira elite política’ daqueles que desejam participar” (Ibidem, p.18) Para ela, são diversos os pontos inconsistentes e de objeção aos quais Arendt parece não ter devotado nenhuma atenção: o que seus conselhos realmente fariam? Qual seria a linha estabelecida para separar a política da administração? Como distinguir entre ministros e servidores civis? Quem deve conduzir os negócios comuns do governo, a administração da economia e a representação de interesses? Com o quê a nova elite política deveria se ocupar etc.¹²⁵

Canovan vê como “desconcertante” a expectativa de Arendt de que “um tal sistema utópico [seja] obviamente preferível ao sistema de democracia representativa existente, por exemplo na América”, o qual é taxado injustamente, segundo ela, como “degenerado” (CANOVAN, 1978, p.20)¹²⁶. Também lhe perturba que uma observadora tão judiciosa da política “proponha um esquema tão utópico” (Ibidem). Segundo Canovan, isso se deve, em grande medida, à crucial falta de distinção no pensamento arendtiano entre as políticas normais e as políticas extraordinárias, bem como ao excesso de ênfase que Arendt coloca nestas últimas¹²⁷. Daí ela julgar “ser lamentável que a mesma preocupação com eventos raros que lhe deu uma visão incomparável sobre a política extraordinária a tenha levado à ignorar completamente a política normal” (Ibidem, p.21). Foi isso que fez Arendt “se apegar ao sistema de conselhos, este esquema quimérico para institucionalizar a ação” (Ibidem, p.21). Com efeito, dado a sua definição da ação política como imprevisível e inesperada e como ruptura, assim como sua falta de reconhecimento das virtudes das democracias liberais representativas, seu elogio aos conselhos não passa de uma “tentativa obviamente utópica de institucionalizar as políticas extraordinárias” e, de acordo com ela, “tentativas para institucionalizar a espontaneidade, como tentativas para fazer uma revolução permanente, são autodestrutivas” (CANOVAN, 1978, p.21).

¹²⁵ De modo similar a Canovan, embora aceite a proposta mais geral de conselhos democráticos de Arendt, John Sitton afirma que “não há nenhuma indicação por parte de Arendt de como os administradores deveriam ser escolhidos, o que eles realmente iriam administrar ou qual a relação com os conselhos eles teriam”, e que isso seria uma grave falha do projeto arendtiano (1987, p.89).

¹²⁶ Consoante a isso ver também Kateb, que critica Arendt por preferir as políticas extraordinárias como mais autênticas e negligenciar, de uma forma injusta, as reais conquistas e realizações das democracias representativas. Ele contesta, sobretudo, a afirmação de Arendt de que o sistema eletivo e a ênfase nas liberdades civis tornam os cidadãos *passivos* em uma democracia representativa liberal convencional (Kateb, 1983, p.23).

¹²⁷ De forma semelhante Sternberger (The Sunken City, 1977, p. 144) também acusa Arendt por sua predileção por “raridades históricas”. Parekh conclui que Arendt “tinha uma visão romântica e ingênua da elite política” divisada nos conselhos (Parekh, Hannah Arendt, 1981, p. 170). Benhabib considerou a sua abordagem antimoderna, especialmente na forma como ela nega a representação (Benhabib, 2000, p.xviii).

Em suma, “sua extrema preferência pelo extraordinário” acabou por “cegá-la para as sólidas virtudes da política ordinária dos interesses”, conclui Canovan (Ibidem, p.22).

Nos parece que Canovan vai muito longe em suas críticas e exagera ao afirmar que Arendt insiste em propor um modelo *totalmente alternativo* de forma de governo, por meio de uma completa substituição das atuais instituições parlamentares das democracias representativas. Como vimos, Arendt fala muitas vezes de uma tentativa de “regeneração da democracia” (SR, p.329), de “transformação do governo numa verdadeira república” (SR, p.341) e a busca por “uma base mais sólida” (SR, p.314). Isso fica ainda mais claro na medida em que ela não propõem uma ruptura ou uma nova revolução, mas antes “a salvação do espírito revolucionário por meio da república” (SR, p.315). Arendt é explícita ao apontar que a questão não era fundar uma nova Constituição, mas a “*de como integrar esses órgãos minúsculos, concebidos para cada um, à estrutura governamental da União, concebida para todos*” (SR, p.319, grifo nosso).

Concordamos com Duarte (2000, p.311), que afirma que o sistema de conselhos, tal como pensado por Arendt, “não visa negar a representação política *tout court*, mas redefinir as bases sobre as quais ela se dá no contexto das atuais democracias parlamentares”, de modo a multiplicar os espaços públicos onde mais pessoas possam participar da política em seus diversos níveis. Tal sistema, continua Duarte, “não é necessariamente contrário ao governo parlamentar representativo, só não deve desaparecer sob ele” (Ibidem, p313). Nesse sentido, Frateschi está correta ao afirmar, contra Canovan, que Arendt não pretende “estabelecer o modelo de uma forma inteiramente nova de democracia direta, que certamente seria inadequada para sociedades complexas” (FRATESCHI, 2016, p.33). Isso, de fato, abriria um flanco para as acusações de ingenuidade, anacronismo e de utopismo irracionalista que lhe infligiram e fatalmente tolheria as potencialidades críticas de sua proposta para um diálogo mais propositivo com o seu próprio tempo.¹²⁸

Arendt estava ciente de que a *questão da representação* nas repúblicas modernas de grande porte era inevitável e constituía “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções, na verdade implica uma decisão sobre a própria

¹²⁸ Nessa mesma linha Albrecht Wellmer propõe que a oposição entre democracia direta e representativa “não pode ser interpretada como alternativa entre dois sistemas políticos totalmente diferentes, mas como uma alternativa dentro da própria democracia liberal: mais concretamente, entre uma versão meramente formal da democracia e outra mais substantiva ou participativa” (Wellmer, 2000, p.93).

dignidade da esfera política em si” (SR, p.299). Obviamente que o poder não pode ser exercido por todos e ao mesmo tempo. Mas o fato é que tanto o modelo representativo *fiduciário* quanto o de *delegação* traziam dilemas que pareciam não haver solução, ela nos diz. No primeiro caso, observa a autora, “os representantes eleitos estão tão presos às instruções que se reúnem apenas para se desincumbir da vontade de seus senhores” (SR, p.299). Nesse sentido, eles são controlados pelos votantes – que os pagam porque não querem ou não têm tempo de se dedicar à política – e, portanto, não possuem a liberdade política de agir e falar por si mesmos, tampouco podem formular sua própria opinião e juízo. “Eles são legalmente constrangidos a cumprir um mandato de representantes”, de modo que estão “obrigados à agir em nome daqueles que os elegeram e que têm o direito legal de controlá-los” (KALYVAS, 2008, p.274). Como sarcasticamente comenta Arendt, eles “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” (SR, p.299).

Também a representação por delegação traz problemas. Nesse caso, são os representados que são desapropriados de seu poder de agir e falar na esfera pública e são alienados dos negócios públicos. Sua ação se resume ao voto e no restante do tempo os representantes não mais lhes prestam satisfação de suas decisões ou os consultam acerca das questões que dizem respeito ao coletivo. O poder é monopolizado, pois se colocam em uma completa independência do povo. Desse modo,

os representantes são percebidos como os dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que os elegeram - com a rotatividade no cargo, é claro que não existe um governo representativo em termos estritos -, a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio “todo o poder reside no povo” é válido apenas para o dia da eleição (SR, p.299-300).

Em qualquer um dos casos, ajuíza a pensadora alemã, a clivagem entre governantes e governados que a revolução pretendia abolir é reinstaurada e os ideais democráticos-republicanos de autogoverno e de poder do povo são tornados mera ficção. Os assuntos públicos se tornam privilégio de poucos, são ditados pela necessidade e devem ser decididos por especialistas e não estão abertos a opiniões nem a uma autêntica escolha.

Por outro lado, no entanto, se Arendt não abandona a questão da representação em suas considerações sobre os conselhos, não podemos concordar com Jeffrey Isaac (1994) que cai no outro extremo em relação a Canovan, ao reduzir as considerações

teóricas de Arendt acerca dos conselhos e das repúblicas elementares a um mero complemento das instituições liberais-representativas ou, ainda, a um simples chamado para uma maior participação cívica e um revigoramento de uma sociedade civil mais politizada. Nosso argumento é o de que ele menospreza, dessa forma, as potencialidades para renovações institucionais intrínsecas às considerações arendtianas¹²⁹. Contrapondo-se a Canovan, Isaac sugere que leiamos a proposta arendtiana não como uma “completa transformação” ou “substituição” das democracias de massa, mas como “tipos de políticas insurgentes, enraizadas na sociedade civil que viriam restaurar as políticas democráticas” (ISAAC, 1994, p.156). O tesouro perdido dos conselhos revolucionários seria, então, “menos que uma tradição” e mais “uma variedade de visões políticas e experimentos soltos” que têm em comum “a revolta contra o princípio do poder concentrado no estado e contra as instituições partidárias” (Ibidem, p.157). Não seriam propriamente “exemplos literais a serem emulados”, mas apenas “portadores de um certo espírito político”. Arendt não vê os conselhos, segundo esse autor, como “alternativas às instituições formais do governo representativo, mas como *complementos a ele*” (Ibidem, p.159).

Consoante a isso Isaac afirma que as instituições dos *conselhos* e das *repúblicas elementares* são melhores situadas “no domínio da sociedade civil ao invés da esfera do estado propriamente dito” (ISAAC, 1994, p.160, grifo nosso). Os conselhos seriam, então, espaços alternativos de participação, cidadania e ação extraordinária “que seguem suas próprias leis” e permanecem “fora ou ao lado” das instituições representativas formais. Como formas de resistência, dissenso e desobediência civil, seguem “desafiando os limites do discurso aceitável, mantendo os partidos políticos honestos e responsáveis e alimentando *uma suspeita saudável da autoridade constituída*” (Ibidem, grifo nosso). Tais associações e iniciativas cívicas, como os movimentos de desobediência civil, visam robustecer a sociedade civil e podem servir para “revigorar as instituições normais do estado liberal democrático” (Ibidem, p.165). Mas devem ser pensadas como “oásis em um deserto”, pois quaisquer tentativas de incorporá-las em um “sistema mais amplo” no âmbito Estatal-constitucional, conduziria inevitavelmente, segundo Isaac, a seu “eventual desaparecimento” e “morte” (Ibidem).

¹²⁹ A esse respeito concordamos com Avritzer, para quem os conselhos não podem ser pura “natalidade ou o surgimento do novo contra a institucionalidade”. O que tem sido obscurecido pelos críticos é “o papel dos conselhos no interior de um possível marco institucional [...] que dê a esses conselhos uma permanência maior” (AVRITZER, 2006, p.164).

Ora, nos parece que Isaac se equivoca demasiadamente ao tentar defender Arendt de Canovan e acaba descurando dos potenciais para a revisão e reformulação institucional inerente aos conselhos e repúblicas elementares. Nesse sentido, acompanhamos James Muldoon quem observa que “Isaac confunde a participação cívica com a participação política direta no governo” (2011, p.407), claramente demandada por Arendt em suas considerações. De fato, a pensadora alemã é explícita quando se refere ao “direito [dos cidadãos] de ser ouvidos na condução dos assuntos da república” (SR, p.349), ou, ainda, quando define a liberdade seguindo Thomas Jefferson, explicitamente, como “*o direito de participar no governo*” (SR, p.70, grifo nosso).

É bem verdade, comenta Muldoon, que o sistema de conselhos arendtiano preserva “as salvaguardas institucionais das atuais democracias representativas liberais ao mesmo tempo em que permite uma maior participação no governo pelos cidadãos comuns” (2011, p.403). Mas isso não significa que ela aceita acriticamente toda a estrutura e a lógica das instituições liberais tal e qual. Este intérprete também contesta a sugestão de Isaac de que Arendt “ignora o lugar do Estado como domínio privilegiado das políticas democráticas ao focar em políticas de nível local” (Ibidem, p.409). Conforme aponta corretamente Muldoon, Arendt sempre se referiu aos conselhos como uma “incrível formação de uma nova estrutura de poder”, a qual progressivamente se moveria de um nível local para um nível Estatal-nacional, por meio de uma estrutura federativa-piramidal que agiria como um todo e como uma União federativa (Ibidem, p.410).

Logo, os conselhos e os distritos não podem ser considerados, no nosso entendimento, como um mero *suplemento* às instituições liberais representativas tradicionais como quer Isaac, mas no mínimo como uma reformulação profunda destas e mesmo a criação de novas instituições intermediárias, visando uma maior subdivisão político-administrativa da República. Os *Conselhos* arendtianos não foram pensados como simples espaços associativos informais de uma sociedade civil mais ativa civicamente, tentando unicamente contestar as autoridades estabelecidas, embora certamente também exercessem esse importante papel extra institucional. Arendt os elogiou, precisamente, como sublinha Muldoon, porque “não aceitavam ser considerados como órgãos temporários, muito pelo contrário, se empenhavam ao máximo para se estabelecer como *órgãos permanentes do governo*” (2011, p.409, grifo nosso). Isso se torna mais evidente, continua Mulddon, quando Arendt afirma, categoricamente, que “os

membros dos conselhos não se contentavam em discutir ‘e se esclarecer’ sobre medidas tomadas por partidos ou assembleias: desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos” (Ibidem, p.329). Fica óbvio, portanto, que nossa autora concebe os conselhos como uma *renovação institucional*, como um revivalismo dos princípios federalista e republicano da Constituição já estabelecida, posto que os via “tanto como órgãos de ação quanto de ordem” (SR, p.329) e não, simplesmente, como tipos de políticas insurgentes e ações extraordinárias enraizadas na sociedade civil ou como um *oásis num deserto*, como sugere Isaac e também as leituras *agonistas* do pensamento político arendtiano, tais como Honig, Villa e Ortega.

Nessa discussão, seguimos Kalyvas (2008), para quem a invocação dos conselhos por Arendt não se restringe a um processo difuso e esporádico de deliberação e formação de opinião, mas antes fornece “uma estrutura institucional estável e segura, designada para a tomada política de decisões e elaboração de leis¹³⁰. Eram corpos legislativos [que] permitiam a ativa participação cidadã” nesses processos (KALYVAS, 2008, p.275-276). Wellmer está correto ao propor que tal imagem de Arendt abrange tanto instituições políticas formais de um sistema federal, “quanto uma rede de associações autônomas com os mais diversos fins e procedimentos políticos, em cada uma das quais tem lugar algo como o autogoverno de participantes livres e iguais” (WELLMER, 2000, p.224). No entanto, em nossa visão, ele se equivoca ao argumentar que “sua ideia do sistema de conselhos é como uma *metáfora* para uma rede de instituições, organizações e associações autônomas” (Ibidem, p.224, grifo nosso). Nesse sentido concordamos mais com Adriano Correia, para quem tal sistema “é muito menos que um modelo, mas possivelmente algo mais que uma metáfora” e, portanto, visa, de fato, “uma [re]articulação federalista do poder” (CORREIA, 2014, p.208)¹³¹.

¹³⁰ Além disso, Kalyvas contesta aqueles que, como John Sitton, “muitas vezes descreveram a teoria dos conselhos como um argumento pela realização institucional da democracia direta”. Segundo ele, isso não é adequado, haja vista Arendt ter sido “mais do que crítica com a democracia direta. Além disso, ela estava interessada em destacar a dimensão republicana e não democrática do sistema de conselhos” (Kalyvas, 2008, p.276).

¹³¹ Neste texto, Correia também procura especular que elementos definiriam essa forma de governo proposta por Arendt por meio da tipologia de Montesquieu utilizada diversas vezes por Arendt. Diante disso, ele sugere que talvez “possamos conceber como essência desta forma de Estado a fundação de uma estrutura republicana na qual a lei ao mesmo tempo em que circunscreve o espaço político da ação livre estabelece vínculos e canais de comunicação a invocar permanentemente a participação; como princípio de ação, seguramente o desejo de liberdade e de autodeterminação; como experiência fundamental a felicidade pública” (Correia, 2014, p.207-208).

Nesse contexto, a discussão de Jefferson acerca da necessária “subdivisão do país” (SR, p.313) para salvar a república é central para compreendermos a intenção arendtiana de incorporar tais instituições de autogoverno na Constituição republicana federalista já existente. Não se trata de uma nova fundação e de uma forma inteiramente nova de governo, como sugere Canovan, mas tampouco significam meras associações informais e extra institucionais que complementariam e fariam pressão nas autoridades constituídas, como propõe Isaac. Conforme nota Frateschi (2007, p.84), a revolução já foi feita e foi exitosa, posto que deu origem a uma República livre que estabeleceu as condições básicas para a liberdade dos cidadãos, tais como a separação de poderes, o federalismo, a proteção dos direitos, as instituições da Suprema Corte e do Senado etc. O que é preciso é reestabelecer os mecanismos enferrujados, esquecidos, mas não inteiramente eliminados da república em crise, para que os cidadãos retomem sua capacidade de agir no espaço público-político, afim de revitalizar e dar efetividade à conquista das liberdades verdadeiramente políticas (SR, p.84-85). Trata-se, antes, no nosso entendimento, da transformação e renovação institucional do Estado em uma forma republicana mais efetiva, menos burocrática e elitista, menos centralizada e com procedimentos e métodos mais inclusivos e democráticos de escolha dos representantes e de tomada de decisão política em relação às democracias representativas baseadas no sistema de partidos onde a máxima de que *o poder reside no povo* é uma mera formalidade ou ficção.

As democracias parlamentares-representativas, como observou Frateschi (2016, p.33), “tendem cada vez mais a restringir as vozes, a pluralidade, a liberdade e a igualdade políticas e a favorecer uma minoria de cidadãos em detrimento do povo”, causando assim a letargia e a fossilização que conduzem o corpo político à impotência e liberdade à ruína. No rearranjo institucional de uma subdivisão federativa-distrital da república, pensava Arendt, “cada homem no estado se tornaria um membro atuante do governo comum, tratando pessoalmente de uma grande parcela dos direitos e deveres desse governo, de fato subordinado, mas importante, e plenamente dentro de sua competência” (SR, p.318). Cabe pensar maneiras de organização da coisa pública e novas instituições intermediárias que possam tirar a república da crise ou ao menos lidar de uma melhor forma com os seus efeitos mais perversos dentro da sua própria estrutura. É nesse sentido que Arendt afirmou, um tanto ironicamente: “tão grande era o medo dos homens, mesmo dos mais radicais e menos convencionais, por coisas nunca vistas, ideias nunca pensadas, *instituições nunca provadas antes*” (SR, p.323, grifo nosso).

Nosso argumento é o de que Arendt via nessa regeneração da república, através de instituições participativas inspiradas nas *repúblicas elementares distritais* jeffersonianas, assim como no *sistema de conselhos revolucionários*, “a única alternativa de representação democrática à opção apresentada pelo sistema partidário [...], com sua insistência nos interesses de classe, por um lado, ou em uma ideologia ou visão de mundo, por outro” (RRH, p.80), isto é, a um sistema que exclui a maioria das esferas decisórias e que opera a partir de barganhas que deixa pouco espaço para o desenvolvimento de um *ethos* republicano. Além disso, a subdivisão da República em conselhos apresentaria também, da perspectiva arendtiana, “os melhores instrumentos para romper a sociedade de massas moderna, com sua perigosa propensão a formar movimentos de massa pseudopolíticos”, na medida em que viria entremeá-las “com uma ‘elite’ que não é escolhida por ninguém, mas constitui a si mesma” (SR, p.348-349). Também a confiança, a legitimidade e, por extensão, a estabilidade de uma ordem constitucional livre e democrática seria ampliada, visto que a autoridade repousaria no assentimento e envolvimento ativo dos cidadãos, em sua pluralidade, nos assuntos comuns a todos. Concordamos aqui com Volk (2015), para quem é o poder e a pluralidade que constituem o estofo da política para Arendt e não um universalismo fundacional ou uma filosofia moral, como o sugeriram, de diferentes modos, Benhabib, Bierghman e Habermas. Conforme Volk, o que Arendt teme é a impotência que conduz inevitavelmente a instabilidade e ao declínio de uma ordem político-constitucional livre. Segundo esse intérprete, no raciocínio arendtiano,

a exclusão gera impotência, e a impotência conduz ao colapso da ordem política a curto ou a longo prazo. A pluralidade é um fato, e uma constelação estável de poder não pode evitar reconhecer e operar através desse fato. [...] O que Arendt identifica e traça através dessas considerações são as consequências negativas que se seguem quando a ordem política emerge de uma política da exclusão ou do não-reconhecimento do diferente (VOLK, 2015a, p.192).

Essa *nova forma de governo*, na visão arendtiana, conjugaria de forma mais eficaz a pluralidade com a representação, isso resolveria, em parte, o déficit de legitimidade que ocorre quando as grandes massas se sentem afastadas e alienadas em relação aos seus representantes, governantes bem como diante das leis e resoluções por estes promulgadas. De acordo com Amiel (2003, p.38-39), “Arendt pens[ou] descobrir nas *duas* revoluções um tesouro perdido, a forma dos conselhos, de uma participação política efetiva compatível com a República e que, terminando com as aporias da

representação e do direito de voto, possa satisfazer a liberdade política no seu sentido mais alto”. Uma instituição baseada nos conselhos e nas repúblicas elementares, representaria uma concreta ampliação dos espaços públicos de participação, de liberdade política e um empoderamento dos níveis locais de autogoverno que, para Arendt e Jefferson, são os sustentáculos da Constituição republicana livre. Tais instituições seriam, nas palavras da autora, “admiravelmente ajustad[as] às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nel[as] o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente” (p.200 RPR). Por fim, podemos dizer com a autora que:

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).

CONCLUSÃO

Na presente tese buscamos analisar aquilo que a pensadora alemã Hannah Arendt chamou de a questão da *Constitutio Libertatis*, isto é, o problema da fundação constitucional de um corpo político capaz de abrigar e conservar institucionalmente um espaço público adequado para o exercício da liberdade e da ação políticas – compreendida em suas determinações essenciais plurais e democráticas, com ênfase na participação ativa dos cidadãos nos assuntos coletivos e no poder público-governamental. Ao colocar tal questão em perspectiva em nossa pesquisa, nos afastamos de diversas interpretações do trabalho de Arendt que propõem um modelo agonístico e antifundacionista de esfera pública, cujo acento recai nas dimensões extraordinárias, existenciais e de ruptura do conceito de ação política. Diante disso, nos alinhamos a uma outra gama de intérpretes que tem ressaltado os aspectos e as tópicos da obra arendtiana mais próximas da tradição do *republicanismo político* e que colocam em evidência as temáticas da estabilidade da ordem constitucional, das formas de governo e a relação entre direito e política. Tais leituras demonstram que Arendt estava profundamente atenta aos riscos e fragilidades inerentes à ação, os quais se não forem corretamente remediados por meio de uma Constituição, de leis e instituições sólidas e duradouras, podem fazer este espaço da liberdade e da pluralidade degenerar em violência ou simplesmente desaparecer com a desagregação dos atores. Isso sugere que para assegurar uma determinada experiência de liberdade pública, baseada na ação plural concertada e no discurso entre iguais, uma correspondente ordem político-institucional é requerida. A questão da *Constitutio Libertatis* se torna premente para nossa autora, sobretudo, no contexto pós-totalitarismo de completa abolição dos espaços de liberdade, de ação e de pluralidade, bem como de das garantias legais-constitucionais dos direitos cívico-políticos dos indivíduos.

Para responder tal questão, começamos por expor, nos dois primeiros capítulos, a refutação de Hannah Arendt do paradigma do Estado-nação europeu enquanto modelo de forma de governo e de organização constitucional da vida pública. A intenção foi reconstruir sistematicamente suas críticas e razões, em diversos contextos de sua obra, que levam ela à apontar para a obsolescência e insuficiência intrínsecas a esta forma de governo que a tornam incapaz de fundar e conservar um espaço público adequado para a liberdade e pluralidade políticas e estabelecer uma ordem constitucional estável baseada na igualdade de direitos. Em suas análises, como buscamos evidenciar, a autora destaca

os dois pilares que fundam o Estado-nação, a saber, a ideia de *nação* e a ideia de *soberania* – os quais trazem em seu núcleo conceitual, segundo ela, aspectos inerentemente antipolíticos e antidemocráticos. A ideia de *nação*, seja no seu conteúdo *étnico-tribal* aos moldes do *nacionalismo* do século XIX, seja no sentido cultural de uma *vontade geral*, aos moldes rousseauiano e Jacobino, tende à pré-condicionar o *status* de cidadania, assim como os direitos e liberdades cívico-políticos, à pertença do indivíduo a uma mesma comunidade nacional indivisível, rigidamente fechada e homogênea. Isso coloca em risco de privação de liberdades todos aqueles que não formam parte da identidade da nação, de modo que os direitos humanos e do cidadãos são reconhecidos e aplicados unicamente como *os direitos dos nacionais*. Para Arendt, a própria ideologia *nacionalista* significa que a nação tomou o Estado e subverteu suas funções legais-constitucionais em mero instrumento da vontade nacional: a Lei se torna a expressão da vontade geral, refém de uma *razão de Estado*. A consequência é a perversão da lógica igualitária do Estado constitucional e a ameaça à pluralidade, já que quem diverge e não se enquadra é considerado inimigo potencial da unidade nacional e pode ser excluído ou eliminado do corpo político.

Em um primeiro momento, vimos que Arendt evidencia tais fatores em suas análises, na obra *Origens do totalitarismo*, da incapacidade do Estado-nação em lidar devidamente com os milhares de apátridas e grupos minoritários que emergiram das catástrofes do período entre-guerras europeu. A forma ilegal, arbitrária e violenta com que foram tratados, em nome da autodeterminação soberana nacional, já que formavam um cinturão de populações mistas, constituiu, conforme a autora, um passo decisivo em direção ao longo processo nazista de preparação para o extermínio dos judeus e a máxima de que *o direito é aquilo que é bom para o povo alemão*. Fora por essas mesmas razões, como evidenciamos no contexto dos *Escritos judaicos*, que ela polemizou com o projeto Sionista de fundar Israel sob os moldes do Estado-nação soberano europeu, pois temia uma eventual repetição das desastrosas consequências que o nacionalismo representa para os direitos das minorias, nesse caso, os árabes palestinos que foram desconsiderados. A autora retoma e amplia sua crítica teórica à concepção de *nação* na obra *Sobre a revolução*, em suas considerações da Revolução Francesa, onde o foco passa a ser não a unidade étnica, mas o conceito de *vontade geral* que Robespierre e Sieyès tomaram de empréstimo, segundo ela, de Rousseau. A lógica de exclusão inerente à vontade geral, que demanda rígida unidade, homogeneidade e indivisibilidade, é hostil à pluralidade,

pois vê como potencial inimigo da unidade nacional aqueles cujas opiniões e ações lhe são divergentes. Foi a caça incessante ao inimigo da nação que, em grande medida, conduziu a revolução ao terror e à falha em estabelecer uma Constituição livre, igualitária e estável na visão da autora. Além disso, a virtude da compaixão e a supremacia da questão social tornaram-se uma espécie de materialização da vontade nacional soberana e se deu em detrimento da preocupação com as formas de governo e com a fundação de instituições da liberdade, uma vez que tudo era permitido em seu nome.

Um segundo aspecto da crítica arendtiana ao Estado-nação que buscamos evidenciar, diz respeito à noção mesma de *soberania*, mais precisamente o caráter centralizador da estrutura do Estado-nação, que demanda a indivisibilidade do poder e a sua incorporação em uma única instância suprema jurídico-política que, por incarnar a *vontade soberana da nação*, encontra-se acima das restrições legais-normativas podendo alterar a Constituição em nome da *razão de estado*. Isso torna-se evidente, principalmente, em suas análises críticas da teoria do *pouvoir constituant* de Sieyès em *Sobre a revolução*. Para Arendt, um poder fundado na vontade da nação, que se encontra em um perpétuo estado de natureza, é por definição volúvel e arbitrário, logo, incapaz de fundar uma Constituição estável para sediar a liberdade. Os franceses, ela sublinha, apenas colocaram a nação no lugar do rei, mas nunca se livraram de uma concepção absolutista e despótica do poder, daí terem deificado a nação vendo nela, em analogia com a vontade divina dos monarcas absolutistas, a fonte onipotente tanto do poder quanto da autoridade da lei. A conclusão de nossa autora é a de que essa forma de governo nunca se preocupou realmente com o direito do povo, concebido em sua pluralidade constitutiva, de participar ativamente no poder público e que, portanto, o Estado-nação é antitético tanto ao ideal democrático de autogoverno quanto ao princípio do Constitucionalismo da estabilidade legal. Mais do que isso, é uma forma de governo perniciosa, pois condiciona o *status* de cidadania a membros da nação homogênea e exclui, por princípio, a pluralidade, ao mesmo tempo que condena o cidadão à impotência já que o poder é monopolizado pelo soberano.

Uma vez demonstrada as razões pelas quais Arendt refuta o paradigma do Estado-nação, na segunda parte de nossa tese avançamos a hipótese de que é, em grande medida, para a matriz do republicanismo federalista norte-americano – manifesto, sobretudo, em suas experiências nascentes coloniais, revolucionárias e constitucionalistas, assim como no pensamento dos *Founding Fathers* – que a autora se volta para forjar uma espécie de

contra face teórica, afim de pensar as condições de possibilidade para a fundação de uma nova forma de governo capaz de realizar a *Constitutio Libertatis*. Nossa intenção, foi mostrar como ela encontra nessas experiências uma concepção não-nacionalista de comunidade política que desvincula a cidadania e os direitos da pertença nacional, devido à estrutura multinacionalista dos Estados. A União é estabelecida artificialmente pela Constituição federalista que conserva as identidades das comunidades de origem dos cidadãos e valoriza a pluralidade de opiniões constitutiva do povo. Arendt vislumbra ainda aí uma nova concepção de poder baseado nos princípios da ação concertada e nos pactos horizontais, o qual havia se arraigado nas instituições coloniais de autogoverno (nas municipalidades, condados, comunas, convenções e assembleias), que permitiam aos cidadãos um alto grau de participação política e uma experiência efetiva de liberdade pública, daí não abrirem mão do princípio republicano do autogoverno ativo pelos povo.

Um segundo ponto fundamental é afirmação de Arendt de que a Constituição da república federalista efetuou a abolição da soberania dentro do corpo político. Primeiro, por meio da aplicação da teoria montesquiana da separação dos poderes seguido de sua tradução em *checks and balances* que, por meio de instituições sólidas e duradouras, tais como o Senado (assento da opinião e da representação) e a Suprema Corte (assento da autoridade e guardião da Constituição), visavam a limitação e a separação dos poderes, mirando a garantia das liberdades individuais e públicas. Segundo, pela implementação de um sistema federalista que estruturava equitativamente as relações de poderes entre Estados e União, associados por meio da Constituição, de modo que a União não suprimisse o poder e a autonomia política das partes – cuja intenção era fortalecer as liberdades públicas e os poderes locais de diferentes níveis de autogoverno (municipal, distrital, estadual e federal).

No entanto, isso não significa que Arendt tome a República federalista americana por um modelo a ser replicado, embora essa constitua o núcleo teórico de sua própria concepção de republicanism federalista, uma espécie de *ideal tipo* webberiano. Como mostramos, ela fora duramente crítica com alguns aspectos e com o que chamou de *falhas da Constituição*. A demasiada preocupação com a estabilidade, com as liberdades negativas e com um sistema representativo de governo, segundo ela, fez com que os constitucionalistas não reservassem os devidos espaços institucionais para a efetiva participação do povo em sua pluralidade nos negócios políticos. Nosso argumento foi o de que Arendt via nisso uma sobreposição dos aspectos liberais do Constitucionalismo

em detrimento dos aspectos republicanos que acabaram obscurecidos. O resultado foi que somente os representantes tomavam parte das decisões, enquanto o poder do povo se restringia ao voto. Arendt temia que tal centralização do poder e o subsequente esvaziamento do espaço público-político conduzissem à degeneração do corpo político, que advém de males tais como a privatização do espaço público, a letargia dos cidadãos e a burocratização das instituições, de onde costuma se seguir a substituição do poder pela violência e da liberdade pela dominação. Para ela é, portanto, o poder ativo do povo que mantém a vitalidade do corpo político e o protege da degeneração.

É diante desse estado de coisas, no nosso entendimento, que a pensadora alemã recorre às propostas incipientes de Jefferson acerca do sistema de *repúblicas elementares distritais* enquanto possíveis *remédios para salvar a República*. Essas proporcionariam uma maior descentralização do poder por meio da subdivisão federativa do estado em circunscrições que ampliariam o leque institucional para o engajamento ativo e cotidiano de um maior número de cidadãos na coisa pública. Apesar de nunca implementadas, tais propostas, na visão arendtiana, ganharam certo reflexo histórico nos diversos sistemas de conselhos revolucionários de autogoverno que emergiram espontaneamente em diferentes revoluções modernas, sobretudo, nas *Comunas* e *Sociétés Populaires* da Revolução Francesa, nos *Soviets* revolucionários Russos e nos *Räte* da Revolução Húngara. Estes, não obstante sua peculiaridade e originalidade e mesmo que por um curto período, ofereceram espaços institucionais concretos dentro dos quais cada cidadão tratava pessoalmente de uma grande parcela dos assuntos coletivos e governamentais ainda que em níveis subordinados e dentro de competências específicas. Também ofereciam métodos e critérios mais democráticos e inclusivos para a escolha de representantes, os quais continuavam vinculados às associações políticas de base.

Vimos que muitas são as controvérsias interpretativas acerca do sistema de conselhos apoiado por Arendt. Nossa hipótese, contudo, é de que nossa autora vislumbra neles não uma substituição completa das instituições liberais-parlamentares e do sistema representativo por meio de uma nova revolução e a fundação de uma nova forma de governo, mas sim elementos para pensarmos uma potencial reestruturação e regeneração da Constituição e das instituições republicanas, no intuito de refrear os efeitos perniciosos que a centralização do poder, a burocratização e a alienação inerentes ao sistema partidário liberal colocam para o âmbito público da liberdade e da pluralidade. Enquanto tais, os *conselhos* e as *repúblicas elementares*, como buscamos argumentar, seriam as

próprias bases de (re)fundação e transformação possível do Estado e do princípio da representação em uma *verdadeira república*. O que só é possível, a partir do fortalecimento e da revitalização dos princípios fundadores republicano e federalista. Parafraseando Hannah Arendt, podemos afirmar que a República federalista constitucional de conselhos, pensada nesses termos, se tornaria para a liberdade “aquilo que a gramática é para a língua” (SR, p.103), isto é, ofereceria as condições de possibilidade para uma experiência real de liberdade pública, estabilizando-a sem constrangê-la ou sufoca-la. Embora a autora não dê detalhes nem ofereça um projeto minucioso que especifique como seria essa *nova forma de governo*, fica evidente sua predileção pelo *republicanismo federalista de conselhos*, cujos princípios oferecem a possibilidade profícua para refletirmos acerca de um novo “conjunto de instituições políticas e princípios jurídico-políticos que determinam e mantêm uma forma específica de interação política”, a saber, aquela baseada na liberdade pública, na cidadania ativa, no autogoverno, na igualdade e na pluralidade dos cidadãos (VOLK, 2015, p.05).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt:

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. A crise do Sionismo. In: *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 569-580.

_____. A grande tradição. In: *O que nos faz pensar*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, n. 29, maio, p.272-298. 2011.

_____. A Nação. In: *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P.234-239.

_____. Abordagens do “problema alemão”. In: *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 135-149.

_____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. A questão judaica. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p.289-300.

_____. Assimilação original. In: *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 137-145.

_____. Desobediência civil. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p.49-90

_____. *Diário filosófico*. Barcelona: Herder Editorial, 2006.

_____. Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel. In: *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloísa Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo. p.209-224.

_____. Estado Nacional y Democracia. In: *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI, n. 742, p. 191-194, marzo-abril. 2010.

_____. From Machiavelli to Marx. Curso ministrado na Cornell University. Manuscrito disponível em The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. [S.l: s.n.]. , 1965

_____. Imperialismo totalitário: Reflexões sobre a Revolução Húngara. In: *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloísa Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo. p.21-112.

_____. Nós, os refugiados. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 477-492.

_____. O Estado judeu. In: *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 635-652.

_____. O iluminismo e a questão judaica. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 111-132.

- _____. *O que é política?* 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. On the nature of totalitarianism: An Essay in Understanding. In: *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 1994. p.328-360.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. Prólogo. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.65-78.
- _____. Para salvar a pátria judaica. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 653-670.
- _____. Paz ou armistício no oriente médio? In: *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 699-736.
- _____. Que é autoridade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 127-187.
- _____. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 188-220.
- _____. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.160-281.
- _____. Reflexões sobre política e revolução. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p.171-201.
- _____. Sionismo reconsiderado. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 591-634.
- _____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Abreviado como SR).
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n. 2, p.123-162, ago/dez. 2010.

Obras sobre Hannah Arendt:

- ADVERSE, Helton. Arendt e a democracia representativa. *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 9, n. 17, p.139-155. 2018.
- _____. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*, Unisinos, n. 13, p. 39-59, jan./abr. 2012.
- AGUIAR, Odílio. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 2, n. 27, p. 7-20. 2004.
- _____. Hannah Arendt e o direito (parte II): O *outlaw* e o direito a ter direitos. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 143, Ago, p. 403-415. 2019.
- AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt*. Revolução e julgamento. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

- ARATO, Andrew. Construção constitucional e teorias da democracia. *Lua nova*, n.42, p.05-51. 1997.
- AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 68, p. 147-167. 2006.
- AXTMANN, Roland. Globality, plurality and freedom: the Arendtian perspective. *Review of International Studies*, n.32, p. 93–117, 2006.
- BEINER, Ronald. Arendt and nationalism. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.44-62
- BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 2000.
- BERNAL, Angelica. A Revolution in Law's Republic: Arendt and Michelman in Dialogue. *Ausgabe*, vol. 5, n.1, p.1-19, Mai. 2009.
- BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução francesa. *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, n. 29, p. 41-58, maio. 2011.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- BREEN, Keith. Law beyond Command? An Evaluation of Arendt's Understanding of Law. In: (Org.) GOLDONI, M.; MCCORKINDALE, C. *Hannah Arendt and the Law*. Oxford and Portland, Oregon. Hart Publishing, 2012. p.15-34.
- BRUNKHORST, Hauke. Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, México, vol. 16, n. 47, p. 45-64, septiembre-diciembre. 2001.
- BURNS, Robert. Hannah Arendt's Constitutional Thought. In: (Org.) BERNAUER, W James. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.
- CANOVAN, Margaret. Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics. In: *The Journal of Politics*, vol. 45, n. 2, p. 286-302, May. 1983.
- _____. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- _____. Is there an Arendtian case for the nation-state? *Contemporary Politics*, vol. 5, n.2, p.103-119. 1999.
- COHEN, Jean.; ARATO, Andrew. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, Cambridge, vol. 16, n. 2, p. 307-330. 2009.
- COHEN, Jean L. Rights, citizenship, and the modern form of the social: Dilemmas of Arendtian republicanismo. *Constelations*, vol, 3, n. 2, p.164-189. 1996.

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

CUNHA, José Manuel. Crise do estado-nação e virtude do federalismo: Uma incursão por Hannah Arendt. *JULGAR*, n. 14, p.159-180. 2011.

DEGRYSE, Annelies. The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes. *Ethical perspectives: Journal of the European ethics network*, vol.15, n. 2, p. 239-258. 2008.

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: *Sobre a violência*. ARENDT, Hannah. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 131-167.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: Esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo*. Hannah Arendt Entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 55-78.

_____. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FEHER, Ferenc. Freedom and the “social question” (Hannah Arendt's theory of the French Revolution). *Florida International Univ*, May 29. 2015.

FRATESCHI, Yara. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, n. 3, p.29-50. 2016.

_____. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 10, JUL-DEZ, p. 83-100. 2007.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e política*. Milano: Bruno Mondadori, 2006.

GARCIA, Claudio Boeira. Hannah Arendt: sobre as referências a Rousseau em *On revolution*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo*. Hannah Arendt Entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 119-138.

GOLDONI, M.; MCCORKINDALE. The Role of the Supreme Court in Arendt's Political Constitution. In: (Org.) GOLDONI, M.; MCCORKINDALE, C. *Hannah Arendt and the Law*. Oxford and Portland, Oregon. Hart Publishing, 2012. p.117-132.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAS, B.; ROUANET, S. P. (Orgs.). *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-118.

HONIG, Bonnie. *Political theory and displacement of politics*. Nova York: Cornell University Press, 1993).

İNCEOĞLU, M. Çağrı. Arendt's critique of the Nation-state in the Origins of Totalitarianism. *Journal of Yasar University*, vol 10, n.3, p. 1331-1344. 2008.

JEFFREY, Isaac C. Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics. *The American Political Science Review*, vol. 88, n. 1, Mar, p. 156-168. 1994.

JAY, M. Hannah Arendt: Opposing Views. *Partisan Review*, n.45, p.348-67. 1978.

KALIVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*. New York: Cambridge University Press, 2008.

KATEB, George. Arendt and representative democracy. *Salmagundi*, n. 60, p. 20-59. 1983.

_____. Death and Politics: Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution. *Social Research*. Bicentennial of the Constitution, vol. 54, n. 3, p. 605-616. 1987.

_____. Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, vol. 5, n. 2, p.41-182. 1977.

_____. Political action: its nature and advantage. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.130-148.

KING, Richard. *Arendt and America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

KLUSMEYER, Douglas. Hannah Arendt's Case for Federalism. *Publius: The Journal of Federalism*. vol. 40, n.1, p. 31-58. 2009.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania. *Argumentos*, Fortaleza, vol.5, n. 9, jan./jun, p. 23-38. 2013.

MOYN, S. 2008. Hannah Arendt on the secular. *New German Critique*, 105, 35(3): 71-96.

MULDOON, James. The Lost Treasure of Arendt's Council System. *CRIT*, vol. 12, n.3, p.396-417. 2011.

MUÑOZ, Cristina Sánches. Hannah Arendt: Jerusalem or America? The foundation of political community. In: WILLIAMS, Garrath (Org.). *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Londres: Routledge, 2006. p.07-42.

NEVES, Raphael. Pensador republicano ou nacionalista revolucionário? Rousseau nas lentes de Schmitt e Arendt. *Cadernos de filosofia alemã*, vol. 22, n.3, Janeiro, p.77-89. 2017.

ORTEGA, Francisco. Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Conexões, 2009.

O'SULLIVAN, N. K. Politics, totalitarianism and freedom: the political thought of Hannah Arendt. *Political Studies*, vol. XXI, n. 2 p.183-198. 1973.

OITKIN, Hannah. *The attack of the blob: Hannah Arendt and the social question*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ORWIN, Clifford. Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade. *Análise social*, vol. XXXIII, n.146, p. 307-321. 1998.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: The Macmillan Press Ltd, 1981.

- RAMOS, César A. O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt. In: DUARTE, A.; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Org.). *A banalização da violência: A atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p.175-186.
- RUBIANO, M. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. 280 f. Tese (Doutorado em filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), 2016.
- RUBIN, Gil. From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism. *Contemporary European History*, vol. 24, n.3, p. 393–414. 2015.
- SCHEUERMAN, William E. Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. X, n. 1, p. 141-161. 1997.
- SITTON, John, F. Hannah Arendt's Argument for Council Democracy. *Polity*, vol. 20, n. 1, p. 80-100. 1987.
- SMOLA, Julia G. Hannah Arendt lectora de Rousseau. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n.4, p. 53-63. 2010.
- STERNBERGER, Dolf. The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics. *Social Research*, vol. 44, n. 1, p. 132-146. 1977.
- TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 165-177.
- TASSIN, Étienne. Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, n. 3, p.111-122. 2016.
- _____. The people do not want. *Ausgabe*, vol. 1 n.3, p. 01-11, 2007.
- WALDRON, J. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, 2000, pp. 199 – 219.
- WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 220-244.
- WOLIN, Richard. *Labirintos*. Em Torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e Outros. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- WOLLIN, Sheldon. *Hannah Arendt: Democracy and the Political*. Hannah Arendt: critical essays. Nova York: State University of New York Press, 1994. p. 286-306.
- VALLESPÍN, Fernando. Hannah Arendt y el republicanismo. In: *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2006. p.107-138.
- VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____. Postmodernism and the Public Sphere. *The American Political Science Review*, vol. 86, n. 3, Sep, p. 712-721. 1992.

VOLK, Christian. *Arendtian Constitutionalism*. Oxford and Portland, Oregon. Hart Publishing, 2015a.

_____. Hannah Arendt and the Constitutional Theorem of De-Hierarchization. Origins, Consequences, Meaning. *Constellations*, vol. 22, n. 2, p.175-187. 2015b.

Obras de outros autores:

BARBER, Benjamin. *Strong Democracy*. California: University of California Press, 2003.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

BUENO, Roberto. As origens do constitucionalismo: em torno ao debate Jefferson-Madison. *Revista da faculdade de direito da Universidade de Uberlândia*, vol.37, p. 01-31. 2009.

CONSANI, Cristina F. O Constitucionalismo republicano de Thomas Jefferson. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, vol. 19, n. 3, set-dez, p.1070-1100. 2014.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

JEFFERSON, Thomas. *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

KANTOROWICZ. 1955. Mysteries of state: An absolutist concept and its Late Mediaeval origins. *The Harvard Theological Review*, 48(1):65-91.

PETTIT, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1997.

ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social ou princípios do governo político*. São Paulo: Penguin classics, Companhia das letras, 2011.

SIEYÉS, Emmanuel J. *A constituinte burguesa. Qu'est-ce que le Tiers État?* Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001.

SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*. Argentina: Editorial Struhart, 2002.

_____. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996a.

_____. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

STARLING, Heloísa M.. A matriz norte-americana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p.231-314.

VATTER, Miguel. *Between form and event*. Nova York: Fordham University Press, 2000.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

* Todas as traduções são de minha autoria para uso exclusivo desta tese.