

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

BÁRBARA GONÇALVES DE ARAÚJO BRAGA

**PODER, AUTORIDADE E CONSTITUIÇÃO:  
fundação e conservação do corpo político no  
pensamento de Hannah Arendt.**

Belo Horizonte – MG

2012

**BÁRBARA GONÇALVES DE ARAÚJO BRAGA**

**PODER, AUTORIDADE E CONSTITUIÇÃO:  
fundação e conservação do corpo político  
no pensamento de Hannah Arendt**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Helton Machado Adverse (FaFiCH - UFMG)

**Belo Horizonte – MG  
Faculdade de Filosofia - UFMG**

**2012**

100 Braga, Bárbara Gonçalves de Araújo  
B813p Poder, autoridade e constituição [manuscrito] : fundação e conservação do  
2012 corpo político no pensamento de Hannah Arendt / Bárbara Gonçalves de  
Araújo Braga. – 2012.  
230 f.  
Orientador: Helton Machado Adverse  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade  
de Filosofia e Ciências.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Filosofia – Teses 3. Poder (Filosofia) –  
Teses. 4. Autoridade – Teses 5. Ciência política – Filosofia - Teses. I. Adverse,  
Helton Machado II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de  
Filosofia. III. Título.

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 95 (noventa e cinco) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

*H. Machado Adverse*

---

Prof. Dr. Helton Machado Adverse (Orientador) - UFMG

*Nádia Souki*

---

Profa. Dra. Nádia Souki - FAJE

*Newton Bignotto de Souza*

---

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza - UFMG

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 06 de julho de 2012.

Dedico esta dissertação  
a minha mãe e a memória do meu pai.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Helton Adverse, pela sólida orientação, pela leitura rigorosa desta dissertação, pelas enriquecedoras contribuições para o aprimoramento do trabalho, pelos proveitosos cursos sobre o pensamento de Hannah Arendt, oferecidos ao longo do período de mestrado, pela confiança constante e, enfim, por ter incentivado e acompanhado, desde o início, os meus estudos sobre a obra da autora.

Aos Professores da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG por terem cultivado em mim a paixão pela filosofia.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia, especialmente, a Andréa Baumgratz, pela atenção e prestatividade.

Aos Professores da Faculdade Mineira de Direito da PUC-MINAS e do Instituto de Educação Continuada da PUC-MINAS, pela iniciação à leitura crítica do Direito.

Ao Prof. Fernando Armando Ribeiro (PUC-MINAS), pela valiosa amizade e pela frutífera interlocução estabelecida ao longo de todos os anos da minha formação.

Ao Prof. Fausto Brito (UFMG), pela amizade e pelo incentivo as minhas incursões pelo pensamento arendtiano.

Aos amigos e colegas do V Encontro Hannah Arendt, pelos saudáveis diálogos, em especial ao Prof. Odílio Aguiar (UFC), Prof. José Luiz de Oliveira (UFSJ) e Prof. Adriano Correia (UFG).

Ao colega Rodrigo Moreira de Almeida por compartilhar das angústias na compreensão da relação entre poder e autoridade no pensamento de Hannah Arendt e pelos valiosos textos.

À amiga Lúcia Volpe, pela precisa correção do inglês e pelo auxílio nas traduções.

Ao Sérgio Mattos, pelo estímulo no caminho da filosofia.

A todos os meus amigos, próximos e distantes, pela torcida carinhosa, que mesmo indiretamente contribuiu para a realização deste trabalho.

Aos meus amigos e companheiros nos estudos de filosofia política: Paula, Júnia, Patrícia, Fábio e Elivanda.

Aos meus familiares, em especial a minha avó, D. Preta, pelo exemplo de bravura e candura nas coisas da vida.

A minha mãe e a minha irmã, que sempre me apoiaram de tantas maneiras, com a expressão do mais profundo sentimento.

Ao Rodrigo Ribeiro, meu amor e minha gratidão pelo apoio, companheirismo e precioso auxílio na revisão do texto. O seu amor foi importante na realização deste trabalho e é fundamental para a minha vida.

À Capes, pela bolsa de estudo concedida para a elaboração desta pesquisa.

“O problema é saber como a autoridade, livre das confusões que obscurecem o seu sentido e o seu alcance, pode hoje aumentar a partir de potencialidades inacabadas: ao mesmo tempo, de um passado vivo, reservatório de sentido inesgotado e inesgotável, e do caráter imprevisível de um futuro não cumprido. Tal é o sentido da duração pública, a duração viva que nos permite vincular a autoridade e a iniciativa, a evidência herdada e a novidade. Porque, para as novas gerações, o mundo que as acolhe avança já fora dos seus eixos ou ao ponto de sair deles. Começar, é começar a continuar. Mas continuar, é continuar a começar”.

Myriam Revault d’Allonnes



## RESUMO

O presente estudo analisa a diferenciação e a interdependência entre poder e autoridade no pensamento de Hannah Arendt, tendo em vista demonstrar de que modo tais conceitos políticos fundamentais não manifestam um mero antagonismo entre dimensões apartadas em compartimentos estanques, mas sim um indissociável vínculo diferencial, pois se distinguem somente na mesma medida em que se mantêm relacionados. Se, por um lado, o poder está associado ao caráter agonístico, performático e pré-institucional da ação e sua ilimitada capacidade de estabelecer relações entre os homens, dando início a novos processos sobre a preexistente teia de relações humanas, por outro lado, a autoridade exprime a capacidade dos homens de fundar e preservar um mundo comum que, sem necessidade de coerção e persuasão, mantenha continuidade com suas fundações e suas instituições, manifestando relativa permanência e reconhecimento em face dos sempre cambiantes, frágeis e inconstantes negócios humanos. Portanto, ainda que poder e autoridade manifestem aspectos aparentemente opostos, Arendt reconhece que é a convivência entre tais noções que possibilita a própria existência do espaço público, pois é no jogo, muitas vezes tenso, entre as formas instituídas e a força instituinte do mundo comum que se realiza a esfera do político. Contudo, segundo o diagnóstico arendtiano, com o advento do secularismo, a autoridade, tomada em sua expressão romana e compreendida à luz da filosofia política inspirada na tradição grega e na sua apropriação cristã, não possuiria mais realidade fenomênica. A autoridade, como até então se concebia, teria se perdido juntamente com a crença em um mundo transcendente, não podendo ser restabelecida ou restaurada. Isso, porém, não significa que a era moderna anulou qualquer possibilidade de conferir estabilidade para um ordenamento legal consentido e continuidade para as instituições de um corpo político. Refletindo sobre as revoluções modernas, Arendt não somente exaltou o modo como tais eventos concederam plena visibilidade ao poder e à liberdade, mas também a forma como neles emergiu um novo fator estabilizador capaz de assegurar, sem o recurso à transcendência, a durabilidade do corpo político. A autora enxergou na fundação americana não apenas a possibilidade da ação política, mas também o momento em que se trouxe à existência a Constituição que, por sua vez, retirou dessa ocorrência primitiva o consentimento que sustentará a manutenção futura das instituições e das leis. Todavia, a Constituição, como moderna expressão da autoridade, não pode anular a capacidade instituinte do poder mediante ação conjunta de cidadãos livres e ativos, aptos a efetuar uma descontinuidade com as instituições e leis vigentes. Assim, a durabilidade do espaço público deve ser capaz de abrigar o dissenso participativo e deliberativo, pois Arendt busca pensar a conservação de um corpo político que não suprima os espaços de resistência, expressão, discussão e ação coletiva, como nas contestações civis, de tal modo que a autoridade só teria razão de ser em sua coexistência com o poder, testando a própria legitimidade da ordem jurídico-institucional e estabelecendo a tensão entre a representação política e a participação política, como no sistema de conselhos.

**Palavras-chave: Hannah Arendt – Poder – Autoridade – Fundação – Constituição**

## ABSTRACT

The present study analyzes the differentiation and the interdependence between power and authority according to Hannah Arendt's thought, aiming at showing how such fundamental political concepts represent not only a mere antagonism between dimensions separated into isolated compartments, but also an inseparable differential link, as they are differed from one another as long as they are kept related. If, on one hand, power is related to the agonistic, performative and pre-institutional character of the action and its endless capability to establish relations between men, giving birth to new processes over the preexisting human relations, on the other hand, authority expresses men's capability to found and preserve an ordinary world which, without any need of coercion or persuasion, keeps the continuity of their foundations and institutions, expressing a relative permanence and recognition before the ever-changing, fragile and inconstant human affairs. Therefore, even if power and authority express seemingly paradoxical aspects, Arendt recognizes that the coexistence between such notions is that enables existence of the public space itself, as it is in the game, which is tense many times, between the organized forms and the organizing force that the political sphere takes place. However, according to the arendtian diagnosis, with the advent of the secularism, authority, taken in its Roman expression and understood in light of the political philosophy built upon the Greek tradition and its Christian appropriation, would no longer have phenomenic reality. Authority, as it was understood until then, would have gotten lost along with the belief in a transcendent world, could not be recovered or restored. This, however, does not mean that the modern age has obliterated any possibility of providing stability for a granted legal organization or the continuity for the institutions of a political body. Thinking over the modern revolutions, Arendt not only exalted the way such events granted full visibility to power and liberty, but also the way a new stabilizing factor derived from them, which is able to guarantee, without the transcendence resource, the endurance of the political body. The author saw in the American Foundation not only the possibility of the political action, but also the moment in which the Constitution was given birth, which, in turn, took from this primitive occurrence the consent that will support the future continuity of the institutions and laws. However, the Constitution, as a modern expression of the authority, cannot annul the capability that institutes the power before the free and active citizens' collective actions, who are apt to instigate a radical discontinuity with the institutions and the current laws. Thus, the public space stability must be able to hold the participative and deliberative dissent, as Arendt attempts to think of the preservation of a political body that does not subdue the spaces for resistance, expression, discussion and collective action, such as in civil demonstrations, so that authority would only have a reason to exist in its coexistence with power, trying its own juridical-institutional order legitimacy and establishing the tension between the political representation and the political participation, like in the council government systems.

**Key words: Hannah Arendt – Power – Authority – Foundation – Constitution**

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2. A DEFINIÇÃO TRADICIONAL DO PODER E SUA RECONSIDERAÇÃO CRÍTICA.....</b>	<b>19</b>
2.1 Origens e desdobramentos da significação tradicional do poder.....	21
2.2. Poder, ação e liberdade: a recuperação do sentido da política.....	51
<b>3. O CONCEITO DE AUTORIDADE: AS FONTES DE SUAS SIGNIFICAÇÕES E O SEU DECLÍNIO NA MODERNIDADE.....</b>	<b>87</b>
3.1. A formulação filosófica, a experiência romana e a herança cristã da autoridade.....	91
3.1.1. <i>A filosofia grega e a autoridade da razão</i> .....	91
3.1.2. <i>A autoridade na experiência romana</i> .....	110
3.1.3. <i>A apropriação cristã do conceito de autoridade</i> .....	119
3.2. O advento da modernidade secular e a crise da autoridade.....	126
<b>4. O PAPEL DA CONSTITUIÇÃO NA FUNDAÇÃO E CONSERVAÇÃO DO CORPO POLÍTICO NA MODERNIDADE.....</b>	<b>155</b>
4.1. O problema da instauração de uma nova autoridade em um mundo secular.....	165
4.2. As revoluções modernas e a Constituição.....	172
4.3. O exercício da liberdade na modernidade: a insuficiência do modelo representativo, a desobediência civil e o sistema de conselhos.....	194
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>217</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>222</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como objetivo apresentar e discutir a distinção entre poder e autoridade na obra de Hannah Arendt, analisando as fontes históricas de suas significações e evidenciando o problemático vínculo diferencial e relacional que tais conceitos políticos exprimem, especialmente em face do desafio lançado pelas revoluções da modernidade secular, qual seja: encontrar um novo fundamento para a fundação de um mundo comum, com seu significado político materializado em uma Constituição que, excluindo qualquer princípio absoluto de legitimidade e estabilização do corpo político, preserve a autoridade ou o reconhecimento e a continuidade do espaço institucional e, ao mesmo tempo, garanta o espaço da ação conjunta de cidadãos livres e ativos, aptos a renovarem e revitalizarem a esfera pública.

Por esta via, procuramos elucidar a diferenciação e a interdependência entre o poder e a autoridade no desafio de fundação e na tarefa de conservação de um corpo político, tendo em vista demonstrar o quanto tais dimensões políticas fundamentais só podem ser distinguidas por Arendt na medida em que se mantenham relacionadas. Essa distinção relacional recusa a leitura corrente que enxerga na reflexão arendtiana um mero antagonismo e até uma contradição entre poder e autoridade, como se tais conceitos políticos fossem compartimentos inteiramente apartados um do outro. Ainda que poder e autoridade manifestem aspectos opostos, Arendt reconhece que é a convivência entre tais noções que possibilita a própria existência do espaço público, pois é no jogo, muitas vezes tenso, entre as formas instituídas e a força instituinte do mundo comum que se realiza a esfera do político.

O presente estudo busca, portanto, analisar a relevância filosófica e o valor heurístico da distinção relacional entre poder e autoridade para a compreensão das radicais

transformações sofridas pela esfera do político ao longo da era moderna e até os dias atuais. A obra arendtiana se caracteriza por tecer e retraçar distinções, aparentemente rígidas, controvertidas, tantas vezes criticadas e outras vezes mal-entendidas, tais como entre o espaço do social e a esfera pública, entre ação e pensamento, entre fabricação (*work*) e trabalho (*labor*), entre pensar, querer e julgar, entre poder e violência, entre autoridade e autoritarismo, entre liberdade positiva e negativa etc. E isso de tal forma que no ano de 1972, em meio a um debate realizado num congresso sobre a obra de Hannah Arendt, em uma universidade canadense, Macpherson ressaltou um aspecto singular do “estilo do pensamento da Sra. Arendt”:

Ela define muitas palavras chave de um modo exclusivo a ela: vocês sabem, social *versus* político (um significado um tanto especial para a palavra “social”), força *versus* violência (um significado bastante especial para a palavra “força”) (...) Ação (uma singular definição de “ação”). Esta prática intelectual – uma prática muito vivificante, porque desencadeia, ou deveria desencadear, todo tipo de controvérsia – é uma prática ainda mais curiosa: a de tomar uma palavra que talvez tenha mais de um significado na compreensão comum e conferir a ela um significado muito especial, para então, a partir dela, chegar a conclusões surpreendentes e paradoxais (2010b, p. 145).

Diante de tal consideração sobre seu uso idiossincrático das palavras e sua curiosa “prática intelectual”, Arendt formulou a seguinte resposta ao seu interlocutor:

Nós crescemos e herdamos certo vocabulário. Temos então de examinar este vocabulário, e não apenas descobrindo como uma palavra é normalmente utilizada, o que nos daria como resultado certo número de usos, que são em seguida legitimados. Em minha opinião uma palavra tem uma relação mais forte com o que ela denota do que com o modo como ambos a empregamos. Ou seja, você considera apenas o valor comunicativo da palavra, eu considero a sua qualidade desveladora. E, naturalmente, esta qualidade desveladora tem sempre um pano de fundo histórico (2010b, p. 145).

Foi inserida em uma situação histórica de “confusão e desamparo” (ARENDR, 2007, p. 45) que Arendt pôs em causa a tarefa teórica de recuperar a “qualidade desveladora” de determinados termos que preservam os fragmentos de certas experiências políticas não transmitidas, impensadas, até mesmo fracassadas e também obscurecidas pela tradição do pensamento político ocidental. O caráter desvelador de certas palavras tais como “liberdade”,

“ação”, “poder”, “autoridade”, “fundação”, dentre outras, reside no “pano de fundo histórico” em que elas estão enraizadas, dos quais emergiram e aos quais, de algum modo, permanecem ligadas. Arendt estabeleceu diferenciações conceituais visando a recuperação da inteligibilidade e das significações das palavras-chave do léxico político ocidental, despertando para o fato de que passamos a viver em um mundo no qual as bases filosóficas em que a política esteve assentada não são capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, de dar respostas para as nossas mais recentes e inéditas inquietações. E essa circunstância reivindica uma confrontação com os problemas mais elementares da convivência humana a partir de uma reconsideração crítica dos conceitos tradicionais, apropriando-se de seus aspectos impensados e iluminando os seus encobrimentos mais sedimentados. Trata-se da tarefa de descobrir as verdadeiras origens dos conceitos tradicionais que, segundo Arendt, “evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política – tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocultas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica” (ARENDR, 2007, p. 41). Assim, Arendt procurou se apropriar dos vocábulos tradicionais do pensamento político a partir da “relação mais forte com o que eles denotam”, ao invés de repetir o modo como são empregados e concebidos usualmente. Isso se dá porque o pensamento arendtiano está sempre em contato com os acontecimentos e com a concretude da experiência, uma vez que “o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDR, 2007, p. 41). Sempre conectado à singularidade dos eventos e à historicidade das experiências, cuja novidade promove uma descontinuidade como a tradição, o pensamento político arendtiano elaborou um diagnóstico crítico do presente, tendo em vista lançar uma nova luz sobre o

passado e o futuro. Recuperando a “qualidade desveladora” dos conceitos políticos fundamentais, Arendt pretendeu superar a tradicional fusão e a usual confusão entre diversos termos políticos, cuja indistinção, equalização e funcionalização passaram a representar uma efetiva ameaça de destruição do significado da política. Nas palavras de Lafer, a obra arendtiana seria marcada por

uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade de seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos chave de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade (2003b, p. 239).

Como veremos no primeiro momento do presente estudo, Arendt encontrará na Antiguidade greco-romana, mais precisamente na experiência grega anterior à deturpação da política que se seguirá à filosofia platônica, a mais autêntica manifestação do que se denomina com o termo *poder*. Considerando a experiência política grega, cujas decisões eram tomadas na pólis a partir da discussão e da persuasão, veremos como Arendt traçou uma definição de poder que se opõe a qualquer equivalência com a violência, tão presente na tradição do pensamento político ocidental. Analisaremos de que maneira o poder é compreendido como aquilo que passa a existir entre os homens apenas quando eles agem juntos e desaparece no momento em que eles se dispersam. Por esta perspectiva, o sentido eminentemente político do poder corresponde à condição humana da pluralidade, sendo vivenciado através da palavra e da ação entre cidadãos livres e ativos. Assim, são nos espaços de liberdade, ou seja, de expressão, discussão, contestação, consenso e dissenso que se manifesta o poder instituidor do mundo comum. E, neste sentido, é somente o poder que torna possível a novidade e a liberdade na justa medida em que inserem os cidadãos na esfera pública da aparência.

No segundo passo de nosso percurso investigativo, veremos que a autoridade, por sua vez, terá seu registro propriamente político na experiência romana. Arendt identifica na fundação de Roma, a emergência da autoridade como um fator político estabilizador da esfera pública que, aliado à tradição e à religião, constituiu os pilares fundamentais que conferiram durabilidade ao mundo comum romano e, posteriormente ao declínio do Império, ao mundo cristão, visto que a Igreja Católica assumiu a posição de legítima herdeira do legado romano. Veremos que a ambivalência da atitude platônica na qual o filósofo despreza a esfera política, mas, ao mesmo tempo, quer dominá-la, tendo em vista interferir nos assuntos públicos, manteve-se na distinção cristã entre a autoridade da Igreja e o poder temporal.

Contudo, examinaremos de que forma, no desenvolvimento da era moderna, os homens passaram a viver e a conviver em um mundo público comum progressivamente destituído de autoridade, de religião e de tradição. O declínio da autoridade seria a “fase final” de um processo de transformação histórica desencadeado pela era moderna que invadiu o domínio político, desafiando e arruinando todo espaço institucional estável. Trata-se, portanto, de perguntarmos sobre o que, num mundo já sem a força da autoridade política, nos moldes tradicionalmente concebidos, poderia desempenhar politicamente este papel de conservação do mundo. Num mundo secular, cuja decadência da tríade tradição-religião-autoridade é uma realidade, o que poderia conferir durabilidade às instituições políticas?

Por esta via, na terceira e última etapa da dissertação, analisaremos a maneira como Arendt aposta que, na modernidade, seria possível encontrar um novo fundamento para a instituição e a conservação do corpo político no próprio ato fundacional. Existe no pensamento arendtiano sobre a autoridade, a fundação e a Constituição, uma reflexão voltada não apenas para o caráter performático e agonístico da ação, mas também para a possibilidade



de uma normatividade para a ação. Veremos em que medida é possível encontrar na obra de Arendt uma compreensão da “fundação” encarnada na Constituição, cujo significado político exprime grande importância para a preservação dos espaços de poder e liberdade, uma vez que a autora empreende uma compreensão da Constituição como princípio limitador e protetor de um corpo político que, ao mesmo tempo, deve ser passível de constante renovação mediante participação ativa dos cidadãos.

No entanto, se Arendt encontrará na Grécia Antiga a mais genuína manifestação do poder político, cuja centralidade reside na instauração do novo, e em Roma perceberá a mais patente experiência da autoridade e toda a sua importância para a conservação do corpo político, este recurso aos fragmentos de um “pano de fundo histórico”, pode implicar em supostas tensões conceituais no interior da obra arendtiana, identificadas como contradições, incongruências e inconsistências conceituais por alguns de seus leitores críticos. Como indica Lafer:

Hannah Arendt era admirada por seu resgate teórico do papel da ação no espaço público, mas considerada por muitos como uma defensora nostálgica e anacrônica da *polis* grega e da herança clássica. Era percebida como pensadora idiossincrática que admirava a esperança do novo, inerente ao fenômeno revolucionário, e ao mesmo tempo advertia sobre os seus descaminhos; que salientava, de um lado, a relevância da autoridade como categoria política, e de outro sublinhava o significado da desobediência civil como forma válida de resistência à opressão e de recuperação da obrigação política (2003a, p. 13).

No mesmo sentido, na introdução à obra *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, Jerome Kohn afirma que Arendt

Foi saudada, a justo título, como uma liberal que queria mudanças e uma conservadora que desejava a estabilidade; foi criticada por sentir uma nostalgia irrealista pelo passado e por ser uma revolucionária utópica. Essas diversas caracterizações (e poderíamos acrescentar outras muito mais sutis) refletem os diferentes interesses de seus intérpretes, mas também indicam a genuína perplexidade que se apodera de qualquer leitor imparcial quando tenta formar um juízo de Arendt em termos das disciplinas acadêmicas tradicionais ou das categorias políticas convencionais (2008, p.8).

Um dos vários pares de opostos apontados é, precisamente, o poder e a autoridade. Tais conceitos podem ser entendidos como dimensões refratárias e de difícil convergência na obra da autora. É o que leva Avritzer a considerar que haveria

(...) um problema não resolvido na obra de Hannah Arendt que poderia ser anunciado nos seguintes termos: se o ideal da ação ateniense é baseado em uma igualdade intrínseca entre os indivíduos, o ideal da fundação romana seria baseado em um pertencimento ao Senado e um acesso seletivo ao passado. Sendo assim, igualdade e hierarquia estariam em tensão nos dois momentos fundamentais da obra arendtiana (2006, p.148).

Tais considerações, em resumo, exprimem, portanto, o confronto entre uma dimensão do pensamento arendtiano que acentua as características agonísticas da ação, no qual a glorificação da capacidade de engendrar discontinuidades e inaugurar o novo é patente, e uma outra dimensão dessa reflexão que evidencia a exigência política de estabilidade, manutenção, permanência, conservação ou continuidade do espaço público. Nessa medida, desconsiderando que as distinções arendtianas partem sempre da realidade fenomênica e examinam a historicidade das significações de conceitos políticos fundamentais, tais como poder e autoridade, tendo em vista a recuperação dos fragmentos de um passado não oficial, muitos intérpretes as concebem como meras construções ideais e normativas, como rígidas dicotomias entre dimensões estanques e inconciliáveis, que não podem ser compreendidas em seu caráter relacional. Entretanto, a distinção entre poder e autoridade só pode delimitar diferenças na medida em que demarca algum vínculo diferencial entre tais conceitos. Refletindo tanto a respeito do poder encarnado na ação e sua aptidão para ocasionar o novo quanto sobre a autoridade enquanto fator estabilizador do corpo político, a obra arendtiana não exprime contradição ou incongruência, mas revela o equilíbrio instável ou a tensão relacional presente entre a necessidade de conservação e a tarefa de renovação do corpo político. Isso ocorre porque o vir a ser descontínuo da novidade no mundo comum só se torna

possível em tensão com a continuidade do que já é. Para trazer o novo à teia de relações humanas pré-existentes é preciso um contexto mundano estável, conservado e garantido por um ordenamento constitucional e pelas instituições que o preservam.

Todavia, o presente estudo almeja demonstrar que a estabilidade do que “já é” não foi pensada por Arendt a partir do conservadorismo que “aceita o mundo como ele é, procurando somente preservar o *status quo*”, uma vez que tal atitude “não pode senão levar à destruição, visto que o mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo” (ARENDR, 2007, p. 242). A autoridade, portanto, não deve extinguir ou engessar o espaço da ação e do discurso no qual a liberdade pode vir a ser e o poder político instituidor do mundo comum pode se manifestar em seu caráter espontâneo, imprevisível e ilimitado. O espaço institucional e aqueles que devem zelar por sua durabilidade não podem estar fechados para a renovação, a apropriação, a revitalização e, enfim, para o assédio do novo que irrompe sobre o mundo a cada geração e a cada vez que o poder conjugado de ação se manifesta na participação ativa de cidadãos organizados.

Neste sentido, o percurso deste estudo culminará na análise do modo como Arendt se esforçou por mostrar que as determinações democráticas fundamentais da política só se efetivam plenamente quando, por um lado, a autoridade do espaço institucional e legal se torna capaz de conviver com o poder e, por outro lado, quando a capacidade do poder de criar relações e novas realidades se põe em tensão com o espaço institucional estável que confere ao mundo comum a sua necessária durabilidade enquanto morada não mortal de seres que nascem e morrem. Em outros termos, embora a ação, para Arendt, seja “como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo” (2005, p.194), o mundo é feito por mortais e serve de morada por

tempo limitado para os homens, devendo, portanto, conquistar uma conservação tal que o preserve do risco de se tornar tão mortal quanto os habitantes que nele mudam continuamente.

## 2. A DEFINIÇÃO TRADICIONAL DO PODER E SUA RECONSIDERAÇÃO CRÍTICA

Hannah Arendt concedeu, sem dúvida, uma relevante contribuição para a reflexão sobre o tema do poder, tão amplamente abordado, sob diferentes perspectivas, ao longo do século XX<sup>1</sup>. A autora dedicou grande parte dos seus escritos à questão e, de uma forma geral, suas análises guiaram-se pela abordagem do poder enquanto fenômeno, isto é, buscaram identificar nos eventos políticos, tal como eles se manifestam, aquilo que seria expressão do poder. Como esclarece André Duarte:

Para entender o pensamento político-filosófico de Arendt é fundamental reconhecer que as suas distinções políticas – entre poder e violência, entre autoridade e autoritarismo, entre liberdade positiva e negativa, entre público, privado e social, etc. – não são puros constructos normativos de pensamento, não são meros postulados ideais ou utópicos, nem, por outro lado, pretendem descrever empiricamente a dinâmica normal e convencional da vida política cotidiana. Antes, suas distinções estão enraizadas na análise conceitual de certos fenômenos políticos minoritários, e mesmo excepcionais, ao longo da história ocidental, os quais, entretanto, constituem instâncias privilegiadas da experiência política democrática, tais como a formação da pólis grega, a república romana, as revoluções da época moderna e as diversas instâncias de resistência coletiva contra o autoritarismo e a violência. (2004, p. 36).

O poder é estudado, portanto, em suas diversas acepções e modos assumidos, isto é, tal como ele aparece em diversos contextos histórico-conceituais, seja na pólis grega ou na *res publica* romana, seja nas revoluções da era moderna, seja nas conceitualizações filosóficas tradicionais, seja no cristianismo ou ao longo da modernidade. Em *Origens do totalitarismo*, obra que notabilizou a autora como pensadora política, já é possível perceber

---

<sup>1</sup> A questão do poder no cenário contemporâneo surgiu a partir dos anos 70 e 80 do século passado, por meio de estudos pós-marxistas como os de Marcuse, Foucault, Deleuze e Guattari, Lyotard, Baudrillard, entre outros, todos reivindicando uma modificação nas reflexões tradicionais sobre a política, em face dos insucessos, das amarguras e perplexidades derivadas do fracasso soviético, do enfraquecimento das rígidas fronteiras ideológicas e das experiências de dominação totalitária. Trata-se de refletir sobre as diferentes possibilidades de significação, configuração e mecanismos do “poder”, para além do tema do Estado como instância política privilegiada ou como macroestrutura uniforme que domina a sociedade. De modos inteiramente distintos, tais pensadores reivindicaram um deslocamento da perspectiva pela qual o poder sempre foi investigado, tendo em vista a superação da análise tradicional centrada no problema da relação mando-obediência, da sujeição ou dominação do homem pelo homem, da gênese e legitimidade do soberano e seu monopólio da força, dos aparelhos estatais e, enfim, da superestrutura jurídica e militar do Estado (Cf. CHÂTELET, 2000).

essa dimensão conferida ao fenômeno. A emergência dos regimes totalitários, cuja novidade radical não pode ser subsumida nas categorias da tradição, levou Arendt a reavaliar as concepções mais correntes e sedimentadas do poder. Dito de outro modo, é, pois, um fenômeno específico, qual seja, o evento totalitário, aquilo que teria, de forma mais patente, demonstrado a insuficiência das categorias políticas tradicionais para a compreensão crítica de um novo evento, para analisar com que dimensões da condição humana a esfera política está associada e, enfim, qual o significado do poder como fenômeno eminentemente político, relacionado com a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana.

E essa relevância da reconsideração crítica dos fenômenos e dos conceitos políticos em suas manifestações originais consubstancia outro traço peculiar, que marca as reflexões arendtianas sobre o poder: a contraposição de ideias. De um modo geral, o pensamento político arendtiano parte dos eventos políticos eles mesmos, mantendo um diálogo com a tradição, e, assim, se estabelece em um constante enfrentamento de ideias. O poder, portanto, não é tratado, na obra arendtiana, apenas em sua individualidade e especificidade, mas num diálogo com o seu oposto. E, é precisamente neste diálogo com aquilo que Arendt irá considerar o oposto do poder, a violência, que residirá uma ruptura radical do pensamento político arendtiano com o pensamento político tradicional.

Assim, na tentativa de melhor compreendermos a dimensão conferida ao poder no pensamento arendtiano, necessário se faz reconstruir e discutir os argumentos da autora. Com esse objetivo, subdividimos o presente capítulo em duas partes. Na primeira delas pretendemos traçar o percurso que levou Arendt a identificar, na tradição ocidental, a equivalência entre poder e violência, o que significa considerar as exposições arendtianas sobre a relação entre filosofia e política e seus reflexos no pensamento cristão e na

modernidade. Na segunda parte tentaremos apresentar as formulações arendtianas sobre o poder em suas incursões a respeito do tema da liberdade e da ação política.

## **2.1.Origens e desdobramentos da significação tradicional do poder**

O conflito entre o filósofo e a pólis é assumido por Arendt como uma importante chave de compreensão do sentido que o poder adquiriu na tradição ocidental. Em suas palavras: “A filosofia política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a política; sua tradição iniciou-se com o abandono da política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos” (ARENDR, 2007, p. 44). Sob a influência da relação conflituosa que se estabeleceu entre a filosofia e a política, a cultura ocidental passou a conceber o poder enquanto meio, violência e dominação, destituindo-o, assim, de sua dimensão plural, participativa, dialógica e pública, tão característica da experiência do poder político na Grécia e Roma antigas. Neste tópico, pretendemos investigar o modo como Arendt avalia o significado tradicional do poder – ainda predominante na cultura moderna e contemporânea – enquanto instância dependente de fundamentos outros para sua justificação, os quais seriam fornecidos pela própria filosofia, pela religião ou pela gestão burocrática da esfera socioeconômica. A exposição deste percurso arendtiano é importante para uma melhor compreensão do tópico seguinte, no qual pretendemos apresentar de que modo a autora, diante de um contexto em que o poder é visto como instrumento a serviço da dominação, oferece-nos outra perspectiva significativa sobre o tema, indiscutivelmente inspirada na antiguidade grega e profundamente associada ao sentido político da liberdade ou à liberdade como o sentido da ação política.

Para Arendt, a tradição metafísica e teológica foi conduzida por perguntas sobre a ordem das essências, sobre o que é o homem enquanto homem, o homem no singular, enquanto ente criado à imagem da solidão de Deus. Assim, desconsiderando que na política lidamos com os muitos e o mundo comum que surge entre eles, ignorando que a política surge *entre* os homens e, portanto, *fora* do homem, a tradição filosófica nunca encontrou um lugar próprio no qual a política pudesse concretizar-se. Como esclarece Arendt: “O interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito” (ARENDDT, 2007, p. 155-156). Desde seus primórdios, com Parmênides<sup>2</sup>, passando por Platão e chegando até Marx, a tradição buscou encontrar no “homem” um vínculo entre os homens que fosse forte o suficiente para substituir o espaço intermediário da política, de cujos encargos “o homem” reclama isenção para ser livre e para chegar a realizar a sua essência. Do ponto de vista do “homem” no singular, a esfera dos assuntos humanos será compreendida, quer como uma dominação do homem pelo homem, expressa na relação mando e obediência, quer como um fardo ou até mesmo como um mal necessário para a sustentação da vida humana. Dessa perspectiva, a esfera política foi tratada como aquilo que deve possibilitar ao homem algo mais elevado, seja esse algo a própria filosofia, como no caso de Platão, ou o fim da luta de classes, como em Marx. Assim, o pensamento político ocidental coloca a própria política numa condição de sujeição diante de bens maiores que subordinariam completamente a ação política a algum princípio exterior a ela mesma: seja, na antiguidade, a segurança do modo de

---

<sup>2</sup> No tópico *Qual é o significado da política?*, presente no ensaio *Introdução na política*, Arendt afirma que Parmênides foi o primeiro a acreditar que o caminho da verdade só estaria aberto ao indivíduo enquanto indivíduo e, desta forma, o livre conversar com os outros sobre alguma coisa não levaria à verdade, mas ao engano (Cf. ARENDT, 2009b, p. 186 – 187).



vida contemplativo, seja, na era medieval, a salvação da alma, seja, na modernidade, o desenvolvimento progressivo das forças produtivas da sociedade e a felicidade para o maior número possível de indivíduos. De qualquer forma, a esfera política foi concebida como tendo um fim mais elevado do que ela própria, ou seja, a atividade política não goza de um *status* próprio, sendo sempre refém daquilo a que serve, submetida à lógica instrumental que acaba degradando a dignidade, a imprevisibilidade e a espontaneidade própria da ação, transformando-a em emprego de meios para obtenção de fins pré-determinados, cuja confiabilidade é totalmente independente do mundo comum e da existência de outros homens.

Tal ponto de vista, obviamente, trouxe significativas consequências para a reflexão filosófica sobre a política, e uma delas, talvez a mais sintomática, reside no fato de que a tradição da filosofia política não consegue responder à pergunta sobre o que é o seu próprio objeto, sobre o que é a política. Nas palavras de Arendt: “A filosofia e a teologia, visto que se ocupam sempre *do* homem e que suas afirmações só estariam corretas se existissem um ou dois homens ou apenas homens idênticos, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: O que é política?” (ARENDR, 2009b, p.144).

A afirmação acima data de agosto de 1950 e pode ser localizada logo no primeiro tópico do ensaio *Introdução na política*, cujo título é precisamente *O que é política?*. No entanto, a preocupação de Hannah Arendt em compreender como, quando e por que a tradição da filosofia política relegou ao segundo plano aquilo que é o seu objeto permeará grande parte da sua obra. Nessa tentativa de compressão, várias são as referências a autores da tradição filosófica que refletiram sobre a política, mas um deles, para Arendt, é particularmente importante: Platão. O discípulo de Sócrates seria o responsável por ter dado início à tradição na qual os critérios da coisa política deixam de ser concebidos a partir da

própria esfera política, passando a ser forjados por fins situados fora dela. Como afirma Arendt: “a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a pólis” (ARENDR, 2007, p. 146-147). A posição da tradição iniciada por Platão se caracteriza pela seguinte interrogação: para que serve a política? Com Platão, paradoxalmente, a filosofia, já reconhecidamente hábil na apresentação de justificativas racionais distanciadas da esfera dos negócios humanos, torna-se, então, a instância primordial para a legitimação da ação política. É neste sentido que a reflexão de Platão sobre a política, para Arendt, “destina-se a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia” (ARENDR, 2002a, p. 110).

Segundo Arendt, a fundação da Academia por Platão, mais do que seu ideal do rei-filósofo, teve grande importância para aquilo que ainda hoje entendemos por política, pois inaugurou a separação entre liberdade e política, manifestadas na precípua tarefa acadêmica de assegurar um espaço institucionalmente garantido por e para uma minoria exercer a liberdade. Uma liberdade que não somente difere da liberdade política, mas que a ela se opõe justamente pela apatia com relação aos assuntos públicos. A aspiração da Academia de Platão em relação à esfera pública, na qual reside a maioria, era a de que a pólis deixasse em paz a minoria dos que vivem para a filosofia e a política fosse organizada de tal forma que se encontrasse um modo de neutralizar e substituir a ação e a persuasão. Assim, a liberdade deixa de ser vinculada à política e torna-se uma liberdade qualificada, uma liberdade acadêmica que, por imposição de sua natureza apolítica, efetua um afastamento da esfera pública instaurada e mantida pelos muitos, subordinando a política a um fim que lhe é extrínseco: a vida contemplativa. E, neste escopo, cumpre à política simplesmente afiançar o mínimo para a existência da liberdade acadêmica: a conservação da vida do filósofo. A

consequência disso é que a política passa a ser “rebaixada à tarefa de sustentáculo da vida no espaço público da pólis” (ARENDDT, 2009b, p. 191). A política já não teria nada a ver com a liberdade, pois sua função seria justamente nos liberar o máximo possível da provisão das necessidades práticas da vida para o desempenho de atividades não-políticas. A forte influência desse ponto de vista platônico é manifestada até hoje nas sociedades liberais de massa e mercado, nas quais a representação política deve liberar seus cidadãos para atividades outras que não impliquem necessariamente em ações políticas. Ainda se acredita que a verdadeira liberdade não reside *na* política, mas em poder se libertar *da* política, uma vez que toda ação política estaria a serviço das garantias que conferem ao indivíduo a liberdade para o exercício de atividades não-políticas (liberdade econômica, de consciência, religiosa etc.).

Platão, ante ao julgamento de Sócrates, deu início a esta indiferença em relação à política, baseada na ideia de que à política deve-se atribuir o de menor significância, que é a conservação da vida, aquilo que, na Grécia antiga, não possuía nenhuma grandeza ou dignidade própria, pois sequer era critério suficiente para diferenciar o homem das demais espécies. Para Platão, o julgamento e a condenação de Sócrates atestaram que a pólis não tolera a razão filosófica, pois a pólis só operaria na *doxa* e tudo que representasse uma ameaça à *doxa* fatalmente seria rechaçado. Assim ocorreu com Sócrates e assim ocorreria com todos os filósofos. “O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos”, diz Arendt (2002a, p. 92). A *doxa*, enquanto expressão da maneira como o mundo se revela para cada um e enquanto forma de participação de cada homem na realidade em que se vive, não consegue conviver com a verdade absoluta buscada pela filosofia, com a verdade tomada como um dado, uma

vez que a verdade filosófica requer a intuição muda e solitária da unidade transcendente do ser e a *doxa* exige a pluralidade e a diversidade que sustentam um mundo que só tem realidade enquanto é livremente discutido e testemunhado por muitos. A política era, portanto, incômoda aos filósofos, sendo necessário conferir a ela a menor dimensão possível, qual seja: a simples conservação da vida. No entanto, apesar da vida ser algo que o homem comunga com os demais seres e, deste modo, não o distingue como homem, ela mesma, a vida, é imprescindível para o exercício da filosofia e da liberdade acadêmica. Daí a necessidade de certa gerência da filosofia nos negócios políticos e do imperativo platônico do rei-filósofo, daquele que, por medo, faz uso do seu saber e administra a cidade, diz a lei e, assim, preserva a sua vida e a dos seus pares. No entanto, a dimensão extra-política é aquela efetivamente valorizada por Platão, justamente porque o permite prescindir da pluralidade humana e substituir a iniciativa de agir e falar pelo pensamento concebido como *contemplação* acessível apenas àqueles que vivem para a filosofia.

De acordo com Platão, é natural que os poucos que fizeram da contemplação um modo de vida nutram uma profunda *apolitia* e um cultivado distanciamento para protegerem-se das fragilidades, das suspeitas, das hostilidades e da “ímpiedosa vulnerabilidade” provenientes do “lado público do mundo” (ARENDDT, 2009a, p. 210). No diálogo filosófico, o discurso torna-se coercitivo e um caminho a ser trilhado para fora deste mundo comum e humano. Por isso, o filósofo “só de corpo, está presente na pólis, enquanto o pensamento (...) paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra, contemplando os astros (...) sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado” (PLATÃO, 2001, 174a, p. 83). A ascese da alma a um plano superior e exterior à esfera dos assuntos humanos, dispensa a iniciativa de agir e falar, uma vez que a alma age e fala somente com ela mesma, num diálogo sem som e solitário do qual todo engajamento com o mundo mediante atos e

palavras será sempre vaidade irrisória. Como diz Arendt: “É como se quisessem dizer que só haveria uma solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade de agir, uma vez que toda ação é fútil, ilimitada e de resultados incertos” (2009a, p. 208).

Segundo Arendt, a filosofia política de Platão nasce quando ele pretende afirmar que “essas ideias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas” (ARENDR, 2007, p. 149). Utilizando-se das ideias ou essências com finalidade política, Platão pretendeu introduzir parâmetros absolutos na esfera dos assuntos humanos. Na alegoria da caverna, o discípulo de Sócrates opera a condução da ideia de Bem ao posto mais elevado, o que permitiria reivindicar o governo para o filósofo, uma vez que é este o único capaz de contemplar a ideia do Bem. Conceber o bem ao invés do belo como a “ideia das ideias” (ARENDR, 2002a, p. 94) revela, para Arendt, o esforço do filósofo por “modificar a doutrina das ideias de modo a torná-la útil para uma teoria da política” (ARENDR, 2007, p. 153). Tal utilidade ou aplicabilidade da verdade filosófica salvaria o filósofo “do risco de se tornar um inútil”, “asseverando que as coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas” (ARENDR, 2009b, p.51). Se a filosofia é a preocupação com a força coercitiva da verdade, que prescinde da pluralidade humana, Platão buscou evidenciar que isso tornaria a filosofia aplicável à pólis, uma vez que o filósofo estaria mais preparado para exercer o poder e restabelecer a ordem. Desde então, a política tornou-se “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (ARENDR, 2002a, p. 114). Assim, os cidadãos já possuiriam, antes mesmo de começarem a

agir e falar, uma dimensão prévia de normas e parâmetros de comportamento a obedecer, de tal modo que isso retiraria da ação e da fala qualquer valor intrínseco.

O grande impasse dessa “tirania da razão” reside no fato de que somente uma minoria se sujeita a ela, de maneira que à maioria, ao povo – multiplicidade de que se constitui o organismo político – serão necessárias novas formas ou novos princípios legítimos de que excluam a violência, em virtude de seu caráter sempre destrutivo e em função da violência ser um fenômeno pré-político, característico da esfera doméstica, onde a força e a violência são justificadas por serem os únicos meios de vencer a necessidade (subjugando os escravos, por exemplo). Por isso Arendt recorda dos extensos contos presentes nos diálogos platônicos que narram uma vida futura com recompensas e punições para amedrontar a multidão e reivindicar sem violência a obediência daqueles que não se sujeitam ao poder coercitivo da razão. Neste sentido são sempre recorrentes exemplos retirados de modelos da esfera privada da existência, tais como o senhor e o escravo, o pastor e as ovelhas, o médico e o paciente, o timoneiro em seu barco etc.

Tais exemplos platônicos tomados de empréstimo da vida privada exprimem, no entanto, uma concepção do poder político na qual a ação não passa de um cumprimento de ordens destituído da capacidade de iniciar algo de novo de modo espontâneo e imprevisível, uma vez que se pressupõe aqui que a condição de possibilidade da coexistência dos homens é a existência de governantes e governados, ou seja, de que a vida política se baseia na existência daqueles que têm o direito de comandar e os demais que são forçados a obedecer. Trata-se, deste modo, de uma “fuga da ação para o governo” (ARENDR, 2009a, p. 234), resultante do desejo presente de um modo geral na filosofia política tradicional, qual seja: escapar da fragilidade dos negócios humanos encontrando um substituto para a ação. E, na filosofia política de Platão, as ideias desempenham este papel. Estão liberados de agir aqueles

que contemplam as ideias e estão dispensados do pensamento os que agem, tal como os escravos cumprem o que ordena o senhor sem que este tenha que lhe apresentar razões ou argumentos, pois assim se inseririam no domínio igualitário da persuasão. Em Platão, portanto, o espaço da academia é apresentado como um substituto para a *ágora*, espaço central para o exercício da liberdade na pólis. As leis passariam a traduzir ideias acessíveis apenas aos filósofos. É assim que a coisa política se torna apenas um meio para um objetivo mais elevado e completamente extrínseco à esfera pública da ação e do discurso.

Segundo Arendt, as consequências dessa necessidade de justificação da política a partir de objetivos situados fora da coisa pública seriam perceptíveis até os dias atuais, tanto nas respostas teóricas para a pergunta sobre o que é a política quanto, e, sobretudo, no auto-entendimento da política pelos políticos e pela maioria dos cidadãos modernos. A razão desta influência no mundo moderno deve-se não somente ao trabalho de Platão, continuado, de alguma maneira, por Aristóteles, mas também à apropriação destas noções pelo cristianismo e pelo próprio Estado secularizado, a tal ponto que o grau de liberdade de um corpo político passa a ser medido pela sua tolerância à liberdade religiosa ou pela simples ausência de interferência do Estado nas relações comerciais e privadas. O não-político torna-se o critério para se precisar a dimensão do político em um Estado, atribuindo à política a tarefa de liberar os homens para atividades realizadas fora do âmbito político.

No cristianismo, o caráter não político conferido à liberdade é reforçado. Os cristãos não objetivavam produzir um espaço da minoria junto ao espaço da maioria, tal como os filósofos pretendiam com a fundação da Academia, mas intencionavam, inicialmente, a radical alienação de todos os seguidores de Jesus do espaço público, justamente em razão da publicidade deste espaço e da sua incompatibilidade com as virtudes cristãs. O ideal de bondade cristã, por exemplo, exigiria que a ação fosse realizada em segredo, sob pena de

tornar-se hipocrisia, compreensão diametralmente oposta à aparição requerida pela esfera pública. A liberdade é entendida como livre-arbítrio, como um fenômeno do pensamento através do qual o homem podia se afastar do mundo. A liberdade cristã advinda precisamente do relacionamento com o próprio eu, constituindo-se no momento em que o homem expressaria sua capacidade de liberar-se dos desejos mundanos. Como resume Arendt:

Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habitado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu – seja na forma de um diálogo interior, que desde Sócrates denominamos de pensamento, seja em um conflito dentro de mim mesmo, no antagonismo interior entre o que queria fazer e o que faço, cuja cruel dialética desvelou, primeiro Paulo e depois Agostinho, os equívocos e a impotência do coração humano (ARENDDT, 2007, p. 204).

A tradição cristã consolidou a reflexão sobre a liberdade a partir do âmbito da *interioridade* de um eu executante e um eu que quer, ou seja, a partir de um espaço interno da vontade e do arbítrio no qual os homens poderiam se refugiar do mundo comum. A liberdade foi, assim, deslocada do seu espaço mundano de realização, a partir do qual ela pode ser vivenciada na ação e na fala e concebida como uma qualidade da vontade e do arbítrio. “A sede do poder é para nós a faculdade da vontade na forma como ela é vivenciada e conhecida pelo homem em seu relacionamento consigo mesmo” (ARENDDT, 2007, p. 207). Esse equacionamento da liberdade com a capacidade da vontade destituiu o poder e a liberdade da significação pública e mundana, uma vez que eles se desvincularam da exterioridade na qual o mundo pode ser compartilhado em igualdade por seres plurais, resguardando o eu no abrigo da interioridade em que a liberdade é exercida na mais completa solidão, cujo livre arbítrio, por sua vez, faz-nos equacionar poder com opressão, com autogoverno e, assim, governo sobre os outros.



Segundo Arendt (2009b, p.197-198), no decorrer histórico, possivelmente em função da necessidade propiciada pela queda do Império Romano, o caráter radicalmente antipolítico do cristianismo dá lugar a uma espécie de política cristã, concebida sob a influência de Agostinho, no qual o lugar de reunião dos homens continua a ser um espaço de não aparição, um espaço que é público, mas não é político, onde a maioria fica preservada da preocupação com os negócios do governo, cumprindo a uma minoria assumir, por amor ao próximo, o fardo da coisa pública. Se em Platão era o medo aquilo que conduziria determinadas pessoas ao exercício do poder, em Agostinho este ônus seria justificado pelo amor cristão. E esta construção agostiniana possibilitou a existência de um espaço eclesiástico-público sem que isso representasse uma contradição aos preceitos cristãos. As apropriações agostinianas foram tão bem manejadas pela Igreja Católica que, até o fim da Idade Média, a Igreja conseguia oferecer aos seus fiéis um substituto para o espaço público sem, contudo, imiscuí-los nos assuntos políticos e, ao mesmo tempo, enquanto instituição, influir decisivamente na direção desses mesmos assuntos.

O desvio filosófico da ação para a força de vontade e a redução da liberdade à dimensão do livre-arbítrio, operada pelo cristianismo, tiveram na Teoria da Vontade, cujo maior representante foi Rousseau, uma consequência política ainda mais perniciosa que o distanciamento dos homens em relação aos negócios públicos: a identificação da liberdade com a soberania. A doutrina cristã do livre-arbítrio ensinou aos filósofos que o “eu quero” é sempre acompanhado de um “eu não quero” e somente um desses elementos deve prevalecer, uma vez que a vontade precisa ser una. E, neste embate, que se opera no interior do eu, a opressão é acentuada. A vontade expressa, assim, já no cristianismo, a dominação, o governo do outro. Uma vez que a vontade se define como uma faculdade “cuja atividade primordial consiste em impor e mandar” (ARENDR, 2007, p.190), toda ação deveria, então, ser

precedida de uma ordem volitiva para levar a cabo sua decisão. O livre arbítrio e a ligação entre liberdade e vontade fizeram nascer a equação entre poder e opressão ou o governo sobre os outros, identificando soberania com liberdade, conceitos completamente incompatíveis, pois antes de serem considerados uma qualidade interior e apolítica da vontade o poder e a liberdade foram vividos na esfera política como uma realidade mundanamente tangível, instaurada e mantida a partir do encontro entre iguais que necessitam de outros aos quais possa aparecer por meio de palavras e ações. A tradição considerou que somente com a identificação da liberdade com a soberania estaria salvaguardada a integridade e a liberdade humana. Mas Arendt ressalta que a tradicional sinonímia estabelecida entre soberania e liberdade destrói inteiramente a pluralidade humana, já que efetua uma falaciosa equivalência entre liberdade e autossuficiência e autodomínio. Para dizer com Arendt: “Nenhum homem pode ser o soberano, porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como suspeita a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros” (ARENDR, 2009a, p. 246). Portanto, transposta diretamente para o âmbito político, com as Teorias da Vontade, a faculdade volitiva se traduz em soberania, que, por sua vez, implica em verticalidade, concentração de poder e unidade, anulando, deste modo, o respeito à pluralidade. Nas palavras de Arendt: “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.” (ARENDR, 2011a, p.113).

Com o surgimento do mundo moderno o papel da coisa pública altera-se: o religioso deixa de ser a função precípua, cedendo lugar às necessidades da vida. A perda da sanção religiosa sobre a esfera pública, com a moderna separação entre Igreja e Estado, não promoveu, todavia, uma elevação da esfera do político à dignidade do período clássico. O

norteamento da política a partir dos preceitos sociais e biológicos não implicou necessariamente numa mudança da relação entre governantes e governados, simplesmente porque liberdade e política continuaram dissociadas. Para dizer com Hannah Arendt: “Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna”. (ARENDR, 2007, p. 202). A finalidade do governo, para a mentalidade moderna, seja na democracia igualitária do século XIX, seja no despotismo esclarecido, em cujo espaço de ação recai a coisa pública, é proteger a vida e a propriedade, garantir a livre produtividade e a segurança do indivíduo.

Nas análises de *A condição humana*, Arendt demonstra de que modo, ao longo da era moderna, ocorreu um indiferenciação entre a esfera política e a esfera privada, misturadas e confundidas na nova esfera do social. A ascensão do conceito de sociedade na era moderna é o resultado de certo hibridismo entre as esferas privada e pública. Esse conceito nasce da resolução e do empenho dos homens em se desfazerem de uma vez por todas do constrangimento que a dimensão da necessidade e a reprodução biológica impõe a todos. A sociedade moderna se tornou uma família com dimensões de nação. As atividades caseiras e da economia doméstica, que estavam voltadas para a sobrevivência e para a manutenção da espécie, foram absorvidas pela esfera social. A moderna ascensão da esfera do social, com o surgimento dos estados nacionais, promoveu a elevação da administração doméstica que diluiu e obscureceu a distinção grega entre o público e o privado.

A esfera do social transformou toda relação política entre os homens em “dependência mútua em prol da subsistência” (ARENDR, 2009a, p. 56), admitindo na esfera pública as atividades ligadas com a sobrevivência biológica da espécie ou da “humanidade socializada”. O

incremento e a proteção do lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo se tornou a finalidade última e o valor inquestionável da política na modernidade. A socialização integral das atividades conexas de trabalhar e consumir fez surgir a sociedade como o sujeito coletivo do processo vital da espécie humana. Com o surgimento da “humanidade socializada” na modernidade, foi a vida da espécie que se afirmou. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade, destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. Progressivamente, a era moderna foi transformando a sociedade no sujeito coletivo desse processo vital de produção e reprodução da vida. “Com o advento das sociedades de massas, a esfera do social atingiu, depois de séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade” (ARENDDT, 2009a, p. 50). Reduzida à função de suporte do ciclo vital da produção e do consumo, a esfera pública deixa de se constituir pelo envolvimento dos cidadãos mediante atos e palavras, pois a esfera do social substitui a ação pelo comportamento repetitivo e pela informação coordenada para as necessidades econômicas e sua tendência privatizante. A consequência mais relevante de todos esses eventos foi a consolidação cada vez maior da identificação do poder com a violência, expressa na progressiva despolitização tecnocrática, a profunda apatia política decorrente do processo de isolamento e massificação dos cidadãos, além do intenso aumento do emprego da violência para resolução de conflitos por parte do Estado. A moderna promoção do social obscureceu a esfera pública como espaço da liberdade, transformou a política em gestão das carências e necessidades sociais da população e, com o fortalecimento do comportamento repetitivo e previsível dos indivíduos, provocou o enfraquecimento da ação livre e espontânea. Para dizer com Aguiar:

Por via da funcionalização e do consumo, foram aumentadas a previsão, a padronização e o controle sobre a capacidade humana de agir e transformar. (...) Social é então, para Arendt, a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam supérfluos. Essa é a razão da animosidade de Arendt para com a categoria do social. Isso significa o fim da liberdade para agir, começar algo novo, fundar comunidades, e o cerceamento da dimensão espiritual, da capacidade de descondicionamento inerente ao exercício da faculdade de pensar (2004a, p.11).

Nesse sentido, o que efetivamente importa em um Estado não é o grau de expressão do poder político que o institui e que reside na aptidão humana de agir em conjunto, mas sua eficiência na manutenção da vida e da propriedade, no qual a participação dos cidadãos no governo é relevante apenas para o controle do exercício da atividade estatal de proteção e incremento da esfera socioeconômica. O ingresso na esfera política é, assim, limitado ao mero processo biológico, vinculando-se às necessidades do mero viver. A conversão do privado em uma função precípua do Estado implica justamente na perda do significado da política como ação livre e autônoma frente às determinações do âmbito da necessidade. Neste sentido, a ascensão do social, na era moderna, revela “o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade” (ARENDR, 2009a, p. 81).

Se, desde Platão, a liberdade deixou de ser definitivamente o critério para se determinar as fronteiras do político, é na era moderna que a separação entre liberdade e política assume sua expressão mais radical. Como vimos, na modernidade, a competência primeira da política, e o que ainda garante a ela um espaço no mundo, passa a ser substancialmente o governo e o provimento das necessidades da vida orgânica. A era moderna transformou a política em técnicas de incremento da vida biológica e promoção da felicidade do maior número. Esse acoplamento econômico-vitalista entre vida e política,

aliado à concepção de que ao Estado cabe garantir uma espécie de liberdade que se dê fora de seu espaço, abriga uma contradição interna que arruína a própria coisa política, se a compreendermos como algo que não só tem sua origem na pólis, mas a ela permanece vinculada. A pólis, para os gregos, representava justamente a negação da vida biológica enquanto valor absoluto, exigindo dos seus cidadãos a disposição para o sacrifício da vida em prol da existência da própria pólis. A vida política não era, de modo algum, um modo de satisfazer apenas as carências vitais da espécie ou as necessidades naturais que nos constroem em seu mero viver. Dessa forma, conferir a obrigação exclusiva de administração da vida àquilo que se pretende chamar de âmbito político, tal como fez a modernidade, destrói, de forma mais radical, o que ainda poderia haver de genuinamente político na esfera dos negócios humanos. O processo natural da vida, homogêneo, circular, automático, sem sentido, sem finalidade e outrora restrito à esfera privada da existência humana, foi promovido pela era moderna à preocupação pública, envolvendo os homens somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais, tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade. Nessa esfera da necessidade, os homens se relacionam ainda uns aos outros, mas perdem contato com o caráter compartilhado do mundo na esfera da livre expressão e da ação espontânea. E quando os homens se tornam absolutamente supérfluos e desprovidos de um mundo comum, passa a ser dispensável a opinião e qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade. Como esclarece Arendt: “A provisão das necessidades práticas da vida e a defesa não ocupavam o centro da vida política da pólis, mas eram políticas somente no sentido verdadeiro da palavra, isto é, na medida em que as decisões concernentes não eram decretadas de cima, mas decididas pela discussão e persuasão” (ARENDR, 2009b, p. 192). Quando a esfera do social e as atividades relacionadas

com a satisfação das carências vitais passam a ocupar a esfera pública e a possuir importância pública, a instituição coletiva e espontânea do novo no mundo por cidadãos livres e ativos é substituída pela reação comportamental e coordenada a um ambiente dado e imposto ao metabolismo do corpo humano pelo inflexível e repetitivo movimento circular do processo biológico. E enquanto o processo vital da sociedade for a única preocupação pública que sobreviveu entre os homens, não poderá existir um mundo verdadeiramente público ou compartilhado por uma pluralidade de seres singulares que agem e falam, mas apenas atividades privadas exibidas em público ou tarefas necessárias à reprodução do próprio corpo social.

Assim, a marca operada pela modernidade em nossa compreensão do que seja a política não se restringe à vinculação da manutenção da vida ao âmbito político, estendendo-se, pois, a uma dimensão talvez mais perigosa na qual a vida passa a ser o critério do agir dentro do espaço público. Portanto, a questão é elasticada: o biológico não somente deve ser assegurado pelo político como determina o agir no político.

E neste contexto, uma tese que pode ser remontada a Platão e que também perpassou o cristianismo ganha fôlego: a identificação entre poder e violência. Essa identificação é trabalhada pela autora em diversos escritos, todavia se apresenta mais sistematizada em seu ensaio *Sobre a violência*, de 1969. Arendt tece neste texto severas críticas aos movimentos da “nova esquerda”, ocorridos no final dos anos 1960. Em sua interpretação, esses movimentos, sob pretexto de lutar contra um mundo ameaçado pela destruição nuclear e dominado pelas burocráticas administrações estatais, optaram pela glorificação irresponsável da violência, acreditando, erroneamente, ser ela a essência de todo poder. Arendt, então, seguirá o ensaio buscando identificar as origens teóricas desse equívoco. Para ela, a tradição amplamente hegemônica no pensamento político ocidental, aquela que entende o poder como uma relação

de mando e obediência, operaria, primeiramente, definindo como tema central dos estudos políticos a relação de mando e obediência e, por conseguinte, derivando a violência como sinonímia do poder. Introduzir a questão do poder orientando-se pela pergunta “quem manda em quem?” já induziria o investigador à equivalência entre poder e obediência e, da esquerda à direita, muitos foram aqueles que se deixaram levar por este caminho. Neste sentido, Arendt nos concede o seguinte panorama:

Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência’, disse C. Wright Mills, fazendo eco, por assim dizer, à definição de Max Weber, do Estado como o ‘domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima’. (...) Lembramo-nos imediatamente do que Sartre disse sobre a violência quando lemos em Jouvenel que ‘um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumento de sua vontade’, o que lhe dá ‘incomparável prazer’. ‘Poder’, disse Voltaire, ‘consiste em fazer os homens agirem como eu quiser’; está presente sempre que eu tenha a chance de ‘afirmar minha própria vontade contra a resistência dos outros’, disse Max Weber, lembrando-nos da definição de Clausewitz de guerra como ‘um ato de violência para compelir o oponente para proceder como desejamos’. Esta palavra, nos diz Strausz-Hupé, exprime ‘o poder do homem sobre o homem’. Voltando a Jouvenel: ‘mandar e ser obedecido – sem isto não há poder – e com isto não é necessário qualquer outro atributo para que haja... A coisa essencial sem a qual não há poder: ordens (ARENDR, 1999, p.116-117).

De acordo com Arendt, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, paira a comunhão sobre aquilo que seria a natureza do poder: a violência. Mas, tal comunhão, em verdade, remontaria à filosofia grega, cujos termos empregados para se definir as formas de governo já expressariam a ideia do poder como domínio do homem sobre o homem. Ademais, este vocabulário teria sido confirmado e fortalecido pela tradição hebraico-cristã e sua concepção imperativa de lei, em que a essência da norma era identificada com uma simples relação entre ordens e obediência, reduzindo, desse modo, a liberdade ao livre-arbítrio.

A identificação entre poder e violência acompanhou a ascensão do Estado-nação soberano europeu e foi reforçada, na modernidade, por concepções científicas e filosóficas que emergiram nesse contexto.



Além da transposição das Teorias da Vontade para o campo político, solapando o que é condição do político: a pluralidade, temos ainda na modernidade a perda radical do senso comum, a perda daquilo que funcionaria como medida, constituindo o mundo comum e possibilitando aos homens o compartilhamento de uma esfera pública na qual cada um conquista sua diferença irreduzível somente na presença de seus iguais. Em uma carta para Mary McCarthy, datada de 20 de agosto de 1954, Arendt reflete sobre essa perda<sup>3</sup>. Para a autora, a perda do senso comum, onde se enraizaria a modernidade, teria sido causada pela desconfiança em relação aos sentidos, presente na tradição filosófica. Mas Arendt atribui essa desconfiança às grandes descobertas das ciências naturais “que demonstram que os sentidos humanos não revelam o mundo tal como é, mas, ao contrário, só induzem os homens ao erro” (ARENDR, 1995, p.51). A racionalidade científica formula hipóteses para organizar experimentos e, em seguida, emprega esses experimentos para verificar suas hipóteses, construindo um conjunto de operações causais e processamentos repetíveis em condições artificiais controladas, minando toda a confiança do homem no senso comum e em qualquer verdade *dada*. A separação entre a forma como a objetividade afeta os instrumentos experimentais de medição e a forma como a aparição imediata do mundo afeta os nossos sentidos e o senso comum acabou desferindo um duro golpe na antiga confiança do homem na realidade do mundo comum ao seu redor, assim como nas capacidades humanas de apreendê-la e compartilhá-la. Como diz Arendt: “Se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve

---

<sup>3</sup> O senso comum é o “sexto sentido” que agrupa e integra o aparato sensorial de cada homem a uma realidade compartilhada. Trata-se do pano de fundo sobre o qual todos os sentidos se coordenam e são ajustados ao mundo comum. É o compartilhamento do mundo com os outros através do senso comum que remedia a incomunicabilidade dos sentidos. É a “inter-subjetividade do mundo” (ARENDR, 2000, p. 40) que proporciona aos homens a sensação de realidade. Embora percebam o mundo de perspectivas distintas passíveis de erros e ilusões, os homens podem, pelo senso comum, estar de acordo acerca da identidade do que aparece.

ser posto em dúvida” (ARENDDT, 2009a, p. 287). Para Arendt, Descartes foi o primeiro grande filósofo a experimentar toda a radicalidade dessa dúvida, encontrando razões para duvidar de tudo o que depende dos sentidos e do senso comum. Arendt considera que a crença da filosofia moderna inaugurada pelo gesto cartesiano foi a de que “se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem” (ARENDDT, 2009a, p. 291-292), ou seja, trata-se de levar o “ponto arquimediano” para dentro da mente. Essa solução fez nascer a convicção de que não poderia haver conhecimento seguro a respeito de qualquer realidade não produzida pelo homem, pois a objetividade da natureza resulta da atividade humana e nunca do senso comum ou da passividade inerente à quietude da contemplação inativa. A mente, portanto, só poderia conhecer o que ela própria produz e conserva em seu âmbito para além de toda mediação de um mundo comum. O próprio senso comum, que outrora ajustava os sentidos à realidade comum, transformou-se na era moderna em “uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” (ARENDDT, 2009a, p. 296). Na era moderna, não é o mundo fenomênico ou a realidade tal como nos é dada pelos sentidos que os homens compartilham, mas sim a estrutura universal da mente. Suspendendo a automanifestação da realidade do mundo comum, o “jogo da mente com ela mesma” concebe como “senso comum” a capacidade do sujeito pensante sentir apenas a ele próprio. Esse projeto subjetivista, que prescinde do mundo, da experiência e do senso comum, fez do pensamento uma capacidade de “prever consequências”, buscando a fundamentação do conhecimento humano no autoexame da mente por ela mesma. Os sentidos humanos, portanto, não gozam mais de credibilidade para fornecerem um “sentido constitutivo do mundo comum”, e, dessa forma, o senso comum passa a ser identificado como uma mera faculdade lógica, que se sustenta em fatos como a capacidade de todos dizermos que “dois mais dois são quatro”. O senso comum é perdido quando reduzido ao vazio substantivo do raciocínio lógico. Como

faculdade lógica, o senso comum tão somente iguala os homens, e, como se não bastasse, iguala-os a nada, pois, afinal, para aceitarmos a proposição “dois mais dois são quatro” podemos contar apenas com o “jogo da mente com ela mesma” e sua capacidade de “prever consequências”, prescindindo, assim, dos muitos e do mundo comum que surge entre eles mediante ação e discurso. Na modernidade, portanto, os homens tornam-se iguais a “alguém que é ninguém”, o que permitirá uma identificação ainda maior do político com a violência, afinal, quando se lida com “ninguéns”, não é possível sequer questionar esta equivalência.

Com a supressão da contemplação da ordem do conhecimento, os filósofos modernos inauguraram um interesse sem precedentes pelo próprio homem como condição primeira de todo saber, independente dos objetos aos quais ele se aplique. Suspendendo a adesão imediata à experiência, eles substituíram o mundo das aparências por um invulnerável jogo da mente consigo mesma. Baseado na autonomia da consciência, o homem como consciência de si reflexiva edifica as ciências, as artes, a moral, a sociedade, a política e, mais tarde, a história. Hegel, segundo Arendt: “trouxe para dentro da consciência, o mundo todo, como se este fosse essencialmente um simples fenômeno do espírito” (ARENDR, 2000, p.119). Com base nessa suposta autonomia da mente, o sujeito moderno se tornou uma *consciência de si reflexiva* a partir da qual se erigiu as ciências, as artes, a moral, a sociedade, a política e, mais tarde, a história.

Para Arendt, é justamente por sujeitar o senso comum, a natureza e a história ao “jogo da mente com ela mesma” e aos padrões filosóficos centrados no sujeito livre e absoluto, que Hegel acabou identificando a própria esfera política e o mundo comum com a base sobre a qual se deveria realizar a razão subjetiva. A moderna filosofia da história, cujos maiores expoentes foram Hegel e Marx, insistiram na ideia de causalidade, e, assim, acreditaram que os acontecimentos históricos podem ser explicados a partir de um encadeamento causal, no

qual a novidade deixa de ser marca da ação conjunta de homens livres e ativos. Como Arendt ressalta, em *Sobre a revolução*, o nascimento do moderno conceito de história na filosofia de Hegel operou um distanciamento ainda maior entre o poder e a liberdade, reforçando a identificação daquele com a violência. Segundo a autora, Hegel aplicou aos assuntos humanos o modelo do absoluto utilizado pelos filósofos. Dessa forma, a compreensão filosófica de Hegel, embora dizendo respeito à ação e ao domínio dos assuntos humanos, foi teórica e contemplativa e por isso, “quando o pensamento se dirigiu para trás, tudo o que tinha sido político – atos, palavras e acontecimentos – tornou-se histórico. Dessa perspectiva resulta que o novo mundo anunciado pelas revoluções do século XVIII acabou não recebendo, como Tocqueville ainda reivindicava, uma ‘nova ciência da política’, mas uma filosofia da história” (ARENDR, 2009a, p.61).

Processamentos invisíveis passaram a engolfar todos os feitos e palavras tangíveis, degradando-os a funções de processos globais. As filosofias da história passaram a considerar as ações e os eventos humanos inseridos em um processo abrangente ou envolvidos em um movimento contínuo e totalizante. Assim, o advento da moderna filosofia da história promoveu no homem moderno a convicção de que ele fazia parte integrante do processo contínuo da natureza ou da história.

Já, desde Platão, os negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*) resultantes da ação (*praxis*) foram vistos como indignos de serem tratados com muita seriedade. As ações dos homens parecem-lhe movimentos de títeres acionados por mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem se assemelharia a um brinquedo de um deus responsável pela história. Segundo Arendt, Platão foi o precursor da divina providência, da “mão invisível”, da “Natureza”, do “espírito do mundo”, da “luta de classes” e outras tantas maneiras pelas quais cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora a história

deva a sua existência aos homens, obviamente não é “feita” por eles. Eis o que denota a natureza política da história, ou seja, o fato de que é uma história de atos e feitos e não de tendências e forças ou ideias. Por isso Arendt diz que “as filosofias da história são filosofias políticas disfarçadas” (ARENDR, 2009a, p. 198).

Marx, por sua vez, reduzindo todas as atividades humanas à necessidade do trabalho, chegou “à noção de *fazer* história a partir de uma espécie de modelo de regras dialéticas – à custa da ação e da liberdade” (KOHN, 2009, p.18). A necessidade tornou-se a categoria principal do pensamento político, dando corpo ao paradoxo de que a liberdade é fruto da necessidade e, por isso, liga-se à história e não à ação humana. Aliada às ideias de “força da história” e de “necessidade histórica”, tem-se, nas filosofias da história, a compreensão da sucessão histórica como progresso, o que significa pensá-la como um processo cronologicamente contínuo e cujo avanço é inevitável, sendo, então, os acontecimentos da violência tomados como eventos de efetiva importância para fazer girar as engrenagens da história. Em um estado de profunda alienação do mundo e do senso comum, é fácil concluir que o elemento comum a todos os homens não é o mundo, mas um processo que engloba a todos em um mesmo movimento irresistível e independente da esfera da ação e do discurso. Neste sentido, acentua Arendt, Marx chega a considerar a violência a “parteira da história e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana” (ARENDR, 2007, p.51). Ao passo que na pólis, toda intervenção violenta não tem um valor em si mesma, pois a violência era um fenômeno pré-político, imerso na esfera doméstica na qual se busca os meios de liberação das carências da vida. Na pólis, como diz Arendt: “a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo” (ARENDR, 2009a, p. 40).

Como se não bastassem as múltiplas consequências trazidas para a compreensão do poder pela moderna perda do senso comum, pela ideia de soberania e pela filosofia da história, a modernidade também foi marcada por concepções científicas e filosóficas que atribuíram ao homem um instinto de dominação congênito, uma agressividade inata e, paradoxalmente, desejos de submissão. A partir dessas concepções, a identificação do poder com a violência ganha uma justificação biológica, avigorando a ideia do poder como algo expansionista por natureza. A correlação do poder com a violência, passando por termos biológicos, identifica na ação coletiva violenta um pré-requisito natural para a vida coletiva da humanidade, tal como a luta pela sobrevivência e a ocorrência da morte violenta são pré-requisitos para a continuidade da vida no reino animal. Este pensamento<sup>4</sup> não só contribuiu para o aprofundamento de uma compreensão do poder cada vez mais desvinculada do seu sentido eminentemente político, como também, na mesma proporção, reforçou a identificação entre poder e violência, dessa vez sob o amálgama organicista, no qual ideologias racistas encontraram solo fecundo.

O totalitarismo seria a expressão maior desta conexão entre poder e violência apoiada pela ideia de processo. Nos regimes totalitários, de esquerda e de direita, tem-se a aplicação direta das leis da natureza ou da história à espécie humana, sustentada pelo conceito de processo, no qual se considera qualquer coisa como uma fase ou momento de evolução

---

<sup>4</sup> A partir da segunda metade do século XIX, as nações europeias disseminaram pelo mundo o impulso industrial imperialista, praticando genocídios e esquarteramentos político-territoriais, cujas catastróficas implicações são perceptíveis até hoje. O imperialismo, visando a conquista planetária de territórios e em busca da expansão dos mercados, promoveu a decadência do Estado-nação e consolidou o racismo como justificativa biológica para o domínio dos povos na África, América, Ásia e Oceania. E com a crescente implosão das bases da organização social e política da Europa a partir da primeira grande guerra adveio a explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, gerando o completo descontrole da inflação, desemprego de proporções gigantescas e um grande deslocamento de milhares de indivíduos sem terra e cidadania, inteiramente supérfluos e desenraizados. Forçadas a viver fora do mundo comum e humano, as massas estavam devidamente preparadas para serem mergulhadas pelo totalitarismo no movimento inflexível da *História* ou da *Natureza*, superpondo à organização jurídica existente uma lei superior ou a superioridade de uma *raça* sobre as demais ou de uma *classe* sobre as outras, anulando a pluralidade humana.

ulterior de um movimento sem fim. Assim, o terror, essência dos regimes totalitários, decorre, em muito, da aplicação da lei do movimento de uma força sobre-humana, seja ela a natureza ou a história, onde não há sentido falar em culpabilidade ou inocência, buscando, deste modo, eliminar radicalmente a espontaneidade da ação e a imprevisibilidade de toda iniciativa, enfim, tudo aquilo que poderia distinguir um homem de outro. É assim que o temor promovido pela fusão totalitária entre poder e violência é inteiramente distinto do medo na tirania, pois nele se perde até mesmo o caráter inspirador para toda e qualquer iniciativa, uma vez que ele nutre nos homens a crença de que nada pode evitar o perigo que se teme. E assim ocorre com as relações de simpatia ou adesão ao regime totalitário, uma vez que até o recrutamento dos carrascos obedecia a regras supostamente objetivas que dispensavam toda convicção pessoal como motivo para a ação. “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (ARENDDT, 2004, p. 520).

Marcado pelas experiências totalitárias de esquerda e direita e, posteriormente, pela corrida armamentista de um mundo bipolarizado, o século XX se tornou, tal como Lenine previu, “um século de guerras e revoluções” e expressou a tal ponto a associação entre poder e violência que a busca pelo desenvolvimento técnico dos implementos da violência significava a medida do poder de uma nação. No entanto, na guerra fria, paradoxalmente, os aparatos tecnológicos já não tinham um objetivo político correspondente à sua capacidade destrutiva, nem seria justificável o seu uso num conflito armado. Nessa altura, a violência, justamente por ter sido elevada ao grau máximo, a ponto de ameaçar não só o inimigo, mas o próprio planeta, que a todos abriga, perde grande parte da sua efetividade ou eficácia e a guerra deixa de ser o árbitro final nas disputas internacionais.

É, pois, no contexto em que o emprego dos meios tecnológicos de violência atinge seu ápice, com os regimes totalitários e, posteriormente, com a Guerra Fria, que Arendt irá pensar o poder a partir de seu exercício coletivo e das experiências originais de onde emergiu seu sentido eminentemente político, reclamando, desse modo, sua expressão participativa e plural.

Neste sentido, Hannah Arendt enxergou no terror totalitário, como natureza do regime, e na ideologia, como substituição de qualquer princípio inspirador da ação política, a forma mais flagrante e explícita da identificação entre poder e violência. Foi a conjugação totalitária entre terror e ideologia que revelou o quanto a experiência contemporânea do poder político foi realizada *como e a partir* da violência, fazendo-nos crer que a violência é intrínseca aos processos políticos, que não pode haver política sem violência ou que a política implica ou pressupõe o uso da coerção. E foi, enfim, o totalitarismo que trouxe à tona as “correntes subterrâneas” da nossa tradição ao iluminar o modo como as tendências apolíticas e antipluralistas de suas conceitualizações, de Platão a Marx, efetuaram uma identificação teórica entre violência e poder, concedendo um primado à violência como instância central de toda relação política entre os homens.

A abordagem arendtiana do poder parte justamente da constatação de que as guerras e as revoluções, e não o funcionamento de governos parlamentares baseados em partidos democráticos, foram as experiências políticas fundamentais do século XX. Desde o último século e, sobretudo, com o advento de regimes apoiados na aterrorização e doutrinação ideológica das massas, vemos que as guerras não são mais a continuação da política por outros meios; elas são, para Arendt, catástrofes monstruosas capazes de transformar o mundo em deserto e a Terra em uma matéria inanimada. Assim, a afirmação de Clausewitz se inverteu: a política tornou-se finalmente uma continuação da guerra por outros meios. E se,



para nós, é natural equacionar poder político e violência, ou seja, se é bastante usual compreender a ação política como violência, sob as categorias da dominação e do ser dominado, da coação e do ser-coagido, é justamente porque nossa tradição de pensamento político confundiu poder com violência e as nossas experiências com a política se desenvolveram essencialmente no campo da violência. A reflexão arendtiana sobre o tema do poder surgiu a partir do predomínio da violência no cenário político do nosso tempo e a partir da descoberta de que a filosofia política tradicional, lamentavelmente, não pode aqui nos socorrer na tarefa de elucidação de um sentido eminentemente político do poder, pois suas reflexões obscureceram a dignidade própria da política e sempre conceberam o uso dos meios da violência como a mais flagrante manifestação do poder, como se o fenômeno político fundamental fosse a dominação e o mando. A tradição da filosofia política não pode aqui nos socorrer na tarefa de responder “uma pergunta muito mais radical, agressiva e desesperada: a política tem ainda algum sentido?” (ARENDR, 2009b, p. 162).

É por esta via que podemos perceber o quanto a análise arendtiana do poder totalitário evidenciou que haviam secado as fontes tradicionais de significação e as normas usuais do juízo, amplamente desafiadas pelo ineditismo dos eventos e das experiências políticas do presente. A continuidade na história Ocidental e a estrutura essencial de toda a civilização atingiram o ponto de ruptura em face de eventos e experiências cuja novidade tornou explícito o colapso moral e espiritual da tradição, trazendo à tona as suas “correntes subterrâneas”, ou seja, as tendências antipluralistas e apolíticas de suas significações mais sedimentadas. A emergência de um evento sem precedentes na história ocidental pôs em crise o nosso presente na medida em que lançou uma nova luz sobre o nosso passado e os “elementos totalitários” atuantes na constituição histórica da modernidade. Arendt considera que o totalitarismo foi uma cristalização súbita e não necessária de diversos de diversos

“elementos totalitários” presentes na conjuntura política e social em que se desenvolveu o século XX. É assim que a ruptura totalitária nos faz questionar sobre o que está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo em um mundo que se tornou sombrio à luz da narrativa histórica oficial. É por isso que o totalitarismo nos conduz para o presente como um problema do qual não podemos e não devemos escapar, recorrendo às velhas categorias usuais da tradição, desprovidas de relevância concreta, ou utopicamente fugindo para a esperança de um futuro melhor. O empenho teórico em jogo na reflexão arendtiana nos faz as seguintes advertências: que o totalitarismo não é nenhuma ameaça vinda de fora, mas um fenômeno interno à civilização e ao mundo moderno, por isso mesmo, as verdadeiras inquietações do nosso tempo assumem a sua forma mais autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – justamente agora que o totalitarismo pertence ao passado. Não devemos, portanto, desprezar a força destrutiva do totalitarismo, pois ela iluminou com clareza ímpar as aflições e os desafios do nosso tempo, de tal modo que sem ela “poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava nos acontecendo” (ARENDDT, 2004, p.13). Eis o motivo pelo qual a reflexão de Hannah Arendt nos conduz para um enfrentamento apropriativo com a tradição a partir de um questionamento de nossa atualidade, pois somente assim poderemos salvar as possibilidades futuras dos conceitos políticos fundamentais, permitindo que a política e seus princípios originais não sejam banidos do mundo e da mentalidade humana, o que transformaria o significado da política em falta de significado. “O perigo é a política vir a desaparecer inteiramente do mundo” (ARENDDT, 2009a, 148), ressalta a autora. É por isso que Arendt procurou olhar para a política em sua dignidade própria com os olhos livres da “filosofia política”, tendo em vista recuperar a dimensão genuinamente política da existência humana como aquilo que ocorre *entre* os homens.

E na tematização do poder também reside essa tarefa de pensar à luz do presente, ou seja, a partir dos temores e das perplexidades que emergem do mundo moderno, efetuando, pela reflexão, uma reconsideração crítica das significações dos fenômenos políticos a partir das experiências originais de onde brotaram e das dimensões fundamentais da condição humana às quais eles se correspondem. Assim, não podemos perder de vista que o pensamento arendtiano se encontra situado na experiência do fim da tradição, cuja cadeia de significações sempre guiou e manteve o espírito pensante vinculado a um aspecto predeterminado do passado. A perda dessa cadeia que orientou sucessivas gerações nos vastos domínios do passado implica, por um lado, em um profundo esvaziamento ou uma grande perda de profundidade da existência humana, mas, ao mesmo tempo, por outro lado, situa-nos diante do forte apelo por uma transformação criadora do pensamento, pois “poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (ARENDR, 2007, p. 130).

O tema do poder surgiu para Arendt, assim como todos os conceitos políticos por ela reexaminados em sua obra, a partir de uma concreta situação de “confusão e desamparo” (ARENDR, 2007, p. 45) em que a autora começou a despertar para o fato de que passamos a viver em um mundo no qual as bases filosóficas em que política esteve assentada não eram capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, de dar respostas para as nossas mais recentes e inéditas perplexidades. E essa circunstância reivindica uma confrontação com os problemas mais elementares da convivência humana a partir de uma reconsideração crítica dos conceitos tradicionais, apropriando-se de seus aspectos impensados e iluminando os seus encobrimentos mais sedimentados. Assim, a tematização arendtiana do poder exige uma interpretação crítica do passado, “cujo alvo principal é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua

primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política – tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica” (ARENDDT, 2007, p. 41).

O resultado dessa negligência com o fenômeno, operada pela tradição político-filosófica, foi a confusão entre poder e violência, ação e fabricação, autoritarismo e autoridade, tirania e totalitarismo etc., de tal forma que o próprio conceito de autoridade, por exemplo, foi distorcido ao ponto de ser identificado com a violência, como se, preenchendo a mesma função que a autoridade – fazer com que todos obedeçam – a violência fosse o mesmo que autoridade. O funcionalismo generalista da linguagem simplifica excessivamente as definições, de tal forma que basta a um termo preencher a mesma função de outro para transformar-se neste último. “É como se eu tivesse o direito de chamar o salto do meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos nas paredes” (ARENDDT, 2007, p. 140). Foi justamente por borrar as linhas distintivas entre poder e violência que a filosofia política tradicional acabou, por fim, destruindo o significado eminentemente político do poder na esfera pública da ação e do discurso, à revelia das experiências das quais o conceito político de poder brotou e às dimensões da condição humana às quais se corresponde. Portanto, reside na indistinção o perigo da equalização, da funcionalização, da generalização e da relativização de todos os conceitos políticos, encobrendo as linhas distintivas que separam o totalitarismo de todas as demais formas de governo e, por fim, fazendo-nos supor que um conceito pode ser prontamente substituído ou fundido com quaisquer outros, desprezando a realidade fenomênica e a singularidade dos eventos. As distinções arendtianas têm em vista, portanto, recuperar experiências e conceitos fundamentais que nos permitam repensar o significado real de toda relação política.

## **2.2. Poder, ação e liberdade: a recuperação do sentido da política**

Ao ponderar sobre a distinção arendtiana entre poder e violência, Paul Ricoeur (1989). observa que, independente da avaliação que se faça da obra de Hannah Arendt, é preciso reconhecer que o conjunto das reflexões empreendidas pela autora ousou problematizar, desconstruir e reconsiderar criticamente as mais consolidadas convicções e os mais impensados preconceitos da tradição do pensamento filosófico-político ocidental. De fato, se na reflexão tradicional temos, como vimos, a sujeição da política à categoria meio-objetivo, a identificação da coisa política à violência e a convicção de que a dominação seria o conceito político central, no pensamento arendtiano encontramos uma contundente oposição às mais sedimentadas conceitualizações tradicionais, reivindicando ao político uma dignidade própria, um valor intrínseco e um espaço de realização autônomo que, com base na ação conjunta, tem o seu fim em si mesmo.

Para a compreensão da resignificação do tema do poder operada pela reflexão arendtiana em face da tradição, abordaremos a seguir dois pontos exaustivamente trabalhados pela autora, que não apenas se interconectam, mas se subsumem: a ação política e a liberdade.

Em uma correspondência destinada a Heidegger, de 20 de agosto de 1954, Arendt relata as pesquisas que almejava realizar. Dentre as questões mencionadas, a autora afirma que pretendia:

Partindo talvez de Marx, por um lado, e de Hobbes, por outro, empreender uma análise destas atividades fundamentais distintas que, consideradas a partir da vida contemplativa, foram jogadas com frequência no caldeirão unívoco da vida ativa: trabalhar – produzir – agir; sendo que o trabalhar e o agir foram compreendidos a partir do modelo do produzir: o trabalho tornou-se ‘produtivo’ e a ação foi interpretada no contexto meio-fim (ARENDR, 2001, p.106).

Alguns anos mais tarde, as ideias esboçadas nesta carta foram expostas e desdobradas na primeira edição de *A condição humana*, publicada em 1958. Nesta obra, Arendt “volta-se da análise do totalitarismo e sua origem para uma forma política de antropologia filosófica” (BRUNKHORST, 2000, p. 180, tradução minha)<sup>5</sup>, pela qual reflete sobre as mais fundamentais atividades humanas ou os mais elementares engajamentos ativos dos homens com o mundo: o trabalho (labor), a fabricação (work) e a ação (action)<sup>6</sup>. Se, como ressalta Canovan (1994), uma das maiores características do pensamento arendtiano consiste na capacidade de fazer distinções, vemos em *A condição humana*, uma detida análise na qual a autora buscará determinar os escopos específicos do trabalho, da fabricação e da ação, cujas definições e finalidades no mundo foram tão frequentemente confundidas e obscurecidas pelas conceitualizações tradicionais e pelas considerações hierárquicas que ordenaram historicamente os relacionamentos recíprocos dessas atividades. Arendt analisa cada atividade quanto à localização, à função e à capacidade de durar ou permanecer no mundo. Trata-se, portanto, de explicitar as importantes implicações políticas decorrentes das indistinções e das distorções entre as atividades mais básicas da condição humana.

Em linhas gerais, para Arendt, o trabalho se define como uma atividade voltada à manutenção da vida dos homens enquanto membros da espécie, caracterizando-se, portanto, pela busca da subsistência ou da satisfação das necessidades e carências vitais. O trabalho consiste em uma interminável necessidade imposta aos homens pela contínua exigência de manutenção do metabolismo do corpo humano com a natureza. Na atividade trabalhadora,

---

<sup>5</sup> “turned from the analysis of totalitarianism and its origins to a political form of philosophical anthropology”.

<sup>6</sup> Nossa opção de tradução por *trabalho*, *fabricação* e *ação* acompanha as traduções de André Duarte (2000) e também, em parte, de Adriano Correia (ARENDR, 2005) e Theresa Calvet (1985). A tradução brasileira de *A condição humana*, efetuada por Roberto Raposo (ARENDR, 2009a), optou por traduzir *labor*, *work* e *action* por *labor*, *trabalho* e *ação*, ao passo que a revisão elaborada por Adriano Correia (ARENDR, 2010a) optou por *trabalho*, *obra* e *ação*. A respeito das dificuldades encontradas na tradução brasileira, conferir MAGALHÃES, 1985, p. 133. Para uma discussão e justificativa detalhada das traduções, conferir “Nota à nova edição brasileira”, de Adriano Correia (ARENDR, 2010a, p. V).

estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos os meios de subsistência da vida orgânica. Inteiramente condicionado ao infundável e inflexível ciclo vital do processo biológico, o trabalho é alheio ao mundo instaurado *em torno* e *entre* os homens, pois promove, enquanto o meio de subsistência do organismo vivo, a concentração do homem em sua própria existência e na preservação da espécie. Por esta via, o trabalho insere o homem no âmbito da *necessidade* e no horizonte concreto da dependência, uma vez que o submete a determinações completamente autônomas com relação aos seus poderes de opinião, escolha e decisão. O *animal laborans* está sempre mergulhado na natureza como um meio obrigatório para a satisfação de necessidades impostas a ele do exterior, fazendo-o pertencer ao registro dos fluxos cíclicos e inflexíveis que regem todos os processos naturais.

Mas ainda que esse vínculo com a “vida” pelo trabalho seja intrínseco à condição humana, esta não permanece, para Arendt, passivamente imersa ao nível do ciclo vital da natureza e estagnada em seu seio. Ao contrário, na e pela atividade da fabricação, os homens ultrapassam esse domínio e não se esgotam no que a esfera da necessidade natural faz deles, uma vez que são formados, sobretudo, por aquilo que fazem da natureza, transformando-a em matéria-prima para o artifício humano. É pela atividade da fabricação que o homem instaura um embate contra os processos naturais, rompendo com o círculo repetitivo e estagnado da necessidade, opondo ao domínio natural que lhe é imposto um domínio artificial próprio que resulta de sua atividade técnica ou produtiva e, assim, descobre-se como um *homo faber*, ou seja, o produtor de sua própria exterioridade, o agente da transformação de seu lugar de existência e o edificador de um mundo. A fabricação, portanto, define-se como uma atividade técnica ou produtiva voltada para a construção do entorno não-natural formado pelo conjunto de objetos de uso e artefatos em geral que servem de fronteira entre o mundo *feito* pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o repetitivo, não-humano e interminável

movimento cíclico da natureza. Pela fabricação, o homem produz coisas como objetos de uso e produz o mundo como artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos cíclicos de surgimento e declínio da natureza, contra os quais ele é erigido. Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar”, isto é, ser fixado e se manter estável, suportando com relativa durabilidade as necessidades dos seus usuários. Arendt se esforça por nos fazer compreender que toda realidade e confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que nosso entorno nos mantém rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus autores. Como observa Arendt, “o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (2003, p. 19).

Nessa medida, embora esteja vinculada aos processos vitais extra-mundanos, a existência propriamente humana não está garantida somente pela mera procriação e pelo movimento circular da natureza, pois os homens não existem somente como integrantes de uma espécie, mas como edificadores e fabricantes daquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir a ser: o mundo como “obra humana”. Sem esse espaço artificial interposto pela fabricação entre o homem e a natureza, restaria somente a quietude dos processos naturais que oscilam dentro de si mesmos, com regularidade e espontaneidade. Deste modo, pela manipulação técnica da matéria prima extraída dos processos naturais o homem fabrica o seu entorno, convertendo-o de mero meio biofísico dado em um artifício humano produzido.

É neste sentido que os resultados da fabricação não servem ao consumo imediato e, assim, não são destruídos pelo processo vital, como no trabalho. É somente no interior de um mundo tangível de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida



assegura os meios de sua sobrevivência. Os objetos fabricados resultam de uma atividade que não é interminável, pois tem sempre começo, meio e fim. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não estão destinadas ao ciclo natural de aparição e desaparecimento, pois são feitas para conceder ao mundo a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como lugar tangível para o abrigo dos homens. A existência humana, portanto, é condicionada pela exigência desse “abrigo”, isto é, desse universo artificial durável que transcenda o mero ciclo biológico dos indivíduos humanos. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o funcionamento puramente automático da natureza, sem sentido ou finalidade. O nascimento e a morte dos homens pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento.

Contudo, em sua reconsideração fenomenológica da vida ativa, Arendt esclarece que se a condição humana reivindica e pressupõe a instauração de um mundo que lhe sirva de *abrigo* estável não-natural, este não se esgota na tangibilidade do artifício humano, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas” (2003, p. 14), afirma Arendt. A teia de atos e palavras que instaura o mundo em seu caráter compartilhado é tão real quanto o mundo artificial de coisas e artefatos que visivelmente se interpõe entre o homem e a natureza. O mundo, segundo Arendt,

perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto (ARENDR, 2009a, p. 216).

Embora todo engajamento ativo do homem com o mundo seja determinado, em alguma medida, pelo fato dos homens viverem juntos, tanto o trabalho quanto a fabricação não possuem seus desempenhos atrelados à esfera da convivência e da interação. A fabricação pode ser exercida no isolamento, relacionada efetivamente com o modelo a ser produzido, e o trabalho, por sua vez, exprime em seu exercício o mais absoluto anonimato em que todos os homens podem estar uns com os outros, mas sendo, efetivamente, *um* só homem. Entretanto, existem atividades inteiramente vinculadas com a pluralidade humana e intrinsecamente articuladas com o caráter *comum* do mundo, uma vez que não podem ser exercidas senão *entre* os homens, na medida em que eles são vistos e ouvidos pela plateia de seus semelhantes, quais sejam: a ação e o discurso. Portanto, tanto o trabalho quanto a fabricação não se ligam, diretamente, à pluralidade humana e, assim, à participação política. Para dizer com Arendt: “A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (2009a, p.201). No trabalho, a preocupação do assim chamado *animal laborans* é tão somente com relação à manutenção da vida biológica e, na fabricação, o *homo faber*, se preocupa em produzir o artifício humano cuja durabilidade possa tornar o mundo um abrigo estável para seres que nascem e morrem. Com efeito, podemos obrigar outros a trabalharem para nós e podemos dispor do ambiente artificial das coisas de uso sem nunca termos nos engajado na fabricação. Todavia, uma vida desprovida de atos e palavras ainda não seria uma vida propriamente *humana*, pois não estaria situada *entre* os homens. O mundo é *humano* primordialmente por ser um mundo comum em que os homens se distinguem uns dos outros e simultaneamente se relacionam uns aos outros por meio de suas interações e iniciativas. Para Arendt, apenas o intercâmbio entre os homens por meio da ação e da fala cria o espaço verdadeiramente *humano*. Nas palavras da autora:

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros (2003, p. 31).

A ação e o discurso são, por esta via, as atividades diretamente ou intrinsecamente ligadas à vida política. É a ação conjunta dos homens que instaura e sustenta o intercâmbio de ideias orientado ao interesse público ou à esfera pública do mundo, comum a todos nós, no qual não há nenhuma mediação possível entre os homens que seja exterior ao espaço de aparição constituído de atos e palavras. A localização própria desse espaço da ação e do discurso prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercurso *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (ARENDT, 2009a, p. 195). Esses interesses que relacionam e distinguem os homens instauram uma intermediação que ocorre *entre* os homens e jamais se materializa em objetos duráveis, visto que é intangível e menos estável que os próprios bens de consumo produzidos pelo trabalho. Essa intermediação através de feitos e palavras estabelece o mundo como âmbito inter-humano de relacionamento e, assim, não possui objetos em que possa ser materializada, desaparecendo com a dispersão e o isolamento dos homens. É por isso que o mundo como espaço da convivência só se constitui no confronto opinativo mediante persuasão e no fluxo vivo da interação na esfera pública, evidenciando a condição sem a qual a ação e o discurso não teriam nenhum significado, qual seja: a “pluralidade humana” com seu duplo aspecto: igualdade e diferença.

“Desde o começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua *relativa* igualdade e em contraposição a suas *relativas* diferenças”, diz Arendt (2009b,

147). *Igualdade* porque se não fosse assim, se os homens não fossem capazes de se associarem mediante “atributos comuns essenciais existentes” (ARENDT, 2009b, p. 145) e se eles não fossem capazes de se organizar com base em uma *relativa* igualdade e através da equalização de um absoluto caos de diferenças, então, eles não teriam o que compartilhar com seus antepassados, não compreenderiam uns aos outros e nem poderiam planejar as necessidades das gerações futuras. Igualdade como aspecto da pluralidade não significa, portanto, que os homens precisem ser todos homogêneos, idênticos entre si ou repetições mais ou menos bem-sucedidas do modelo “homem”, mas sim que a pluralidade como condição humana confere aos homens a capacidade de se fazerem iguais em um mundo comum.

Já a *diferença* como outro aspecto da pluralidade, deve-se ao fato de que cada homem é outro para os outros, o que justifica terem que expressar ideias e opiniões. Se não fossem diferentes de todos os homens passados e futuros, se não fossem singulares entre si, os homens poderiam prescindir da ação e do discurso para se fazerem compreender, pois apenas sinais e sons expressariam suas necessidades imediatas e sempre idênticas. “Política diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*”, afirma Arendt (2009b, p. 145). Trata-se, portanto, de uma “paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2009a, p. 189), pois ser diferente significa aqui possuir distinção singular ou um *quem* e não meramente a diferenciação que os homens compartilham com os demais seres, todos constituídos pela profusão de uma infinita multiplicidade na qual nada é idêntico a nada. Na ação e no discurso, a mera alteridade presente em tudo que existe se transforma em *singularidade* ou *unicidade*. Falando e agindo, os homens se distinguem ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois sua distinção singular não equivale à mera diferenciação comum a tudo que existe. “Apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a

individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo”, explica Arendt (2005, p.190). Agindo e falando na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepitíveis e não simplesmente como seres corpóreos ou, como animais que, por sons e sinais, exprimem os imperativos da espécie. É neste sentido que Arendt esclarece:

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa (2009a, p. 16).

Ao contrário do trabalho, que pressupõe o anonimato total do agente, imerso nos imperativos e necessidades da espécie, a característica fundamental da ação é a revelação da distinção singular do agente no ato. Na ação e no discurso, os homens manifestam uns aos outros não o seu pertencimento a alguma “natureza” ou “essência”, não manifestam o *que* são, mas *quem* são. Desprovida de um *quem* ou da revelação do agente, a ação e o discurso perdem todo sentido, diferentemente dos resultados da fabricação e das obras de arte que conservam a sua relevância para o mundo, quer tenhamos ou não conhecimento do seu autor. Não pode haver ação e discurso sem a revelação de *alguém*, isto é, de uma identidade distinta e singular que se manifesta em atos e palavras. A pluralidade humana não é, assim, o que torna possível a mera alteridade ou diferenciação entre os homens, e sim o que permite haver antes *alguém* ao invés de *ninguém* no mundo<sup>7</sup>. Ser diferente não significa, portanto, estar situado *ao lado* de outros homens em uma justaposição na qual ninguém se distingue. Ser

---

<sup>7</sup> No epílogo da obra *A promessa da política*, Arendt afirma: “Da condição de não-mundo que veio à luz na era moderna – que não deve ser confundida com a condição cristã de *outro*-mundo – proveio a pergunta de Leibniz, Schelling e Heidegger: por que existe alguma coisa em vez de nada? E das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com o nada, mas também com o ninguém, talvez surja a pergunta: por que existe alguém em vez de ninguém? Estas perguntas podem parecer niilistas, mas não são. Ao contrário, são perguntas antiniilistas feitas numa situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo” (2009b, p. 269).

diferente dos outros não significa termos os outros em volta de nós, apreendidos como algo simplesmente dado, como se os outros pudessem ser substituídos por quaisquer outros, dos quais eu não me distingo e que não se distinguem de mim mesmo. Por isso a diferença não é um atributo simplesmente dado do qual cada homem por si só é dotado, pois ela só pode ser experimentada a partir da instauração e do cultivo de um espaço público, isto é, de um espaço de distinção dos homens como seres únicos entre iguais.

É por isso que a diferença só o é quando aparece, quando se revela no espaço público, quando se abre no mundo o “espaço da aparência” ou o “espaço da ação”. O lado público do mundo é o espaço onde eu apareço aos outros ao mesmo tempo em que os outros aparecem a mim, ou seja, onde cada homem instaura explicitamente seu aparecimento. É no aparecer que o homem se desvela, que mostra *quem* ele é. A esse respeito, em uma carta remetida à McCarthy e datada de 08 de agosto de 1969, na qual comenta a leitura de *Entre a vida e a morte* de Sarraute, Arendt diz:

Para mim e minhas finalidades especiais, a frase mais importante do seu ensaio é: “dentro não existe diferença; todos são semelhantes.” Isto é literalmente verdade, não apenas metaforicamente; só o que *aparece* do lado de fora é distinto, diferente, ou mesmo único. Em suma, todas as nossas emoções são as mesmas, a diferença está no que fazemos aparecer e como (1995, p.233).

Mais adiante, na mesma carta, podemos ler :

A identidade depende da manifestação, e manifestação é, antes de mais nada, exterior. A ‘função primitiva’ da palavra, o ‘Ai!’ ou ‘Pam!’, distinta de um grito inarticulado, já é manifestação antes de poder tornar-se “sinal ou indicador”. A fala é a manifestação exterior de algo interior; mas é um erro acreditar que essa apresentação é um mero reflexo que representa uma espécie de cópia carbono do que ocorreu no interior. Fala, gestos, expressões do rosto – tudo isto torna manifesto algo oculto, e é esta manifestação que *modifica* o interior informe, caótico, de tal maneira que se torna apropriado para o aparecimento, para ser visto ou ouvido. Em prova do que digo, ele nos obriga a nos definir, a nos comprometer, etc (ARENDR, 1995, p.233).

É, portanto, na aparição exigida pela ação que o homem se insere enquanto tal, igual e distinto, no mundo humano. Mas, por um lado, como dissemos, distinção não significa alteridade, pois não é um dado, e sim o resultado de uma capacidade humana decorrente da pluralidade, qual seja: mostrar-se único. E, por outro lado, desvelar-se na ação política não equivale à manifestação de subjetividade, particularidades ou idiossincrasias próprias da vida privada, mas uma posição assumida no âmbito das questões comuns, dignas de serem discutidas em público. Não é o ego do agente que se põe no mundo, mas uma identidade singular que aparece aos outros, sem, no entanto, ver o modo como aparece, pois sua aparição espontânea mediante atos e palavras se revela sem prévio conhecimento de si mesma e sem saber de antemão “quem” revela. A revelação da unicidade de cada homem não se realiza intencionalmente, ou seja, o “quem” permanece sempre oculto para o próprio agente. O que leva Arendt a dizer: “ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (2005, p. 193). O ator revelado na ação não é senhor de si mesmo, pois está sempre engajado da teia de relações humanas em meio à qual não pode saber previamente “quem” revela. Como espaço de aparição dos homens pela ação e pelo discurso, o mundo comum interdita a solidão absoluta e a autossuficiência, uma vez que implica pluralidade, unicidade, imprevisibilidade e interação. Nele, nenhum homem pode *ser* prescindindo do imediato *aparecer*, pois no espaço público-político *ser* e *aparecer* coincidem completamente e instantaneamente. Somente no mais completo silêncio e na mais absoluta passividade pode alguém ocultar *quem* é. Os homens, para aparecerem *enquanto* *homens*, em suas irredutíveis identidades singulares, precisam da presença uns dos outros ou, em outros termos, precisam do espaço público como espaço de aparecimento e encontro na modalidade da ação e do discurso. Além disso, o espaço da aparência não se manifesta apenas para mim, mas para os outros homens, de acordo com as

diferentes posições por eles assumidas mediante atos e palavras. Portanto, no espaço da aparência nada existe somente no singular, nada pode existir sozinho, uma vez que pressupõe ser percebido pelos homens no plural, de perspectivas sempre distintas entre si.

Assim, a ação reveladora e dialógica, que garante a visibilidade do homem perante o mundo e vice-versa, só é possível no espaço fundado e mantido pela pluralidade humana: o espaço público. “Sem um âmbito público politicamente organizado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (2007, p.195), diz Arendt. Neste sentido, os gregos compreendiam a pólis como “a esfera público-política na qual os homens se realizam na sua plena humanidade, a sua plena realidade como homens, não apenas porque *são* (como na privacidade da vida familiar), mas também porque *aparecem*” (ARENDDT, 2009b, p.64). A existência situada na esfera política só se dá no espaço público, o qual, por seu turno, constrói-se pela ação entre iguais que, em comum acordo, engajam-se conjuntamente na realização de interesses comuns. O domínio de experiência da política é, portanto, a *ação* na medida em que ela “não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDDT, 2009a, p. 210).

E a ação se define como a atividade constitutiva do espaço público justamente porque expressa uma espécie de engajamento dos homens com o mundo inteiramente dependente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir. Neste sentido, dentre todas as realizações empreendidas pelo homem quando está ativo, agir e falar são as únicas atividades que instauram e sustentam o espaço público, ou seja, o espaço de novos processos e iniciativas que cada homem, em sua unicidade, é capaz de realizar por haver nascido. É por isso que essa inserção no mundo por meio da ação e da fala está, para Arendt, intrinsecamente vinculada com a condição humana da *natalidade*, isto é, com o segundo nascimento depois do nascer corpóreo que, por sua vez, permite aos homens, depois de



“começados” pelo nascimento natural, poderem *começar* algo novo no mundo com base em suas próprias iniciativas. Essa espécie de segundo nascimento, no qual o homem nasce não no sentido biológico, é o que permite aos homens nascerem para um mundo efetivamente *comum e humano*, sendo este segundo nascer, portanto, eminentemente político.

Deste modo, a existência propriamente *humana* não está garantida pelo mero nascimento biológico, pela simples procriação e pelo movimento circular da natureza, pois os homens não existem somente como integrantes de uma espécie, mas também como seres singulares, inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo contínuo e repetitivo da natureza. A natalidade e a mortalidade, o nascimento e a morte, são, segundo Arendt, as condições mais gerais da existência humana; e as três atividades mais elementares da *vita activa* estão intimamente ligadas a elas, a ação é a que tem uma ligação mais direta e estreita com a natalidade. Pela ação, a natalidade é atualizada. Como diz Arendt: “A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo” (2005, p.194). Para um ser que chega ao mundo pelo nascimento, agir é sempre a atualização da liberdade de trazer ao mundo um novo começo capaz de romper com a repetição do ciclo vital e a continuidade da vida ordinária, pois a ação não está submetida nem à necessidade que condiciona o trabalho, nem à utilidade que mobiliza a fabricação. É na ação que os homens manifestam essa capacidade de dar início a algo cujo surgimento e manutenção depende exclusivamente do âmbito de inter-relacionamento humano constituído por feitos e palavras. Através de suas interações, iniciativas e interesses comuns, os homens exprimem a capacidade de inaugurar o novo, de fundar o espaço público como âmbito intermediário de intercâmbio e distinção.

Como nos aponta Arendt, o próprio verbo grego para ação, *archein* no sentido mais geral, significa “iniciar”, “começar” e também “ser o primeiro” e “governar”, e tais acepções eram, na experiência política grega, inseparáveis. A autora nos lembra também que o significado original do termo latino para ação, *agere*, alude igualmente a esse caráter iniciador, remetendo à ideia de imprimir movimento a alguma coisa. Arendt aponta ainda para as palavra grega *prattein* (atravessar, realizar e acabar) e para o termo latino *gerere* (cujo significado original é conduzir ou guiar), ambos também denominando a atividade da ação. Essas acepções revelam que a ação possui uma dupla face, qual seja: enquanto começo pode ser iniciada ou mobilizada por um só agente, mas enquanto realização precisa dos muitos que aderem para “conduzir” e dar “acabamento” ao movimento iniciado. Assim, *archein* e *agere* foram empregadas de modo especial como liderar e governar (o líder é o iniciador, aquele que é o primeiro e, assim, põe em movimento uma realização). Já *prattein* e *gerere* designam a ação em geral no sentido de acabamento ao “primeiro movimento”.

Hannah Arendt, inspirada na ideia agostiniana de *initium*, acrescenta que os homens, por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, são detentores desse “dom da ação” e, assim, são capazes de tomar iniciativas com os outros e levar a cabo novos processos que jamais existiriam num mundo sem a pluralidade humana. A natalidade é, portanto, a possibilidade de instauração de um novo começo no mundo porque cada homem é um *initium* que afeta de modo singular a já existente teia de relações humanas. Como diz Arendt: “Os seres humanos, saibam eles ou não, na medida em que são capazes de agir, estão aptos a realizar, e realizam mesmo, constantemente, o improvável e o imprevisível” (2009b, p. 168). A ação, como início, é expressão da novidade que, seguida da imprevisibilidade que lhe é inerente, sempre escapa à “esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e

cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre” (ARENDR, 2009b, p. 191). Do homem, dotado da capacidade da ação, pode-se esperar sempre algo novo, de modo que a cada nascimento pode surgir o infinitamente improvável e o absolutamente inantecipável. Se o terror total, essência dos governos totalitários, buscou fabricar as condições ideais para a aceleração das leis do movimento da História ou da Natureza, supostamente irresistíveis, sobre-humanas e aplicáveis à humanidade, Arendt buscou demonstrar o quanto a natalidade de homens singulares se contrapõe à compressão total dos homens em uma massa supérflua, uma vez que promove a capacidade humana de iniciar sempre novos processos pela ação e pelo discurso.

Portanto, se o totalitarismo almejou “erradicar do coração dos homens o amor à liberdade” (ARENDR, 2004, p. 518), a natalidade traz ao mundo justamente os preceitos de “início” e “liberdade”, pois diz respeito a um ser singular que nunca existiu antes e nunca existirá outra vez. Como esclarece Arendt: “o milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo” (2009b, p. 167). A liberdade consiste nessa capacidade de iniciar ou começar algo que ultrapassa o automatismo dos processos naturais, a subjetividade, os interesses privados dos indivíduos e o cálculo instrumental da fabricação.

Mas, para Arendt, “homens não nascem livres, como acreditava Rousseau, mas nascem para a liberdade” (KOHN, 2000, p.115, tradução minha)<sup>8</sup>. Isso significa dizer que a liberdade não é intrínseca ao nascimento biológico, não é um dado natural que já se possui ao nascer. A liberdade se manifesta na possibilidade conferida a todo homem de inaugurar o novo com os outros. E é justamente essa capacidade da ação conjunta de seres livres de “dar

---

<sup>8</sup> “Man is not born free, as Rousseau believed, but born for *freedom*”.

início ao novo” que Arendt denomina com o termo “poder”. Contrariamente à reflexão tradicional sobre o poder como dominação e violência, como *poder constituído* (Estado-Nação-Soberania) e como aterrorização totalitária das massas conduzidas pelas leis supra-humanas do movimento, Arendt buscou compreender o poder como um fenômeno que nasce sempre de iniciativas humanas, da capacidade que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas. É neste sentido que o poder, para Arendt, não é possuído como a força, nem exercido como a coação, pois depende sempre do “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (ARENDR, 2009a, 213). A pluralidade humana, por um lado, impede a onipotência e, por outro, a aspiração utópica de onipotência destrói a pluralidade, que é a condição da liberdade, cujo domínio de experiência é a ação política. Por isso Arendt define a tirania como uma tentativa sempre autodestrutiva de substituir o poder pela *força*, algo que o indivíduo isolado jamais pode compartilhar com os outros. O mundo não é habitado por um homem, mas por uma pluralidade de homens singulares e o mundo não se torna comum a eles meramente porque a força limitada do “homem” faz cada homem depender do auxílio dos outros, como suspeitou a tradição da filosofia política desde Platão. A falácia do homem poderoso por estar só provém do fato de que o iniciador está só apenas na sua iniciativa e nos riscos que assume, mas não na realização do ato que sempre depende de muitos. O poder consiste no livre e espontâneo agir coletivo, sendo, então, um fenômeno do campo da ação humana; não correspondendo, portanto, a uma estrutura, não se igualando à posse de determinados recursos, nem se equivalendo ao atributo de uma determinada pessoa, em razão do seu saber ou da sua origem. O poder e a liberdade estão relacionados com o espaço público, instaurado e mantido pela coexistência humana ou pela ação conjunta dos homens. A liberdade, sendo um fenômeno público, não surge no homem, mas sim *entre* os homens ou absolutamente *fora*

do homem, isto é, no mundo comum. É por isso que Hannah Arendt afirmava: “é muito difícil entender que existe uma esfera em que podemos ser verdadeiramente livres, isto é, nem movidos por nós mesmos, nem dependentes dos dados da existência material. A liberdade só existe no singular espaço intermediário da política” (2009b, p.147). Como nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de interação se caracteriza pela liberdade, esse espaço da ação no qual pode surgir a liberdade nasce e se mantém entre os homens apenas potencialmente, nunca necessariamente ou para sempre. Onde os homens se encontram uns com os outros, mas não constituem uma convivência politicamente organizada, o fator que rege as suas ações e as suas condutas não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Sempre que o mundo criado pelos homens já não é mais palco para ação e discurso, a liberdade não possui realidade concreta, pois falta à liberdade um espaço concreto para aparecer.

O poder consiste, então, em um “potencial de poder”, pois sua fonte de realização é a ação conjunta de uma pluralidade de homens e, assim, ele nunca se confunde completamente com os aparelhos estatais, com a soberania, com a estrutura jurídica ou, enfim, com a sociedade. Se há uma plena coincidência entre poder e governo, poder e Estado ou poder e normatização jurídica, consolida-se a estagnação ou o enrijecimento da comunidade. Como observou Celso Lafer:

Hannah Arendt, na sua reflexão, não se preocupou com a aquisição e a manutenção do poder, nem com o seu uso pelos governantes, mas sim com o que a isto antecede: a sua geração pelos governados. O *potestas in populo* ciceroniano, para ela, quer dizer o poder entendido como a aptidão humana para agir em conjunto. Daí a importância decisiva do *direito de associação* para uma comunidade política, pois é a associação que gera o poder de que se valem os governantes. Por isso, em última instância, a questão da obediência à lei não se resolve pela força, como afirma a tradição, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando legal. Em síntese, a pergunta essencial não é por que se obedece a lei, mas por que se apoia a lei, obedecendo-a. (LAFER, 1988, p. 23)

O poder é o que torna possível a novidade, a inovação e a renovação, pois ele põe em movimento os cidadãos na esfera pública, orientando e inspirando a ação dos homens no tratamento dos assuntos públicos. Nessa medida, Arendt almeja compreender o poder em sua significação genuinamente política, para além da mera institucionalização da violência ou dos mecanismos de dominação que mantêm e reproduzem as condições de manutenção da violência. O que dá legitimidade às comunidades politicamente organizadas não é o contrato social, a dimensão jurídico-econômica, o consenso mudo e anônimo, a soberania ou até mesmo os direitos humanos, mas sim a potencialidade da liberdade que provém da ação e do discurso.

Deste modo, o poder é constituinte do espaço público e é por ele constituído, estando o exercício do poder relacionado com o livre uso da esfera da aparência. Arendt buscou revelar o quanto a existência de um espaço intermediário da ação e da fala é a condição para o poder ou para a potencialidade da convivência ou, em outros termos, a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses comuns, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados e mudos, como os meramente econômicos. Por isso, a liberdade, como fenômeno político, pressupõe a igualdade entre desiguais<sup>9</sup>, pois ser livre significa ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Falar na forma de mandar e ouvir na forma de obedecer não são efetivamente falar e ouvir, pois nesse caso as

---

<sup>9</sup> Para os gregos, essa igualdade entre desiguais que o poder e a liberdade pressupõem foi denominada como “isonomia”. Não se trata de igualdade perante as leis, e sim liberdade de participação no espaço público, cuja realidade é assegurada a cada um somente pela presença de todos. Assim, na pólis a igualdade não estava imediatamente ligada ao conceito de justiça, e sim ao conceito político de liberdade que, por sua vez, significa poder interagir com os outros sem coação, força ou dominação, conduzindo todos os assuntos mediante diálogo e persuasão. Ser livre significava interagir entre si como iguais entre iguais e, assim, não estar sujeito às necessidades da vida e nem ao comando de outro, e também não comandar. O sentido político e não jurídico de “isonomia” repele, portanto, a “violência”, ou seja, a relação “mando-obediência” e o “ser-coagido”, pois pressupõe *isegoria*: liberdade de expressão e discurso, para a qual cada um precisa de outros.

palavras são meros substitutos do fazer e do laborar, ou seja, do uso da força e do ser coagido pela necessidade. Assim, o espaço público só se mantém a partir do cultivo da confiança no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do espaço público como lugar do aparecer por meio da ação e do discurso.

O poder reside, pois, na esfera da ação conjunta dos homens, surgindo na medida em que um grupo se forma e desaparecendo quando ele se dispersa. Como nos diz Jerome Kohn, em sua introdução à obra arendtiana *A promessa da política*, “o ‘milagre’ da ação está ontologicamente enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares” (KOHN, 2009, p.37). É neste sentido que o isolamento, a atomização e a homogeneização, tal como se observa nas modernas sociedades de massa, tornam os homens “impotentes”, isto é, incapazes de agir em conjunto, incapazes de criar poder em um mundo comum. Ao contrário da força, que é possuída por um indivíduo em isolamento e passível de ser exercida contra todos os outros homens, o poder surge e se mantém de modo espontâneo e somente quando os homens se unem entre si de comum acordo para o propósito de ação, desaparecendo quando, por alguma razão, eles se isolam e abandonam uns aos outros. Se, como vimos, a ação é a única atividade que exige agentes distintos e plurais, o poder é o único processo resultante das atividades humanas que se aplica exclusivamente ao *espaço-entre (in-between)* criado e mantido enquanto os homens estão mutuamente e espontaneamente relacionados.

Essas articulações fundamentais estabelecidas por Hannah Arendt entre poder, ação e liberdade, que até aqui analisamos, apresentam novas nuances que ampliam o seu desdobramento conceitual caso examinemos alguns aspectos centrais contidos no ensaio “Que é liberdade?”, vinculando essa análise com a reflexão empreendida pela autora sobre a relação entre liberdade e vontade no Volume 2 (“O querer”) da obra *A vida do espírito*.

Apresentaremos a seguir esse exame, ou seja, de que modo os conceitos de poder e liberdade, cujo domínio de experiência é a ação política, relacionam-se com a tematização arendtiana da vontade enquanto faculdade espiritual. Trata-se de observar de que forma, em *A vida do espírito*, Arendt busca superar a concepção tradicional da vontade como poder de mando e imposição, estabelecendo uma significativa vinculação entre *ação* e *volição*, na qual a vontade se torna a correspondente mental da ação livre em que se realiza a *singularidade* do homem e o poder de dar início ao novo. Esse percurso interpretativo não implica, de modo algum, em um desvio, pois contribui para uma compreensão mais aprofundada da relação entre poder e liberdade no pensamento arendtiano, sobretudo no que diz respeito à característica mais marcante dessa relação, qual seja: a capacidade de *ocasionar no mundo a novidade*; aspecto que possui relevância para o posterior desenvolvimento do presente estudo.

No ensaio “Que é liberdade?”, publicado em 1961, três anos depois de *A condição humana*, em uma reunião de escritos intitulada *Entre o passado e o futuro*, o tema da liberdade é investigado, novamente, com base no espaço público instituído pelo poder político, ou seja, pela ação conjunta de seres livres capazes de darem início ao novo. Arendt inicia o ensaio refletindo sobre as clássicas dificuldades que se apresentam sempre que se pretende investigar a questão da liberdade. Estas dificuldades estariam alicerçadas sobre dois juízos distintos e contraditórios, que igualmente repousam em experiências cotidianas: se por um lado, nas questões práticas e políticas, a liberdade nos parece uma verdade evidente por si mesma e sobre a qual se baseiam as leis, por outro lado, no campo teórico, uma vez que os fenômenos conhecidos são realidades que existem em si e por si mesmas, inseridas em uma rede de causas e efeitos, condições e consequências, a verdade axiomática é justamente a da



sujeição de todos os fenômenos à causação, incluindo nossas ações e os eventos por elas desencadeados no mundo fenomênico.

Do ponto de vista teórico, portanto, nossas ações são eventos no mundo, e se todos os eventos do mundo possuem causas, jamais podemos agir livremente, pois toda e qualquer ação teria uma ou múltiplas causas necessárias, advindas tanto do mundo exterior, averiguadas pela observação, quanto da esfera motivacional e interior do agente, acessíveis pela introspecção. Essas causas fariam das ações algo não decorrente de uma escolha deliberada, já que não poderia ser diferente do que foi. Porém, no campo prático, as ações intencionais e espontâneas de um agente incondicionado que, orientado por fins, é responsável por algo que acontece no mundo não pode decorrer necessariamente de uma ou várias causas, internas ou externas, pois, se for assim, não poderemos dizer que efetivamente agimos, uma vez que não nos seria dado fazer nada diferente do que fazemos e nossos atos não poderiam nos ser imputados.

Mas Arendt ressalta que “a maior e mais perigosa dificuldade” na investigação da liberdade reside não tanto na antinomia entre a liberdade prática e não-liberdade teórica, mas na experiência cotidiana em que o pensamento, pré-científico e pré-filosófico, parece dissolver a liberdade logo que reflete sobre as razões ou os motivos do exercício da ação, uma vez que submete o ato empreendido à causalidade externa ou interna. Kant teria, segundo Arendt, salvado a liberdade tanto do princípio causal que rege o mundo externo quanto da motivação causal interna, pois efetuou uma distinção fundamental entre o ditame da vontade no exercício da razão prática e a faculdade do entendimento no exercício da razão teórica, eliminando a possibilidade de averiguação da liberdade seja por parte da introspecção interior em que o eu percebe a si mesmo, seja por parte da verificação empírica do mundo fenomênico exterior. A “solução kantiana” foi demonstrar que a ação pode introduzir no

mundo possíveis começos de novas causações, pois a liberdade aparece como um começo incondicionado, mas isso só seria possível na existência moral, pois na natureza não há esses começos, uma vez que tudo nela é, por assim dizer, continuação<sup>10</sup>. A partir dos fenômenos, só podemos afirmar a existência da causalidade por leis do entendimento, mas a partir de uma ordem puramente inteligível é possível pensar uma causalidade por liberdade, isto é, um começo incondicionado de uma série de fenômenos. A razão prática é a sede de uma causalidade puramente inteligível, pois o sujeito racional é a causa de seus atos, como fenômenos, mas ele próprio não está subordinado a quaisquer condições de sensibilidade, uma vez que ele mesmo não é um fenômeno. A razão pura prática por si mesma é independente de todos os fenômenos, sendo capaz de ordenar o que deve acontecer. Se na natureza tudo age segundo leis, um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação de leis, segundo princípios, pois só ele tem uma *vontade*. O que diferencia seres naturais de seres racionais é a capacidade deste último agir segundo princípios determinantes da vontade. Kant procurou pensar a possibilidade de determinação da vontade a partir de princípios racionais. No uso prático da razão a vontade humana é determinada

---

<sup>10</sup> Em resumo, Kant formulou a aporia presente na questão da liberdade nos seguintes termos: tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza ou haveria uma causalidade por liberdade? O autor procurou demonstrar a possibilidade de uma “causalidade pela liberdade”, mas ressaltando que a liberdade é um incondicionado afirmado pela razão sem base na experiência e no entendimento. A liberdade não pode mais ser compreendida no interior do mesmo campo de atuação da matemática e da física, a natureza, pois ela pode ser pensada pela razão, mas nunca conhecida pelo entendimento. O que resulta em dizer que a liberdade é um problema de outra jurisdição da razão, a do supra-sensível. Excluída da natureza, que é o reino da necessidade, a liberdade aparece dentro do reino dos fins, que é o domínio da moralidade. No reino da moral, não pode não haver liberdade. A *Crítica da razão pura* concebeu as leis da natureza e a *Crítica da razão prática* forneceu a lei da liberdade, buscando mostrar, por sua vez, que a razão pura ou exclusivamente inteligível pode ser prática. A razão pura prática pode com todo direito construir a partir de si uma objetividade ao fundar um querer objetivo apoiado em leis universais da ação. Assim sendo, para Kant, sempre que agimos por dever, não estamos simplesmente agindo por obediência à lei moral, mas também estamos agindo *livremente*, isto é, estamos fora do círculo de determinantes empíricos da vontade. A vontade é então uma causalidade própria aos seres racionais, cujo conceito tem que ser pensado segundo a liberdade. A esse tipo de causalidade se opõe a necessidade natural, causalidade pela qual o entendimento determina os fenômenos da natureza. Cf. DEKENS, 2008; CAYGILL, 2000; FERRY, 2009.

unicamente por princípios da razão. A liberdade consiste nessa capacidade da razão poder ser um determinante direto da vontade, sendo capaz de causar ações.

No entanto, ainda que Arendt tenha considerado a solução kantiana “assaz engenhosa” e suficiente “para o estabelecimento de uma lei moral cuja coerência lógica não seja em nada inferior à das leis naturais” (ARENDR, 2007, p. 190), ela ressalta que essa saída não foi capaz de impedir que a reflexão, teórica ou pré-teórica, do pensamento sobre a ação faça com que a liberdade desapareça. Mas o que a autora considera “realmente estranho” na solução kantiana reside no fato de que a vontade, cuja atividade essencial é mandar e impor, seja justamente a sede em que se abriga a liberdade. De fato, o conceito de liberdade kantiano permite ao homem pensar suas ações como independentes da causalidade natural, contudo, a liberdade é sempre pensada como *lei* ao lado da legalidade natural. Uma vontade sem lei seria, aos olhos de Kant, uma vontade cega. A liberdade consiste, então, na sujeição da ação à lei de uma vontade subjetiva racional. Em uma perspectiva inteligível, o sujeito se pensa como livre e legislador, mas do ponto de vista de seu caráter sensível, no entanto, ele se vê obrigado pela lei da qual é autor.

Arendt reconhece nesse gesto kantiano uma posição fundamental da tradição filosófico-política, qual seja: conduzir a experiência da liberdade para fora do âmbito da interação humana na esfera pública e para dentro da relação do sujeito ou do espírito com ele mesmo na esfera interna da vontade e do intelecto. A liberdade foi pensada pela tradição filosófica como uma propriedade da volição e da razão, ou seja, seu domínio de experiência residiria no ato cognitivo do intelecto e na ordem da vontade que leva a cabo sua decisão. A tradição cristã consolidou a reflexão sobre a liberdade a partir do âmbito da interioridade, ou seja, a partir de um espaço interno no qual os homens sentiam-se “livres” na medida em que poderiam se refugiar de um mundo hostil e inóspito no qual não tinham lugar reconhecido e

garantido pela pluralidade humana. A liberdade foi concebida como algo que só diz respeito ao próprio indivíduo e que a ele concerne, perdendo, assim, toda sua significação pública e, conseqüentemente, seu sentido político. O sujeito retira-se do mundo público enquanto algo que aparece diretamente entre iguais por meio da ação e da fala, a fim de se resguardar no abrigo da interioridade em que a liberdade é exercida na mais completa solidão, através do livre arbítrio, sem qualquer relação com a ação política.

Para Arendt, a liberdade, uma vez transformada em uma questão filosófica, ou seja, em um atributo do intelecto e da vontade racional, cuja *interioridade* se encontra aberta para a auto-inspeção, foi ocultada em sua manifestação originária, qual seja: o domínio da esfera pública instaurada e preservada pela pluralidade humana, pelo envolvimento dos cidadãos em atos e palavras. Não foi por mera casualidade que a liberdade foi uma das últimas questões tematizadas pela tradição filosófica que, voltando-se para esse problema, acabou reduzindo a liberdade ao domínio interno do eu, por meio das noções de “livre arbítrio” e “vontade”. Mas para Arendt, o fenômeno da liberdade não emerge do diálogo do eu consigo mesmo, e, portanto, não está situado no lugar de hábito dos filósofos: a esfera interna do intelecto e da vontade. A ideia de liberdade se encontra na experiência humana da política, e “a liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (ARENDR, 2007, p.197). A ação não está relacionada com a vontade que a comandaria na escolha entre coisas dadas ou entre o certo e o errado, apreendido pelo intelecto e pelo juízo, mas com as circunstâncias sempre mutáveis do mundo compartilhado por seres singulares. A vontade, enquanto poder de comandar a execução de uma escolha, não está relacionada com a liberdade, mas com a força ou a fraqueza. Na ação pode até atuar a vontade e o intelecto, mas sendo uma ação livre, não pode ser a mera execução de uma atividade dirigida previamente pelo intelecto e determinada pelo comando da vontade, pois enquanto estas últimas são faculdades que

operam no interior do eu, a ação é destinada a aparecer na esfera pública. A ação livre está intimamente relacionada com o espaço público no qual os homens são vistos e ouvidos. A ação livre precisa estar destinada a aparecer no mundo comum, precisa ser exibida em público, inserida em um espaço mundano e tangível situado entre os homens.

Todavia, tal coincidência entre política e liberdade não nos parece evidente à luz das experiências políticas recentes. A politização totalitária e a despolitização liberal<sup>11</sup> parecem tornar a liberdade incompatível com a política. A definição de liberdade política nas sociedades modernas exprime sempre uma liberdade *da* política. Somos convidados hoje a desconfiar da política em proveito da liberdade. Segundo Arendt, a era moderna e o pensamento político tradicional separaram liberdade de política. A liberdade foi concebida como algo que só diz respeito ao próprio indivíduo e que a ele concerne, perdendo, assim, toda sua significação pública e, conseqüentemente, seu sentido político. Esse distanciamento estratégico do mundo público e da pluralidade humana em direção ao domínio interno da consciência ou da individualidade aparece em diferentes momentos do pensamento metafísico, indo da Antiguidade tardia, com a “liberdade interior” de Epíteto e a conversão religiosa característica do platonismo cristão, até as modernas teorias liberais, como a de John Stuart Mill.

---

<sup>11</sup> A concepção liberal da política, apesar do nome, ampliou o abismo entre liberdade e política ao defender a tese: quanto menos política, mais liberdade. Nessa distinção, a liberdade é pensada como liberdade em relação ao exercício político ativo, destinado exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado. Essa clássica posição liberal vincula “liberdade” com “garantia de segurança aos indivíduos”, atribuindo à política esse dever e liberando os homens para as atividades realizadas fora do âmbito político. Para o liberalismo, a esfera política deve nos garantir uma possível liberdade em relação à política. A noção de liberdade que emerge das práticas liberais equivale ao livre arbítrio de cada indivíduo. Assim, a representação política de uma sociedade deveria liberar seus cidadãos para atividades outras que não implicassem necessariamente em ações políticas. A verdadeira liberdade não reside, portanto, *na* política, mas em poder se libertar *da* política, uma vez que toda ação política está a serviço das garantias que conferem ao indivíduo a liberdade econômica (trabalho, propriedade e sobrevivência) e a liberdade de consciência. Trata-se, assim, de uma neutralização da ação política, pois, no final das contas, como diz a insigne afirmação de John Stuart Mill, “nenhuma pessoa pretende que as ações devam ser tão livres quanto as opiniões”.

No entanto, de acordo com Arendt, a liberdade, diferentemente do que a tradição filosófica nos fez crer, não é um fenômeno da vontade ou da ordem do pensamento, mas sim um atributo da ação. E a ação livre, apesar de necessitar tanto do intelecto quanto da vontade para a execução de um objetivo, surge de algo totalmente diverso, que Arendt, na esteira de Montesquieu, denomina com o termo *princípio*. Como veremos mais detalhadamente no quarto capítulo, os princípios, diferentemente das motivações psicológicas, do juízo que antecede a ação e dos ditames da vontade, não operam no interior do eu, pois se tornam plenamente manifestos tão somente no próprio ato realizador. Dessa forma, a liberdade, como manifestação de princípios, surge e coincide com o ato em realização. Os princípios inspiradores da ação (a honra ou o amor à diferença, a virtude cívica ou o amor à igualdade, o medo etc.) não a precedem, pois se tornam atualizados e manifestos somente no próprio ato empreendido. É por isso que os princípios de ação, ao contrário da mera legalidade, não impõem limites às ações, mas inspiram as atividades de um corpo político. Assim, o sentido político da liberdade aparece no mundo sempre que tais princípios são atualizados ou sempre que os homens estiverem em ação, uma vez que, para Arendt, somos livres enquanto agimos, nem antes, nem depois.

A liberdade, contrariamente ao modo como foi pensada pela tradição, também não equivale a livre-arbítrio. A ação livre não reside no querer e na relação do eu com ele próprio, pois a liberdade não se equaciona nos termos do “eu quero”, não significa força de vontade e não se identifica com a noção de soberania, na qual a liberdade de um ou poucos só se faz em detrimento dos demais. A ação livre não consiste na escolha entre duas opções anteriormente dadas, mas em “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDR, 2007, P.198). Para ser livre, a ação não pode ser pré-

determinada por motivos e se reduzir a simples execução de meios para obtenção de efeitos previsíveis e exteriores ao ato empreendido. Motivos e objetivos podem ser fatores importantes em um ato particular, mas não podem pré-determinar a ação, ditar para ela uma meta prévia, comandando a sua execução, pois a ação livre é sempre espontânea e capaz de transcender metas e objetivos pré-definidos. É por isso que a violência pode ser usada para fins políticos, mas só o poder e a liberdade baseados na ação podem fazer surgir algo de novo no mundo.

Dessa forma, no ensaio *Que é a liberdade?* temos a recusa em compreender este tema seja ao modo dos conceitos filosóficos surgido na Antiguidade tardia – que o reduziam a um fenômeno do pensamento pelo qual o homem podia se apartar do mundo –, seja ao modo da noção cristã e moderna do livre-arbítrio da vontade. Em termos positivos, temos a liberdade compreendida como um conceito exclusivamente político, analisado a partir de suas configurações originárias na Antiguidade Grega e Romana. Por esta via, Arendt propõe uma compreensão da liberdade como um fenômeno que somente existe na empreitada da ação, nem antes, nem depois, pois, como nos diz a autora, “ser livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDR, 2007, p.199). A ação seria em si a manifestação da liberdade.

A relação entre liberdade e vontade, detidamente discutida no referido ensaio e importante para a compreensão arendtiana do poder, aparece, novamente, em outro escrito da autora, a saber: *A vida do espírito*. Arendt se refere a esta obra densa, inacabada e de publicação póstuma, em uma carta a McCarthy, de 09 de fevereiro de 1968, como “uma espécie de parte II de *A condição humana*” (ARENDR, 1995, p.209 e p.223); esta mesma referência se encontra também em uma carta destinada a Heidegger (ARENDR, 2001, p.151). Em *A vida do espírito* temos uma investigação sobre as atividades humanas não ativas: pensar, querer e julgar. No livro sobre o *Querer*, Arendt se propõe a analisar o ego volitivo

por meio de um processo metodológico que não desconsidere “o simples fato de que toda a filosofia da Vontade é produto do ego pensante, e não do ego volitivo” (ARENDDT, 2000, p.204), pois apesar de ser sempre o mesmo espírito que pensa e quer, “não se pode confiar em que a avaliação das outras faculdades do espírito pelo ego pensante permaneça imparcial” (ARENDDT, 2000, p.204). Portanto, Arendt parte da hipótese de que todo exame crítico da faculdade da vontade foi realizado, para utilizar a expressão kantiana que a autora se compraz em repetir, por “pensadores profissionais” e, dessa forma, os argumentos destes estariam maculados pelo conflito das experiências do ego pensante com as do ego volitivo.

Assim, Arendt vai de Aristóteles a Heidegger, passando por Paulo, Agostinho, Tomás de Aquino, Duns Scot, Hegel e Nietzsche, tendo em vista apresentar como a questão da vontade aparece no pensamento filosófico, bem como as suas repercussões sobre a compreensão da vida do espírito. Segundo Arendt, a Antiguidade grega não conheceu a vontade como faculdade espiritual e nem mesmo o problema filosófico da liberdade, tal como formulado pela tradição. A liberdade, em sua dimensão grega, indicava tanto um *status* político (isto é, ser cidadão) quanto uma circunstância física (ser saudável e, assim, poder obedecer ao espírito), mas não se ligava à noção de faculdade do espírito. Arendt recorrerá a Aristóteles para mostrar como alguns problemas se apresentavam quando a vontade, enquanto faculdade autônoma, era desconhecida. A ausência da ideia de vontade na reflexão de Sócrates, Platão e Aristóteles condiz com o conceito cíclico de tempo vigente na Antiguidade, no qual a temporalidade era coligada aos movimentos circulares dos corpos celestes e à natureza cíclica da vida na terra. Portanto, partindo de uma compreensão circular do tempo, torna-se simplesmente impensável a noção de uma faculdade espiritual como a vontade, voltada para o futuro e possível anunciadora da novidade. No entanto, Arendt identifica na noção aristotélica de *proairesis* algo de precursor da faculdade da vontade.



Segundo a autora, em Aristóteles a ação é em si uma atividade da razão prática (que no tratado *Sobre a alma* é chamada de *nous praktikos* e nos tratados éticos é chamada de *phronesis*). A razão prática seria um tipo de sagacidade para o entendimento daquilo que é bom ou ruim para os homens e, assim, seria necessária nas atividades que abranjam coisas que possam ser alcançadas pelo homem. E a ação, como atividade da razão prática, requer uma deliberação anterior, uma escolha, uma preferência entre alternativas, que Aristóteles chama de *proairesis*. A *proairesis* seria uma faculdade mediadora entre a razão e o desejo, e sempre recairia sobre meios, já que a finalidade última dos atos humanos seria a *eudaimonia*. É, portanto, sobre os meios que poderíamos deliberar, mas essa deliberação, a *proairesis*, consistiria numa simples eleição racional entre os meios dados. Dessa forma, não só o fim seria dado, mas também os meios. Arendt esclarece que a tradução latina para a faculdade de escolha aristotélica é *liberum arbitrium*. E o problema filosófico em torno do “livre-arbítrio” teria marcado todas as discussões medievais sobre a vontade.

Por esta via, a descoberta da vontade como uma faculdade autônoma não se relaciona, na origem, com experiências políticas ou com o mundo comum. A descoberta da capacidade humana de constituir volições possui relação com a experiência que o homem tem quando o espírito pensante age sobre si mesmo no diálogo da reflexão em que se instaura o “dois-em-um<sup>12</sup>”, característico da atividade de pensar e para o qual Sócrates convidava seus concidadãos. Mas, diferentemente da compreensão socrática de um diálogo sem som na

---

<sup>12</sup> Para Arendt, Sócrates teria mostrado que a condição humana da pluralidade se faz presente no homem ainda que ele esteja apenas na companhia de si mesmo, isto é, imerso na reflexão do pensamento. “O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDT, 2000, p. 139). Seguindo os ensinamentos de Sócrates, a autora afirma que, ao pensar, o homem vê emergir o dois-em-um. “Eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (ARENDT, 2000, p. 137). Essa diferença ocorre na experiência da reflexão que faz de cada homem um ser para o outro e simultaneamente para si no diálogo sem som do eu consigo mesmo.

dualidade reflexiva, a descoberta da vontade se deve a uma compreensão extremamente conflitiva desse “dois-em-um”, no qual os dois, presentes no um, estão sempre em combate. De acordo com Arendt, foi esta compreensão do “dois-em-um” como uma permanente luta que inspirou a descoberta da vontade. Manifestação exemplar desse conflito pode ser encontrada na *Epístola aos Romanos*, do apóstolo Paulo, onde é abordada a seguinte questão: “Que a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra” (ARENDR, 2000, p.236). Portanto, a descoberta da vontade pode ser datada e está intimamente ligada à descoberta de uma *interioridade* que, por sua vez, é compreendida como um lugar especial da vida humana e que abriga, quase que simultaneamente, vontades e contra-vontades.

Desde a descoberta da vontade, no entanto, a filosofia alimentou, de forma recorrente, uma descrença quanto à própria existência da faculdade do querer, concebendo-a como uma mera ilusão, um engano inerente à estrutura da consciência. Isso ficaria claro em Hobbes e Espinosa, uma vez que tais autores admitem a existência da vontade apenas como uma faculdade sentida subjetivamente, ao passo que objetivamente ela se encontraria vinculada à necessidade. E a desconfiança da filosofia para com a vontade é de tal ordem que até mesmo os chamados voluntaristas, como Hobbes, resvalam na dúvida quanto a sua existência. A razão desse receio ou suspeita com relação à faculdade volitiva, de acordo com Arendt, deve-se à inevitável conexão da vontade com a liberdade. Nas palavras da autora:

(...) a pedra de toque de um ato livre – desde a decisão de sair da cama de manhã ou de dar um passeio à tarde até as mais altas resoluções com que nos comprometemos para o futuro – é que sempre sabemos que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos. A Vontade, ao que parece, é caracterizada por uma liberdade infinitamente maior que o pensamento, e – para repetir mais uma vez – este fato inquestionável jamais foi tido somente como uma bênção (ARENDR, 2000, p.206).

Diferentemente da tradição filosófica, “Hannah Arendt não parte da experiência do ego pensante, mas ela considera o testemunho interno de um *Eu-quiero* como sendo uma prova suficiente da realidade do fenômeno” (MAGALHÃES, 2002, p.18). Em *A vida do espírito*, Arendt recorre a uma parábola kafkiana que nos parece especialmente importante para compreender a dimensão conferida por ela às atividades do espírito, o que inclui o querer. A parábola citada por Arendt diz sobre um “Ele” que, no meio de dois antagonistas, no qual um o empurra para frente e o outro para trás, sonha pular para fora da linha de batalha e tornar-se o árbitro do combate. Para Arendt, as atividades do espírito consistiriam justamente neste pular para fora do *continuum*, do fluxo ininterrupto do tempo, e se colocar como árbitro que, num presente estendido, pode tomar posição e dirigir o seu passado e o seu futuro. E o querer, como nosso órgão espiritual para o futuro, seria justamente o que nos possibilita agir diante do “ainda-não”, rompendo com as implicações necessárias entre o passado e o futuro e mudando o curso da história. Fazendo uso da linguagem espacial – que, como ressalta Arendt, é aquela que habitualmente recorremos para tratar do fenômeno do tempo – o passado é algo que fica para trás e o futuro um lugar à frente; ao voltarmos nosso espírito para o futuro, lidamos com projetos e incertezas, lidamos com “coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser” (ARENDR, 2000, p.197). Assim, a vontade é “idêntica ao poder de começar o novo” (ARENDR, 2000, p.208) e esse poder não é precedido de qualquer potencialidade, isto é, não pode ser automaticamente deduzido de um fato, não tem uma causa necessária. O que está em jogo nessas análises arendtianas sobre a atividade volitiva é conceber “a vontade como fonte de ação, isto é, ‘como um poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos’” (ARENDR, 2000, p.191). O alcance fenomenológico da especulação arendtiana consistiria em que “o primado da vontade [capacidade de querer e de recusar] necessita não apenas do

primado do futuro, mas também da capacidade do indivíduo de inovar no singular” (MAGALHÃES, 2002, p.29). Isso não significa, todavia, afirmar que para Arendt querer seja igual a poder, afinal o poder é uma ação em conjunto e, além disso, é plenamente possível querer e ser inábil para realizar. Trata-se simplesmente de reconhecer, como bem coloca Aguiar, que “há uma dimensão de liberdade na faculdade de querer que é fundamental para Arendt. É na faculdade de querer que repousa a capacidade humana de dizer não e de iniciar uma série de ações inteiramente nova num arco de comportamentos e ações miméticas” (AGUIAR, 2004b, p.258).

Portanto, não obstante as diferentes perspectivas presentes na reflexão arendtiana sobre a vontade, encontramos alguns apontamentos comuns e recorrentes que, de alguma forma, permitem aos seus leitores alinhar os conceitos por ela investigados e apontar, ainda que de forma precária, pontos nucleares de seu pensamento. Neste sentido, poderíamos assinalar como um dos pontos centrais da obra arendtiana, a compreensão da liberdade como equivalente ao poder e, mais do que isso, a associação da liberdade com a natalidade, com a capacidade de inaugurar o novo. Encontramos expressões desse esforço conceitual arendtiano por esclarecer o elo essencial entre poder e liberdade através da capacidade de dar início à novidade, seja nas reflexões sobre a ação política e a liberdade presentes em *A condição humana*, seja nas suas críticas à concepção filosófica da liberdade que a vincula com a vontade enquanto faculdade de impor e mandar, presentes no ensaio *Que é a liberdade*, seja nos seus escritos tardios sobre o tema da liberdade e do ego volitivo, pertencentes ao livro *O querer*. Independentemente das diferentes considerações arendtianas acerca da ideia de vontade, é perceptível, em sua obra, a vinculação da liberdade política à capacidade de iniciar, revelando o quanto é fundamental para a compreensão da liberdade e, conseqüentemente do poder, sua associação à natalidade. Como vimos, todo homem, pelo

fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder de começar corresponde à condição humana da natalidade “por meio da qual o mundo humano é constantemente invadido de estrangeiros, recém-chegados, cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo” (ARENDT, 2007, p. 92). Neste sentido, Bethânia Assy ressalta que:

(...) as dimensões do futuro, este “ainda-não”, da imprevisibilidade, da capacidade de gerar algo novo, este fim em si mesmo, da natalidade, este *initium* agostiniano, versam sobre metáforas que tanto correspondem à vontade quanto à ação. O espaço onde o homem de ação, o Aquiles de *A condição humana*, cria e atua e o tempo onde o “Ele” kafkiano se posiciona tecem-se neste espaço-entre da *ágora* arendtiana (ASSY, 2002, p.35).

Na tentativa de vincular conceitualmente poder e liberdade à natalidade, o recurso a Agostinho<sup>13</sup> é essencial para Arendt. Como diz a autora: “É na linha dessas reflexões agostinianas que a vontade foi, às vezes, e não só por Agostinho, considerada uma *atualização do principium individuationis*” (ARENDT, 2000, p. 191). O poder está, assim, estreitamente vinculado à pluralidade de homens que, por terem nascido, encontram-se inseridos em uma individuação que faz de cada qual um ser que nunca foi antes e nunca será outra vez. No Capítulo XX da obra *Cidade de Deus*, opondo-se aos ímpios, defensores do eterno retorno da alma, Agostinho expressa a ideia de que a existência do homem é temporal

---

<sup>13</sup> Embora tenha abordado os problemas mais elementares da convivência humana a partir de uma situação diferente e uma perspectiva teórica bem distinta, Arendt enxergou em Agostinho um autor que, por ser não somente cristão, mas também romano, formulou um conceito de liberdade, em *A Cidade de Deus*, marcado pelas experiências especificamente romanas, relacionando-o, portanto, não tanto com a esfera de transcendência da autoridade ou com a *interioridade* da vontade no livre arbítrio (o que acabou tornando-se decisivo para a tradição filosófica), mas com o mundo comum, com a esfera da natalidade que confere aos homens a capacidade de dar início a novos processos no mundo. Agostinho afirma que “para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)”. Arendt se vale dessa distinção agostiniana entre o termo *initium*, utilizada para nomear o ato de criação do homem, e a palavra *principium*, denominando a criação do mundo. A natalidade promove um início que difere do início do mundo, pois não é o início de alguma coisa, mas de *alguém* que é, ele próprio, um iniciador. Para além de todo o conjunto da criação, o homem é a única criatura que, como recém-chegado ao mundo, adquire status de um *alguém* ou de um *quem* capaz de trazer espontaneamente ao mundo criado um *initium*.

e por isso, na perspectiva do homem, sua existência seria marcada por um começo e por um fim, sendo o homem já um início. No ensaio *Que é a liberdade?*, Arendt, ao discorrer sobre a liberdade, remete expressamente à obra *Cidade de Deus*, de Agostinho. Para a autora, em *Cidade de Deus*

Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim foi criado depois que o universo passara a existir (...). No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade (ARENDR, 2007, p. 216).

Como observa Magalhães, também em *A vida do espírito*, Arendt recorre a Agostinho, tendo em vista recusar a compreensão voluntarista e interior da liberdade e recuperar “uma noção de liberdade em que esta é idêntica à capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível” (MAGALHÃES, 2002, p.30).

Esta imprevisibilidade, isto é, a impossibilidade que o ator tem de compreender adequadamente sua ação à medida que a empreende, aliada à irreversibilidade, compreendida como a impossibilidade de se desfazer a ação e, acrescentando ainda a ilimitação da ação, ou seja, a sua “tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ARENDR, 2009, p.203), conferem ao poder uma extrema fragilidade. A fragilidade inerente ao poder provém justamente do fato de que a liberdade de começar espontaneamente algo novo incide sobre uma rede pré-determinada de relações, ou seja, toda ação atua sobre seres também capazes de agir. Essa fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de

confiabilidade dos assuntos humanos, não decorre de qualquer suposta “fraqueza humana”, mas da natalidade e da pluralidade<sup>14</sup> enquanto dimensões elementares da condição humana.

Como vimos, preocupada com os perigos inerentes à fragilidade do poder, mais precisamente com sua imprevisibilidade, a tradição política tentou seja através da sujeição do poder a parâmetros absolutos, seja através da moderna “Teoria dos Contratos”, conter ou quando não minar o poder em seu aspecto mais genuíno, como ação livre e espontânea em concerto, valendo-se, para tanto, na maioria das vezes, do auxílio da tirania.

Hannah Arendt recusa esses artifícios. Assim, neste momento do percurso de nossas análises, somos conduzidos para uma indagação fundamental, qual seja: como uma autora que se nega a inscrever sua teoria política na lógica tradicional, rejeitando a identificação entre poder e domínio e renunciando o socorro das “Teorias da Soberania”, lida com a fragilidade desta ação, por ela tão enaltecida? Como se relaciona a ação com as reivindicações do instituído, com a exigência humana de estabilidade, uma vez que a capacidade de agir é aqui compreendida como uma espécie de milagre secularizado, que sempre tem um começo, mas um começo que não se prende a uma série que o antecede? Seria possível pensar um espaço para o institucional, na obra arendtiana, sem que isso entre em conflito com a própria compreensão da autora sobre o poder enquanto algo que “não pode ser armazenado e mantido em reserva para os casos de emergência” e que “é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável” (ARENDR, 2009a, p.212)? Como compatibilizar a dinâmica espontaneidade do *poder instituinte* e sua capacidade de “mudar o mundo” com a estabilidade do mundo comum assegurada pelo *poder*

---

<sup>14</sup> Para dizer com Arendt: “O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos” (ARENDR, 2009a, p. 256).

*instituído*? Como pensar o espaço estável do poder institucionalizado, que é *velho* por definição, sem neutralizar no “foi” dos fatos a imprevisibilidade, a ilimitação e a liberdade inerentes ao poder da ação de ocasionar o novo?

Indagamos, portanto, sobre como o problema da conservação do corpo político é tratado numa obra que marcadamente busca resgatar uma noção de poder indissociavelmente ligada à liberdade. Acreditamos que a compreensão desta questão passa pelos textos arendtianos sobre o conceito de autoridade, razão pela qual dedicamos o próximo capítulo à análise desses escritos.



### **3. O CONCEITO DE AUTORIDADE: AS FONTES DE SUAS SIGNIFICAÇÕES E O SEU DECLÍNIO NA MODERNIDADE**

A constatação arendtiana de que vivenciamos hoje a atrofia e o crescente obscurecimento da esfera pública, isto é, do espaço da ação e do discurso que se intercala entre os homens, distinguindo-os e, simultaneamente, relacionando-os, traz em seu bojo a consideração de outras experiências de transformação e declínio da esfera do político ao longo da modernidade. A constante e cada vez mais profunda crise de autoridade que acompanhou o desenvolvimento da modernidade seria uma delas, cuja grande implicação política reside no abalo do reconhecimento das instituições e leis como algo compartilhado que, como tal, precisa ser respeitado independentemente do uso da força e da persuasão.

Evidenciando a atual confusão conceitual, a controvérsia teórica e a ausência de experiências autênticas para a formulação de um sentido comum para o termo “autoridade”, Arendt empreendeu, sem o amparo da tradição, uma reflexão sobre um dos problemas mais elementares na formação das comunidades humanas politicamente organizadas, vinculado à necessidade de estabelecer a própria sustentação do ordenamento político. O mais claro sintoma da gravidade desta crise generalizada da autoridade se exprime, para a autora, em sua difusão para áreas pré-políticas – tais como a família e a educação – nas quais a autoridade, no sentido mais lato e imediato, sempre fora aceita e reconhecida. À luz desta circunstância, Arendt assevera: “Tanto prática quanto teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é” (2007, p. 128).

A confusão e o desamparo que marcam o tratamento do problema da autoridade se exprimem claramente na incapacidade das abordagens liberais e conservadoras em efetuar distinções entre violência, poder e autoridade assim como entre tirania, autoritarismo e

totalitarismo. Os liberais, convictos de que o poder corrompe e o progresso requer constante perda de poder, tendem a ver apenas diferenças de grau entre autoritarismo, tirania e totalitarismo, uma vez que todas essas formas de governo acarretam uma regressão da liberdade. Mas eles ignoram, por exemplo, o fato de que o governo autoritário, engajado na restrição à liberdade, permanece ligado aos direitos civis, pois perderia sua própria essência se os abolisse, tornando-se uma tirania. Os conservadores, por sua vez, convictos de que não pode haver comunidade política sem o sólido reconhecimento de autoridades tradicionais, enxergam uma identificação entre a tirania e o totalitarismo (e, por vezes, também a democracia) enquanto resultados inelutáveis da decadência e do retrocesso da autoridade como proteção restritiva da liberdade.

A partir do século XIX, tal controvérsia teórica entre pensadores conservadores e liberais teve como pano de fundo comum a moderna concepção da história como processo. O liberal identifica a autoridade com o poder, e, além disso, amalgama o autoritarismo, a tirania e o totalitarismo justamente porque todos eles desempenhariam a mesma função: obstaculizar o desenvolvimento histórico. O liberal entende que há uma direção pré-estabelecida na história, qual seja: o progresso, que pode ter como empecilho o autoritarismo, o totalitarismo e o próprio poder. O conservador, por sua vez, enxerga no processo histórico o aprofundamento da degradação, ocasionada pelo enfraquecimento das instâncias de autoridade.

Se o liberalismo, com sua defesa do *progresso*, e o conservadorismo, com seu diagnóstico de *decadência*, não efetuam distinções políticas fundamentais e perdem o conteúdo singular dos fenômenos, não podemos, contudo, rejeitar a plausibilidade de suas asserções mais gerais, uma vez que não se pode negar que o desenvolvimento do século XX foi acompanhado por crescentes ameaças à liberdade e progressivos afrontamentos a todas as

autoridades tradicionalmente estabelecidas. Mas, segundo Arendt, se no desdobramento do mundo moderno vemos um retrocesso tanto da liberdade quanto da autoridade, a reafirmação liberal do progresso ou a restauração conservadora da relação mando-obediência mediante recuperação de autoridades pré-estabelecidas acabam provocando o obscurecimento de ambas, confundindo as dimensões políticas às quais *liberdade* e *autoridade* se correspondem. Tal confusão acaba borrando as linhas delimitadoras que evidenciariam o significado político e a relevância da liberdade e da autoridade para a constituição e a estabilização da esfera pública. É em meio a tais controvérsias que somos levados à indistinção e à funcionalização dos conceitos políticos fundamentais, utilizando, por exemplo, a violência para supostamente restabelecer a autoridade, ou seja, fazendo a violência preencher a mesma *função* que a autoridade, qual seja: obter obediência. Contudo, a autoridade não é meramente qualquer poder de fazer com que as pessoas obedeçam, pois se, de fato, está implicada na autoridade a reivindicação de obediência, esta se encontrava assentada no reconhecimento e na religação com um passado consagrado para sempre, distinguindo-se tanto do constrangimento pela força como da pura e simples persuasão.

Assim, a relação autoritária está vinculada essencialmente com o caráter de obediência voluntária e, desse modo, não se confunde com noções tais como poder e violência. Para demarcar a autoridade da violência, a autora estabelece a seguinte analogia: “Dizer que violência e autoridade são idênticas equivale a sustentar que o assaltante a quem entrego minha bolsa tem autoridade sobre mim. Um sistema político que necessita de violência não tem autoridade” (2011b, p. 230). Segundo Arendt, seja na formulação teórica grega, seja na experiência romana, a autoridade não se fundava na força e nem no convencimento por meio do discurso. No ensaio *Da violência*, Arendt resume a distinção entre estes fenômenos do seguinte modo: o *poder* corresponderia à capacidade humana de

agir em comum acordo, só existindo, portanto, enquanto o grupo se conserva unido; a *força*, por sua vez, apesar de ser um termo constantemente empregado como sinônimo de violência, deveria ser usado apenas para “indicar a energia desprendida pelos movimentos físicos e sociais” (ARENDDT, 1999, p.123); a *violência*, essencialmente instrumental, seria uma espécie de ferramenta utilizada para multiplicar a fortaleza (propriedade individual inerente a um objeto ou a uma pessoa); a *autoridade*, por fim, quando aplicada a pessoas e a cargos, pressuporia o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer, dispensando, deste modo, tanto a coação quanto a persuasão.

A autoridade é totalmente incompatível com a persuasão, uma vez que esta só opera no processo de argumentação, pressupondo a igualdade bem como a ausência de governantes e governados. A autoridade é, portanto, essencialmente hierárquica e, como tal, funda-se em uma desigualdade que reivindica aceitação de forma inconteste, não admitindo questionamentos ou respostas argumentativas e coativas a estes questionamentos, sob pena de deixar de ser o que é. Deste modo, o conceito de autoridade, como defende Perissinotto (2004), poderia ser considerado o “mais enganoso dos fenômenos políticos”, pois descreve uma realidade aparentemente paradoxal, “de um lado, identifica uma relação hierárquica de mando e obediência, mas que não se traduz em violência, isto é, não demanda o uso efetivo dos implementos para funcionar; de outro lado, não opera por meio da persuasão, pois não é uma relação igualitária, mas sim hierarquizada; quem obedece o faz por ‘respeito’” (PERISSINOTTO, 2004, p.119). Ademais, a autoridade dispensa qualquer justificação ou uma qualidade pessoal daquele que a exerce. O que faz com que as pessoas obedeçam não é um atributo pessoal de alguém, pois a autoridade se esgota nela mesma, não se confundindo com a pessoa que a detém. A autoridade tem por base uma estrutura hierárquica que se sustenta no reconhecimento mútuo entre os que mandam e os que obedecem. Tal estrutura se

funda na consideração de que governantes e governados possuem seu lugar estável e pré-determinado na hierarquia ou na dissimetria intrínseca à relação de autoridade. Deste modo, a perda da autoridade equivale à perda da permanência e da durabilidade do mundo político, que já havia entrado em crise com as revoluções políticas europeias, mas que alcançou uma radicalidade sem precedentes com a ascensão dos regimes totalitários no século XX. Nas palavras de Arendt: “O totalitarismo é possível apenas após todas as autoridades irem à bancarrota. O autoritarismo é, em muitos aspectos, o oposto do totalitarismo” (2011b, p 230).

Por esta via, partindo do diagnóstico de que, no mundo moderno, foi consumada uma profunda perda de todas as autoridades tradicionalmente reconhecidas, levada ao paroxismo nos regimes totalitários, Arendt empreende esforços para demonstrar que esta crise de autoridade, do ponto de vista de sua constituição, assenta-se essencialmente em bases políticas. Para tanto, a autora, no ensaio *Que é autoridade?*, remontará à origem da noção de autoridade no pensamento político ocidental, analisando o desenvolvimento filosófico do conceito de autoridade, de matriz grega, bem como a assimilação desta formulação teórica na experiência viva da fundação romana. Assim, buscando compreender a dimensão da autoridade no pensamento da autora, este capítulo será composto de duas partes. Na primeira delas procuraremos traçar o percurso da reflexão arendtiana para a compreensão do que foi a autoridade, em suas incursões sobre o pensamento grego, a vivência romana e sua herança cristã. Num segundo movimento, abordaremos a moderna crise da autoridade política e seus desdobramentos fundamentais.

### **3.1. A formulação filosófica, a experiência romana e a herança cristã da autoridade**

#### **3.1.1. A filosofia grega e a autoridade da razão**

No ensaio *Que é autoridade?*, datado de 1954 e publicado em 1961 na obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt propõe reatualizar as experiências e as fontes de significação que estão na base do conceito de autoridade, cuja validade se conservou por longo período na história ocidental e em sua tradição de pensamento político. A autora almeja analisar, em primeiro lugar, as experiências políticas às quais correspondem o conceito de autoridade e das quais ele se originou, investigando a natureza da esfera pública formada a partir dessa noção e examinando a validade da concepção tradicional da comunidade política a partir da oposição entre governantes e governados. A autora ressalta, entretanto, que não pretende encontrar uma “definição da natureza ou essência da ‘autoridade em geral’” (2007, p.129), mas sim “reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (2007, p.129).

Esta reconsideração histórica do conceito de autoridade não possui, contudo, nada de historiográfico, isto é, não se trata da reconstrução objetiva de um passado oficial que confirma as certezas de uma tradição. A reflexão arendtiana sobre a noção de autoridade efetua um duplo movimento no qual, partindo dos temores e perplexidades da atualidade, as experiências políticas de um passado fragmentado, solapado e impensado se encontram com as possibilidades futuras de suas significações, permitindo, assim, o diagnóstico crítico do presente e, simultaneamente, a renovação das bases filosóficas sobre as quais a esfera política esteve tradicionalmente fundada. Nesta dinâmica reflexiva, torna-se possível para o pensamento político se confrontar com o passado no presente mediante o auxílio do futuro e apropriar-se do futuro no presente com a ajuda do passado. Examinando as fontes de significação do conceito de autoridade na Antiguidade greco-romana, Arendt nos empurra para trás, em busca da reatualização apropriativa do que não é mais, mas, simultaneamente, a autora nos impulsiona para frente, abrindo a reflexão para uma renovação crítica das

potencialidades futuras do pensamento político. É neste sentido que foi sempre à luz do presente e em nome de novos significados e começos políticos no futuro que Arendt reatualiza conceitualizações, experiências e eventos de um passado fragmentado, não tradicional e sempre inacabado.

Assim, na tentativa de reconstrução das bases filosóficas da autoridade, Arendt, uma vez mais, identifica as influências da relação tradicional entre filosofia e política. Segundo a autora, os primeiros esforços de fundamentação teórica da noção de autoridade se exprimiram na filosofia grega e decorreram do conflito entre o filósofo e a pólis. A partir das mesmas experiências políticas, mas de modos diversos, Platão e Aristóteles almejavam introduzir na vida pública grega uma espécie de autoridade, esbarrando, no entanto, no perigo de uma aproximação com o despotismo e a tirania. Arendt ressalta que Platão e Aristóteles “tentaram introduzir algo de parecido com a autoridade pública na pólis grega” (2007, p. 143), mas o caráter coercitivo inerente à “força da razão”, ainda que sem recurso à “razão da força”, estaria mais próximo da tirania e do despotismo que da autoridade propriamente política, uma vez que a autoridade reivindica obediência voluntária ou reconhecimento instantâneo e inquestionável, excluindo a utilização de meios externos de coerção. Como esclarece Arendt: “a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm o seu lugar estável pré-determinado” (2007, p. 129). Ainda que, para Arendt, o intuito primordial de Platão fosse muito mais estabelecer uma “tirania da razão” (2007, p. 147), o filósofo teria buscado uma forma alternativa de tratar os assuntos públicos que reivindicasse obediência sem o expediente da pura violência, característica da tirania e do despotismo, e sem o recurso à persuasão, característica da democracia grega. É neste sentido que eram indesejadas por

Platão e Aristóteles tanto a aproximação com o despotismo, que marcava as relações pré-políticas ou domésticas na Grécia antiga, onde a força e a violência são justificadas por serem os únicos meios de vencer a necessidade, quanto a referência à tirania, cujas experiências políticas são autodestrutivas por estarem sempre atreladas à violência e subjugação. Pensar em uma forma de governar e obter obediência sem recorrer à pura violência ou ao discurso persuasivo foi, pois, aquilo que levou Platão e Aristóteles a tentarem introduzir a autoridade no domínio público. Essa é, de fato, a diferença essencial entre a tirania ou o despotismo e o governo formado pela autoridade, ou seja, os primeiros impõem, mediante o uso da violência e da coerção, uma dominação que atende ao arbítrio e ao interesse do tirano ou das necessidades da administração doméstica, ao passo que, o segundo pretende reivindicar a obediência e a execução de leis mediante a instauração predeterminada de uma fonte de legitimidade que, enraizada no passado, transcende os que detêm o poder, estabilizando e legando para o futuro a esfera política, sem violência ou persuasão. Por esta via, em busca de um princípio legítimo de autoridade, a filosofia procurou apoio na desigualdade e na hierarquia que neutralizariam a pluralidade humana na medida em que transformaria a ação em execução de ordens e a esfera política em uma relação entre governantes e governados.

De acordo com Arendt, o julgamento e a morte de Sócrates levaram Platão a uma postura marcada por aquilo que André Duarte chama de “ambivalência fundamental” (2000, p.188), no qual o filósofo despreza a esfera política, mas, ao mesmo tempo, quer dominá-la, tendo em vista interferir nos assuntos públicos. Ainda que Platão tenha enfatizado a total superioridade do ócio inerente à vida contemplativa, desdenhando a dedicação aos negócios públicos, o exemplo de Sócrates mostrou a ele os perigos que uma pólis sujeita às fugazes opiniões dos homens representaria para o modo de vida filosófico. Assim, o medo se de ser governado por uma maioria que não o compreende levaria o filósofo a cumprir deveres



políticos. Mas para intervir no âmbito político, o filósofo precisaria encontrar uma alternativa de governo que fosse superior à persuasão, uma vez que o recurso ao discurso havia se mostrado insuficiente e instável para guiar os homens na pólis. Tal alternativa, porém, não poderia utilizar os meios externos de violência, para que, assim, a vida política, tal como conhecida pelos gregos, fosse preservada. A alternativa encontrada por Platão foi, justamente, a noção de uma autoridade sustentada na instrumentalização da razão, visto que seu propósito era “estabelecer a ‘autoridade’ do filósofo sobre a pólis” (ARENDR, 2007, p. 148).

Conforme expressado de forma alegórica em *A República*, Platão acreditava que o universo dos assuntos humanos era uma “mera ilusão em face do sol que brilha no céu das ideias, que só pode ser contemplado pelos olhos do espírito e não pelos olhos sensíveis do corpo” (DUARTE, 2000, p. 190). A verdade auto-evidente compele a mente daqueles que a podem ver, de tal maneira que “essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão” (ARENDR, 2007, p.147). O problema, todavia, é que apenas uma minoria teria acesso à verdade da razão e estaria, assim, sujeita a sua coerção, de tal modo que à maioria, ao povo ou à pluralidade de que se constitui o organismo político seriam necessárias novas formas ou princípios de autoridade que reivindicassem obediência sem violência ou necessidade de argumentos persuasivos. Já que, para Platão, os verdadeiros critérios de toda compreensão e ação seriam supra-sensíveis, eles não poderiam ser expostos e explicados de maneira satisfatória, afinal a “verdade não pode ser objeto de persuasão, e a persuasão é a única forma de lidar com a multidão” (ARENDR, 2008, p.402). A persuasão operaria na esfera da *dóxa*, isto é, aquilo que Platão descreve em sua famosa “alegoria da caverna” como sombras na parede, aquilo que exprime não a verdade das coisas, mas a opinião dos homens sobre elas. Para o filósofo, aqueles poucos que abandonam as ilusões das sombras rumo à contemplação do céu límpido das ideias, ao

retornarem para o abrigo escuro da caverna, não conseguiriam contar aos seus habitantes o que viram do lado de fora. Isso ocorre porque, ao retirarem-se da caverna, eles perderam o senso comum, isto é, aquilo que os orientaria num mundo compartilhado, fazendo com que aquilo que viram entre em contradição com o próprio senso comum. O retorno do filósofo à caverna dos assuntos humanos se torna problemático porque ele estava, até então, envolvido com a invisibilidade de uma atividade que lida com a ausência (o pensamento) e agora regressa para um mundo em que tudo aparece para uma multiplicidade de homens singulares e no qual todos, inclusive o filósofo, aparecem uns aos outros na modalidade da ação e do discurso.

A imagem da caverna nessa alegoria revela duas dimensões essenciais da filosofia platônica, quais sejam: a concepção da intuição intelectual como o ideal de conhecimento filosófico e a utilização da *visão* como metáfora exemplar para o uso da “razão”. E em se tratando de uma visão direta (intuição) da verdade não-humana, não-discursiva e não-política, o conhecimento racional se tornou inacessível pelo discurso humano e pelo senso comum. Se a verdade eterna, supra-sensível e extra-mundana, sendo auto-evidente, não pode ser patenteada e demonstrada por palavras humanas e pelo raciocínio do senso comum, então, a razão seria uma intuição obtida, em última instância, pela contemplação muda. Sendo a filosofia aquilo que torna o homem capaz de tomar parte do eterno ou do que sempre é sem poder ser de outro modo, tornou-se muito arriscada a vida do filósofo na pólis que privilegia justamente o discurso e o senso comum como acesso ao contexto mundano compartilhado por uma pluralidade de homens singulares. Sendo a persuasão o único modo de lidar com a multidão e a verdade filosófica não podendo ser objeto de persuasão, o modo de vida do filósofo estaria em constante perigo. O eterno só é acessível pelo repouso solitário, silencioso, contemplativo ou teórico da alma, na medida em que o filósofo se retira do mundo

compartilhado e suspende todo engajamento ativo nos assuntos humanos. Nessa ascensão dialética da alma que se retira de um mundo comum de aparências já reside, em alguma medida, a profunda desconfiança do filósofo com relação à capacidade da democracia grega em conferir por si mesma ao espaço político alguma ordem durável e estável. Esta concepção da filosofia como intuição muda da verdade foi o que permitiu ao filósofo distinguir razão e opinião, retirando o discurso (*lógos*) da esfera das relações humanas a fim de conduzi-lo para o âmbito do *ser* que lhe é pré-existente, não-político e não-humano. Por isso, Platão considerou que a esfera política não poderia ter nenhuma autonomia ou dignidade própria, tampouco a política poderia ser da ordem daquilo que é simplesmente *comum* aos homens, ela precisaria estar submetida ao julgo do que é imutável, eterno e pré-existente ao discurso e às opiniões dos mortais.

Para Platão, se a realidade do mundo não for independente do que dela se diz, então, restaria apenas o contínuo fracasso da palavra, corrompida em persuasão ou violência muda, como atesta a condenação de Sócrates, apesar de todo o esforço argumentativo de sua defesa. Sem a “ordem do ser”, restaria a ordem igualitária da persuasão que exprime somente a parcialidade das paixões e cuja isonomia, a rigor, não requer nenhuma forma de governo, pois no espaço político democrático grego não havia validade alguma para a distinção autoritária entre governantes e governados. Se, do ponto de vista platônico, o ser não for a referência pré-existente do discurso, não poderia haver o espaço da autoridade, pois os homens estariam condenados permanentemente a entrar em comunicação no conflito dos interesses arbitrários e no vão combate entre caprichos aleatórios. Platão considera que a persuasão não tem nada a ver com a autoridade da verdade, mas com o encantamento dos interlocutores e a adulação (*kolakeía*) da multidão. Por isso, do ponto de vista da razão, “a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso”

(ARENDDT, 2002a, p. 96). Assim, a filosofia platônica considera o discurso como uma estrutura inteligível e universal que só ganha sentido referindo-se ao *ser* que é *em si* incomunicável, pois anterior, uno e separado das múltiplas coisas sensíveis que estão *sendo* no mundo das aparências. É nessa medida que quando o filósofo desce, na alegoria da caverna, do mundo límpido e claro do ser eterno, verdadeiro e inexprimível, para a presença da multidão presa do lado de dentro da caverna, no mundo temporal, humano e comum, corre permanentemente o risco de ser incompreendido e acusado de subversão. O filósofo, ao voltar a viver entre os homens na caverna dos assuntos humanos, não pode mais sentir-se em casa, uma vez que ele não poderá mais atuar somente sobre o seu próprio espírito abrigado do mundo comum e sim no espaço de aparências dentro do qual ele está na companhia de muitos. O problema é que o filósofo, ao tentar comunicar aos habitantes da caverna o que viu do lado de fora, o ser verdadeiro, tudo o que diz não faz sentido, pois seu discurso faz a multidão crer que a filosofia vê “o mundo às avessas”, como dizia Hegel.

Diante desse impasse instaurado entre o poder coercitivo da razão, que atinge uma minoria, e a ampla maioria dos que não estão à altura da verdade filosófica, Platão chegou a recorrer a extensos contos que narram uma vida futura, após a morte, com recompensas e punições, a fim de amedrontar a multidão e reivindicar sem violência ou persuasão a obediência daqueles que não se sujeitam à força coercitiva da razão. Desta circunstância podemos extrair três pressupostos fundamentais para que Platão recorresse ao mito dos castigos físicos pós-morte: I) a contemplação da verdade eterna só é acessível a poucos (os filósofos); II) a transmissão da verdade filosófica aos demais membros da sociedade beira o impossível, porque não pode ser objeto da persuasão; III) os membros da sociedade precisam se comportar como se conhecessem a verdade, pois do contrário a vida do filósofo corre perigo. Uma vez que o reconhecimento da autoridade da razão só seria auto-evidente para

uma minoria, Platão introduz um mito na tentativa de submeter a verdade filosófica, ainda que por linhas transversas, à maioria. Deste modo, Platão obriga a multidão a se comportar como se acreditasse nas verdades supra-sensíveis, reveladas aos poucos que se dedicam à vida contemplativa, sem, contudo, se valer da força bruta. A crença naquilo que chamamos de “inferno” atua como instrumento de coerção sem o uso da violência, impondo a todos comportarem-se como se acessassem a verdade da razão.

Claramente constituído por motivações políticas, com a finalidade de que o povo se convencesse da autoridade da razão, ou, pelo menos, agisse como se conhecesse a verdade, o filósofo grego introduz a ideia de uma vida pós-morte repleta de castigos e recompensas. Como forma de justapor a ideia de uma autoridade política da razão ao universo helênico, o discípulo de Sócrates recorreu também às experiências que os gregos conheciam na esfera da administração doméstica, onde reinava uma desigualdade natural, uma vez que, no âmbito da política, a única experiência grega de governo hierárquico era a tirania. Valendo-se da relação entre ovelhas e pastores, barcos e timoneiros, pacientes e médicos, escravos e senhores, artífices e objetos, Platão buscou consolidar a ideia de uma autoridade aplicada à esfera pública. Tais exemplos, todos oriundos de esferas pré-políticas, extraem sua autoridade da hierarquia e desigualdade intrínsecas a própria relação: as ovelhas necessitam do pastor para serem guiadas e protegidas; o timoneiro é o guia, aquele que conduz a embarcação, enquanto aos passageiros restam serem guiados; o médico é o perito em saúde e ao paciente, enquanto leigo, cabe ser cuidado; os escravos devem obedecer aos seus senhores de acordo com sua própria condição, assim como os senhores devem governar por sua própria constituição; o artífice molda a realidade de acordo com os padrões previamente visualizados em sua alma.

É digno de nota que a analogia estabelecida por Platão entre a esfera do político e o âmbito técnico, que reivindica conhecimentos de perito, ofereceu a oportunidade para

justificar a utilização de exemplos tomados das atividades vinculadas às artes e aos ofícios. Como esclarece Arendt: “Aqui, o conceito de perito entra pela primeira vez na esfera da ação política, e o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer mobílias ou o médico para curar o doente” (2007, p. 151). A esse respeito vale lembrar que Platão<sup>15</sup> introduziu uma concepção de perícia, habilidade ou saber técnico (*tékhne*) realmente nova entre os gregos, enquanto atividade acompanhada de razão, francamente oposta à concepção dos sofistas, como Górgias, que não pautava o saber técnico no conhecimento racional, mas na *empeiría*. O cultivo da *tékhne* revelaria, para o sofista, que a experiência pode aprimorar no homem a habilidade de apreender o momento oportuno (*kairós*) e atuar de acordo com ele. Tal apreensão ocorreria mediante a observação dos fatores eventuais que compõem cada circunstância, permitindo uma rápida tomada de atitude em face do momento oportuno. Todavia, a *tékhne* ou a *arte* não é, para Platão, uma prática sem razão, mas um conhecimento que exprime a posse das causas ou das razões. A relação entre *tékhne*, *práxis* e *episteme* em Platão aponta para a acentuação de um momento cognitivo ou raciocinado supostamente

---

<sup>15</sup> Para Platão, a arte retórica, sabendo apenas persuadir, produz um discurso de aparência ou uma aparência de discurso que não pode dar razão de si mesmo, não se constituindo como uma verdadeira técnica, sendo somente uma prática empírica similar à culinária, isto é, voltada para a mera eloquência enquanto instrumento de influência e encantamento. É por isso que a retórica, no contexto do diálogo *Górgias*, estaria escravizada no domínio das paixões e, nessa posição servil, não possuiria o caráter diretivo e orientador da técnica. Aristóteles manterá esse vínculo entre técnica (*tékhne*) e conhecimento (*episteme*) ao distinguir o saber técnico da mera experiência. Para o filósofo, a *tékhne* é estritamente um conhecimento e, assim, modo de manifestação do *lógos*, mesmo que não de um *lógos theorétikos* (razão teórica), mas de um *lógos práktikos* (razão prática). Na habilidade ou perícia técnica não há lugar para incongruência, irracionalidade, improviso acidental, acaso (*to autòmaton*) e movimentos fortuitos (*tykhe*). A técnica é um saber prático em sua meta, mas sistemático e organizado em sua operação, pois investiga as causas pelas quais algo veio a ser como é. Assim, a técnica é definida como “hábito” ou “capacidade produtiva” porque não é um saber casual e espontâneo, mas um saber causal, passível de ensino e aprendizagem. Por isso o Estagirita tanto criticou o tipo de ensino dos que se faziam remunerar pelos discursos erísticos, como Górgias, considerando que este ensino era rápido justamente porque não se tratava de um saber técnico, mas somente de uma atividade empírica. Em alguns contextos, Aristóteles chega a utilizar as palavras *tékhne* e *episteme* como sinônimos, chamando de ciência a medicina, que é geralmente mencionada no pensamento grego como um exemplo de técnica ou arte. Aristóteles conduz a noção de arte até um ponto em que ela não é mais apenas uma questão de destreza, mas uma atividade racional. Cf. DINUCCI, 2008; GALIMBERTI, 2006; CHÂTELET, 1995.

implicado em toda atividade humana ou em todo o domínio prático e técnico. É a partir dessa peculiar noção de *tékhnē* que Platão buscará destituir a retórica de seu caráter técnico, rebaixando-a do seu status de *tékhnē* para o de mera *empeiría*, uma habilidade para enganar ou tática persuasiva voltada para o mero êxito, desprovida do necessário conhecimento (*epistēmē*) do que a virtude é “por natureza” ou em seu ser inteligível.

Valendo-se de tais exemplos, Platão inaugurou uma concepção sobre a esfera do político que prevalecerá por toda a tradição, qual seja: há uma relação de sobre-determinação entre pensamento e ação, teoria e prática ou filosofia e política. O pensamento sobre-determina a ação<sup>16</sup>, “prescrevendo-lhe princípios de tal maneira que as regras da ação fossem invariavelmente derivadas de experiências do pensamento” (ARENDDT, 2007, p. 156). O modo de vida teórico (*bios theoretikos*), contemplando as essências, sabe o que deve ser feito e, assim, dá as ordens, enquanto no modo de vida político, imerso no mundo das aparências no qual se realizam os afazeres e negócios humanos, os homens executam e obedecem aquilo que lhes foi ordenado. Por isso, os exemplos platônicos da relação mando-obediência expressam claramente uma relação entre conhecer e agir ou contemplação e ação, na qual nenhuma ação seria possível se aquele que conhece ou contemplou a verdade não soubesse o

---

<sup>16</sup> Esta relação entre conhecimento e ação pode ser encontrada no célebre diálogo *Protágoras* (320c8-322d5), no qual Platão expõe a discussão entre Sócrates e o sofista sobre o que este último denominara como “arte política” (*politikē tékhne*) e a possibilidade de ensinar essa arte. Em última instância, trata-se de saber se a política de fato é uma técnica, já que está contida no conceito de saber técnico a possibilidade de ser ensinado e aprendido. O sofista pergunta: “há ou não há algo uno, do qual é necessário que todos os cidadãos participem para que uma cidade chegue a existir?” (324 d7-9). Depois sugere que esse algo uno não seja nem a arte do arquiteto nem a do ferreiro nem a do oleiro, mas justiça, temperança, piedade, ou seja, as virtudes cívicas ou a excelência política. Protágoras defende que a virtude cívica ou política foi concedida *igualmente* a todos os homens porque é indispensável para a instauração da convivência humana em um mundo comum, ou seja, um mundo que, direta ou indiretamente, testemunha a presença de uma multiplicidade de homens singulares. Recusando a inserção da autoridade do conhecimento no espaço político e reafirmando a liberdade democrática, Protágoras defende que a capacidade de agir e falar concertadamente, inerente à virtude política, foi concedida rigorosamente a todos os homens, sem exceção, pois de outro modo, não existiria a pólis. Por isso a arte da fabricação em geral não deve servir de modelo para a compreensão e o exercício da ação política, uma vez que a *tékhnē* implicada na política se distingue das demais técnicas especializadas, pois não pode ser assunto de peritos e especialistas, não sendo da ordem da competência ou do êxito na aplicação de meio e fins. Cf. GUTHRIE, 1995; KERFERD, 2003; KOYRÉ, 1988.

que fazer. Tais exemplos inauguram uma concepção da vida política que transforma a ação em execução de ordens, sem as quais nenhum processo pode ser iniciado de modo espontâneo e imprevisível pelos agentes. Esses modelos domésticos ou pré-políticos pressupõem que a condição para a estabilidade e a ordenação do espaço do político seria a existência de governantes e governados, de tal modo que a ação e o discurso jamais possuíssem uma dignidade advinda de si próprios.

A razão, então, não pode ser concebida e exercida como um tesouro a ser compartilhado pela multidão de cidadãos, pois há um saber, obtido pela contemplação racional, no qual um só pode ter razão e, assim, autoridade sobre a maioria. Na ordem das variadas especialidades do saber, tais como a medicina, a arquitetura, as artes do sapateiro e do ferreiro, etc., um homem possui uma competência particular ou uma especialidade que distingue claramente o saber do não-saber. O nível de competência daquilo que o saber formula torna ilegítima a pretensão de um saber democrático possuído por todos os cidadãos. Quando se trata de uma questão especializada, como construir um navio, aquele que não tem o saber especializado, aquele que não pode dar razão, não é escutado. Mas a pólis democrática convida a todos os homens a participar das deliberações e decisões políticas como se a política fosse um saber possuído igualmente por todos, visto que no que diz respeito às questões que a todos interessam ou no tocante ao tratamento dos assuntos públicos, cada um julga ter o direito de ter uma opinião e de persuadir aos outros. Portanto, a estratégia de Platão foi aplicar ao exercício do poder político a legitimidade ou a autoridade conferida ao especialista enquanto detentor de um saber, recusando, assim, a ação e o discurso como patrimônio de todos os cidadãos, como no espaço político democrático.

Os exemplos platônicos pretendem conceder provas empíricas da existência de um critério que permita hierarquizar os saberes e os discursos, recusando a tese de índole



relativista, segundo a qual há para cada coisa dois discursos opostos, sendo possível apenas decidir sobre o mais persuasivo. Platão considera que, em se tratando de viajar por alto mar, não é indiferente admitir a opinião do piloto ou a do leigo. O saber racional seria uma competência pela qual os que de fato a aprenderam e a exercitaram se distinguem dos demais, constituindo-se em autoridades reconhecidas. Mas o ponto mais importante neste gesto não é de ordem gnosiológica e sim ontológica: a realidade das coisas teria um modo de ser próprio, teria um “em-si” que o saber técnico conheceria e dominaria pouco a pouco, tirando partido posteriormente daquilo que não escolheu, mas ao qual se rendeu, sendo obediente à essência da própria coisa<sup>17</sup>. Portanto, cabe ao especialista subjugar-se às exigências da forma ou da ideia, pois a virtude do seu fazer é obedecer. Superior ao especialista, o *êidos* ou a *forma* orienta e dirige o trabalho que ele realiza, atribuindo os seus termos, fixando seus limites, definindo o seu quadro e os seus meios. É o plano do inteligível ou das ideias supra-sensíveis que, sendo pré-existente, permite a modelagem ou a conformação da matéria pela fabricação.

Neste sentido, pressupõe-se a necessidade de um corte (*khorismos*) entre o mundo fenomênico da *empeiría* e o mundo das ideias e dos modelos permanentes. Platão reivindica, então, uma dimensão imóvel transcendente em relação ao mundo das aparências como condição para o conhecimento teórico orientado para a contemplação da verdade, como

---

<sup>17</sup> Platão, por um lado, enfatizou a oposição inequívoca entre ação e contemplação e, por outro lado, apontou para a afinidade profunda entre fabricação e contemplação. Por isso não é casual a frequente utilização da atividade fabricadora (*poíesis*) e dos saberes técnicos (*tékhne*) por Platão para ilustrar a divisão fundamental entre o saber e o executar, ou seja, sua identificação do saber com o governo e o comando e sua concepção da ação como obediência e execução. A fabricação é fruto de um conhecimento que encarna na matéria uma forma que lhe é superior, de tal modo que a “ideia” se torna orientadora a priori de todo fazer. Trata-se de uma atividade que se divide entre a apreensão inicial da forma (*eidós*) do produto e, em seguida, a posterior organização dos meios que vão possibilitar a execução da fabricação. A atividade fabricadora permite ao filósofo afirmar o caráter uno, separado, eterno e transcendente das “ideias”. E são essas características de subsistência e auto-suficiência que permitem às ideias servirem de modelos dirigentes e orientadores da fabricação das cópias, tornando-se, assim, normas e padrões prévios para a avaliação do sucesso ou do fracasso do produto final. Como diz Arendt: “As ideias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘ideia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade” (2007, p. 150).

também para os negócios humanos pautados pela ideia do *Bem*. Sem a razão para contemplar a existência dessas ideias imóveis, não poderia haver saber teórico nem prático. Desta forma, o estado contemplativo que antecederia a fabricação foi prolongado e se tornou um fim em si mesmo para o filósofo, pois passar da ideia à reificação torna perecível o que permanece eterno enquanto “objeto” de mera contemplação inativa. O conceito platônico de “política” baseava-se nesta confiança de que seria possível a fabricação da comunidade política através das ideias e das verdades imutáveis enquanto normas confiáveis para a orientação da ação, medidas permanentes para a neutralização dos riscos da pluralidade humana e critérios estáveis para o reconhecimento da autoridade. É, portanto, o acesso ao mundo claro e sólido das essências que determinará a capacidade do filósofo para governar e exercer sua autoridade sobre a pólis, dispensando o uso da violência com ou sem palavras.

É por esta via que o exemplo da relação senhor-escravo é fecundo para Platão, uma vez que evoca a distinção entre saber e fazer, que em *A República* denotariam as duas classes de homens existentes. E a relação pastor-ovelhas também seria significativa, pois evidenciaria de forma mais clara a desigualdade entre governantes e governados. No entanto, embora todos esses exemplos fossem recorrentes na obra platônica, Arendt acredita que o próprio Platão não os credenciava a ponto de atribuir a eles a responsabilidade pela sustentação da autoridade do filósofo sobre a pólis. Ao recorrer a esses modelos inerentes à ordem das relações privadas na pólis, Platão buscou conferir confiabilidade à noção de autoridade no domínio público, demonstrando o quão ordinário na cultura grega é aquilo que propunha, isto é, revelando o quanto são corriqueiras e importantes para a conservação e o ordenamento da comunidade política as relações nas quais o elemento coercitivo repousa na própria relação e é anterior à efetiva emissão de ordens.

Desta feita, Arendt ressalta que a inserção platônica da autoridade na esfera pública almejou efetuar uma verdadeira “fuga da ação para o governo” (ARENDR, 2009a, p. 234), pois acaba amalgamando o significado ambíguo do termo grego para “ação” (*arché*: iniciar, conduzir e governar) na noção de governo. Defendendo que só o *início* tem o direito de governar, Platão teria inaugurado na cultura grega uma concepção autoritária da vida política que resulta na eliminação da possibilidade de ação conjunta de uma pluralidade humana organizada, pois o governante não precisa realizar ou executar, mas governa aqueles que realizam ou executam. Como resume Arendt: “Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (2009a, p. 235). Os que sabem estão dispensados da ação e os que agem estão desvinculados da busca pelo saber (filosofia), assim como os escravos executam as ordens do senhor sem precisar saber as razões dele, visto que um senhor que precise conceder argumentos para seu escravo estará imediatamente inserido no âmbito igualitário da persuasão. O escravo não foi convencido da razão pela qual algo lhe foi ordenado, somente executa; o paciente não sabe medicina, apenas obedece aos preceitos do médico; a tripulação não sabe as motivações do timoneiro, mas atende aos seus comandos.

Foi, portanto, recorrendo a bases extra políticas e espelhando-se em modelos domésticos que Platão pretendeu estabelecer a autoridade da razão no mundo público, tendo em vista escapar da fragilidade dos negócios humanos e encontrar um substituto para a ação e para a persuasão. E, por isso mesmo, a introdução da autoridade no espaço público começou marcada por graves problemas. Ao recorrer ao mito de um pós-morte balizado pela possibilidade de castigos físicos, Platão acabou conduzindo a maioria a reconhecer a autoridade da razão não por uma obediência voluntária, mas, em última instância, por medo.

Além disso, através da autoridade do governo da razão, a multidão se transforma em um só homem, não importando as suas dimensões, destruindo, assim, a pluralidade humana, visto que ela não teria nenhum papel decisivo nas relações humanas e no cotidiano dos negócios humanos. “O rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma variedade de governo de um homem só” (2009a, p. 233), afirma Arendt. Essa multidão uniforme passa a ser guiada por um governo cuja autoridade se apóia em algo que a maioria nunca irá conhecer: as ideias que são contempladas somente pelo filósofo. Nas palavras de Arendt, “qualquer que seja a crença de Platão na imortalidade da alma, o mito dos castigos físicos em vários graus é invenção de uma filosofia que considerava secundários os assuntos públicos, sujeitos, portanto, ao domínio de uma verdade acessível apenas a uma minoria” (2008, p.402).

Isso não significa dizer que o filósofo deixa a caverna com o intuito de utilizar as ideias como normas de comportamento humano. Arendt reconhece que ele o faz pela simples contemplação. Como dizia Aristóteles, a atividade filosófica é a mais livre que o homem pode realizar, pois tal como é livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim, a contemplação filosófica seria um fim em si mesmo, não podendo ser buscada por nenhuma vantagem que lhe seja estranha. Porém, para solucionar definitivamente a dramática fragilidade da ação, não tanto a filosofia, mas a “filosofia política” de origem platônica procurou “tornar a filosofia útil para a política” (ARENDR, 2002a, p. 114), ou seja, demonstrar a *aplicabilidade* da filosofia aos assuntos públicos. Como esclarece Arendt: “Somente mais tarde, ao se encontrar novamente confinado na escuridão e na incerteza dos negócios humanos, e ao deparar com a hostilidade de seus semelhantes humanos, ele começa a pensar nessa ‘verdade’ em termos de padrões aplicáveis ao comportamento de outras pessoas” (2007, p.152). É quando o filósofo retorna do lado de fora para a escuridão interna

da caverna dos assuntos humanos e, assim, para a companhia da multidão, que ele se sente desorientado e percebe que sua vida está exposta ao perigo. Como elucida Arendt: “É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação” (2007, p. 149).

A “filosofia política”, ou seja, o ponto de vista do filósofo sobre a política emprega as ideias apreendidas pela contemplação para fins políticos, utilizando-as como sustentação para a autoridade, ao perceber que, tal como o metro, elas poderiam servir de padrão para medir o comportamento da multidão e a conduta humana em geral, uma vez que elas transcendem aquilo que é medido, isto é, escapam à particularidade, à imanência e à contingência intrínsecas à esfera dos assuntos humanos. O filósofo buscará abrigo e proteção no governo das ideias, mas “o elemento autoritário das ideias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é, pois, de modo algum, algo de auto-evidente” (ARENDR, 2007, p.149). A ideia suprema da qual decorrem todas as demais, era em *O Banquete* e no *Fedro*, a ideia do Belo. No entanto, no contexto político delineado em *A República*, Platão altera este status e a ideia do Bem passa a ser a noção suprema. Com propósitos políticos, a partir do livro VI de *A República*, o filósofo já não é mais definido como o amante do *Belo*, mas como o amante do *Bem*. Ao conceber o Bem e não mais o Belo como a “ideia das ideias” (ARENDR, 2002a, p. 94), fica claro o empenho do filósofo por “modificar a doutrina das ideias de modo a torná-la útil para uma teoria da política” (ARENDR, 2007, p. 153). Com a alteração da primazia do Belo para o Bem, Platão conseguiu impingir uma dimensão política à Teoria das Ideias, afinal “Bem” na língua grega indicava aquilo que é adequado ou “bom para” e, assim, as ideias seriam, por definição, aplicáveis, podendo dirigir comportamentos e tornar-se leis. Como explica Arendt: “Se a ideia máxima da qual todas as demais ideias devem participar para que cheguem a ser ideias é a da adequação, então as ideias são

aplicáveis por definição, e, nas mãos do filósofo, aquele que é versado em ideias, podem tornar-se regras e padrões ou, como posteriormente em *Leis*, converter-se em leis” (2007, p.154). Temos, portanto, as ideias como algo exterior ao próprio domínio político, sendo capaz de subsumi-lo. De modo análogo, a autoridade, que legitima o exercício do poder, deve transcender a esfera do poder e, como o direito natural e os mandamentos de Deus, não ser obra humana.

Segundo Arendt, a consequência política extraída por Aristóteles da interpretação política da Teoria das Ideias seria a de que “nem o homem nem um deus são a medida de todas as coisas, mas sim o próprio Bem” (2007, p.154). Deste modo, a autoridade na filosofia de Platão e, por conseguinte, o próprio governo do filósofo se alimentaria daquilo que transcende a esfera política, daquilo que apenas o filósofo conhece e chama de Bem. A autoridade no escopo do pensamento platônico representa, portanto, a tentativa do filósofo de impor critérios absolutos a um âmbito marcado pela relatividade, pela fragilidade, pela contingência e pela pluralidade: a esfera do político.

Aristóteles, apesar de não acolher a Teoria das ideias de Platão e a concepção de um filósofo-rei que regulasse os assuntos humanos, acompanhou seu predecessor naquilo que Arendt acredita ser o essencial: a separação entre uma vida devotada à contemplação da verdade, exigindo solidão e quietude, e uma vida dedicada aos negócios humanos, marcada pelo compartilhamento do mundo na modalidade da ação e da fala. E mais que isso, Aristóteles mantém a hierarquização desses dois modos de vida, na qual o primeiro tem prevalência sobre o segundo.

Ao adotar a premissa platônica de que o pensamento deve imperar sobre a ação, o pensamento aristotélico almejou também desenvolver um conceito de autoridade, em termos de governantes e governados, que confira validade às regras prescritas para a ação. Para

tanto, apegou-se à distinção entre agir e fazer, elegendo os exemplos da fabricação como aqueles capazes de sustentar a ideia de que uns são destinados a governar e outros a serem governados. Aristóteles aliou a referência à superioridade do perito sobre o leigo, extraída das atividades de fabricação, a uma espécie de ordem natural, na qual a hierarquia entre governados e governantes seria estabelecida pela natureza, tal como ocorre com a distinção entre jovens e velhos.

No entanto, como ressalta Arendt, esse recurso aristotélico é inadequado para fins políticos, uma vez que “a relação entre jovens e velhos é, em sua essência, educacional, e nessa educação nada mais é implicado a não ser o treino dos futuros governantes pelos atuais” (2007, p.160). Os exemplos retirados do campo da educação são questionáveis, pois na esfera política quem está em jogo são adultos em condição de igualdade, que atravessaram a fase educacional e justamente por isso adquiriram o direito de participar da condução da coisa pública. Além disso, como assinala Arendt, na utilização do modelo de autoridade educacional no reino da política não está em jogo apenas uma inadequação destituída de qualquer intenção política mais consistente, ao contrário, o emprego desses recursos sempre “serviu basicamente para obscurecer pretensões reais ou ambicionadas ao poder, e fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar” (ARENDR, 2007, p.161).

Em que pese a formulação teórica grega da noção de autoridade ter aspirações essencialmente políticas, tanto a teoria platônica quanto a aristotélica frustraram-se, não conseguindo aplicar concretamente esta categoria à pólis de seu tempo. Para Arendt, isso se deve “ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas” (2007, p.161). Platão e Aristóteles se viram obrigados a recorrerem a exemplos retirados de experiências essencialmente não-políticas, valendo-se ora daqueles modelos ligados às atividades de

fabricação, ora daqueles relativos à vida familiar. Platão, cômico da fragilidade desses exemplos, esforçou-se por fundamentar a autoridade política em bases transcendentais, apoiando-a na ideia de bem e, para aqueles que não a compreendessem, numa doutrina de punições e recompensas para além da vida. Mas, nenhuma dessas tentativas rendeu frutos em termos de uma aplicabilidade imediata no cenário político grego, naufragando as buscas da filosofia grega por “um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da pólis e salvaguardasse a vida do filósofo” (ARENDDT, 2007, p.161).

### **3.1.2. A autoridade na experiência romana**

Ainda que a filosofia política de Platão e Aristóteles tenha pretendido, pela primeira vez, formular uma concepção de “autoridade” a ser empregada no tratamento e no ordenamento da esfera pública, a experiência propriamente política do conceito de autoridade só foi efetivamente concretizada pelos romanos, com a fundação da cidade de Roma. Se na Grécia a instituição da pólis e a elaboração de suas leis não eram uma experiência política, afinal construir os muros físicos e os limites legais de uma cidade não passava de uma atividade da ordem da fabricação, que em si não teria relevância eminentemente política, com os romanos a ação inaugural de fundar um corpo político foi politizada. Fundar o espaço público se torna uma ação política de primeira ordem e a lenda do começo de Roma, tal como é relatada por Virgílio na *Eneida*, exprime justamente essa importância e o modo como, pela fundação, todo esforço do povo era justificado. Para os romanos, participar da esfera política significava, antes de qualquer coisa, fazer perdurar a fundação da cidade de Roma. A experiência da fundação ganha, em solo romano, ares determinantes e centrais como jamais vistos em terras gregas. Diferentemente da concepção grega, a fundação romana não é o



resultado de uma obra, não exprime a lógica da *tékhne*, mas sim da *arché*, do princípio que governa. O ato de fundação e a ascendência da cidade de Roma não eram fatos politicamente desprezíveis, não eram eventos a serem ignorados. Prova disso foi o modo como a recuperação de Homero em Roma teve fins eminentemente políticos e foi essencial para o desenvolvimento político romano. Como ressalta Taminioux, no artigo intitulado *Athens and Rome* (2000), o recurso romano à lenda homérica não tinha como objetivo precípua a educação dos membros da pólis, como se dava na Grécia, mas significava vincular a descendência dos troianos a Enéias, que era um descendente da família real de Tróia, onde, segundo a *Ilíada*, ele era tão reverenciado como o próprio Heitor. A experiência da fundação para os romanos seria, em termos homéricos, como se “o espírito de Heitor houvesse sobrevivido à queda de Tróia e ressurgido no solo italiano” (ARENDDT, 2007, p.163), de tal modo que todas as gerações futuras estariam profundamente marcadas por esta experiência que ostentava caráter sagrado, e se tornava, desde o seu início, a medida das ações futuras. Noutros termos, a grandeza do ato fundacional romano assumia uma dimensão tal que, desde o início da República até o fim da era imperial, os romanos não podiam ignorá-lo e, “ao contrário dos gregos, não podiam dizer em épocas de emergência ou superpopulação: ‘Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma pólis’” (ARENDDT, 2007, p.162).

A fundação adquiria tamanha centralidade e sacralidade que aos descendentes de Tróia cumpria ampliá-la, o que passava por reconhecer politicamente a causa dos vencidos e incorporar essa causa no movimento contínuo da ação. “Quanto aos romanos, o fim da guerra não era apenas a derrota do inimigo ou a instauração da paz; a guerra se concluía satisfatoriamente apenas quando os ex-inimigos se tornavam ‘amigos’ e aliados (*socci*) de Roma” (ARENDDT, 2011a, p.243). Os assuntos públicos não surgiam das relações apenas

entre os concidadãos, terminando aonde começava outra cidade, visto que a política se dava entre nações estrangeiras diferentes que poderiam se tornar aliadas no futuro. A ambição de Roma não era sujeitar o mundo inteiro ao poder e ao *imperium* romanos, mas abrir o sistema romano de alianças para todos os povos, para além das diferenças de língua e de cultura, reunindo-os em torno de uma comunidade universal, cujo centro seria Roma, que insere o conjunto dos homens em uma mesma civilização, delineando-lhes um destino comum. É neste sentido que, desde a fundação, a ideia de contratos e alianças estava no centro das concepções políticas romanas. A aliança entre Enéias, proveniente de Tróia, e os nativos do Lácio, seria o grande exemplo dessa concepção romana da política. Também a primeira lei de Roma, conhecida como *Lei das Doze Tábuas*, foi resultado de uma aliança entre duas facções anteriormente em guerra: os patrícios e os plebeus. Ainda que seja uma lei, as *Doze Tábuas* não definiam de maneira coercitiva regras coletivas, visto que sua particularidade é estabelecer uma ligação entre grandes famílias e os recém-chegados, geralmente pobres, em torno da cidadania romana, na qual a garantia dos direitos dependia ainda amplamente dos costumes, valendo-se de mecanismos jurisprudenciais (o direito sob a forma de editos proferidos por pretores e governadores) e do comentário dos jurisconsultos<sup>18</sup>. Esta ideia de aliança, expressada no primeiro texto jurídico romano, marcará fortemente o próprio caráter da expansão romana. Diferentemente dos gregos, que negligenciavam a causa dos vencidos,

---

<sup>18</sup> Polfóbio chega a atribuir o sucesso da República Romana à força de sua constituição. Para ele, a constituição romana expressa um regime original, que extrai sua potência excepcional do equilíbrio sutil edificado entre suas instituições, na qual há uma combinação virtuosa entre o poder dos cônsules romanos (que remetiam ao modelo monárquico), do Senado (expressão da aristocracia) e da representação política do *populus romanus* (característico da democracia). Deste modo, Roma teria estabelecido o melhor ordenamento político (regime misto), pois nele estaria garantido o equilíbrio entre diferentes poderes, todos necessitando de apoio mútuo, de tal maneira que não poderiam se impor sozinhos, evitando a degeneração para a onipotência de um poder (teoria da anaciclose). Retomando o tema da constituição mista, Cícero também defende que na República Romana haja tanto uma autoridade superior, feita para os grandes, como também sejam relegados ao julgamento e à vontade do povo determinados assuntos públicos, de forma que existisse equilíbrio entre direitos, funções e cargos, fazendo com que os magistrados, o conselho dos grandes e o povo tenham participação na esfera pública. Cf. NAY, 2007.

para os romanos, desde a fundação, essa causa era compreendida e incorporada, de modo que a própria aniquilação dos vencidos, também dizia respeito àqueles que perpetraram a aniquilação. A fundação, deste modo, é tanto o começo de um tempo, a inauguração de uma cidade, como também instituinte e vinculante: uma vez feito o gesto fundacional, os demais apenas o estariam ampliando, sendo possível, assim, o estabelecimento de novos laços. Portanto, o ato de fundação inaugura o novo, mas contém em si sua própria estabilidade e permanência, pois sua autoridade política promove o seu “aumento” ou o seu “crescimento” em função do qual todas as inovações e mudanças se mantêm atadas ao ato fundador. A fundação é expressão de um começo inteiramente original, mas, simultaneamente, porta em si a noção de continuidade que faz com que o mundo público comum permaneça ao longo do tempo, de tal modo que as futuras ações devem ser concebidas como um “aumento” do ato fundador. A autoridade, então, faz crescer a fundação na mesma medida em que a estabiliza.

Para Taminiaux (2000), Arendt percebe que os romanos, ao atribuírem uma grande importância às alianças, teriam levado às últimas consequências o poder da pluralidade como condição da ação, ou seja, como aquilo que viabiliza a criação de relacionamentos. A relevância atribuída às alianças pelos romanos decorre de um conceito propriamente político de legislação, no qual o ato de legislar era entendido como algo indispensável para a instituição de um relacionamento entre os dois lados de uma interação plural; diferentemente da interpretação grega do processo legislativo como uma atividade pré-política de fabricação que poderia ser deixada aos cuidados de especialistas que operam como artesãos. Ainda segundo Taminiaux, isso significaria que em Roma, em contraste com a cidade grega, tanto a fundação quanto a legislação vieram a ser entendidas em termos de ação política, isto é, atividade vinculada à condição humana da pluralidade. Os romanos teriam percebido que a política se relaciona com o mundo que está *entre* homens e que sobreviverá a eles.

Diversamente do conceito grego de lei (*nomos*), o qual emana da atividade da fabricação e, assim, possui um elemento essencial de violência e dominação, impossibilitando a constituição de uma ponte entre comunidades políticas distintas, a lei romana (*lex*) trazia a ideia de ligação. A lei na concepção grega seria o resultado de uma atividade solitária daquele que realiza a fabricação. O *nomos*, apesar de ser de grande importância para a instituição do espaço da pólis, estabelecendo fronteiras onde se torna possível o exercício da liberdade na ação política, é ele mesmo apolítico, ou melhor, é um artefato humano pré-político, elaborado por alguém que é conhecedor da atividade de legislar, o *nomothêtes*, a quem é confiada a missão de determinar regras públicas com o objetivo de garantir a estabilidade do mundo comum. O *nomos*, portanto, não decorre da atividade discursiva, não pressupõe a ação política, uma vez que é simplesmente uma expressão técnica de alguém que pode, de preferência, não pertencer à pólis. Diferentemente do *nomos*, a *lex* vincula, liga, permite alianças, comporta o ingresso do outro, abarca efetivamente o estrangeiro. A *lex* permite a criação de novas relações entre os homens, na medida em que exprime tão somente o acordo entre contratantes distintos e plurais, não se equivalendo a nenhum mandamento imposto a todos ou a uma lei natural por meio da qual se distinguisse o certo do errado.

Foi, deste modo, no contexto romano, no qual a participação na vida política da cidade passava pela preservação do ato fundacional e a lei indicava uma conexão entre os homens, que o conceito de autoridade tornou-se realmente uma experiência política. Somente a partir de uma conjuntura na qual a fundação é vinculante e obrigatória para sucessivas gerações que se pôde perceber e vivenciar a natureza bem como o desenvolvimento de uma autoridade propriamente política. Para Arendt, a autoridade, assentada sobre o alicerce do passado, confere ao mundo comum “a permanência e a durabilidade de que os seres humanos

necessitam precisamente por serem mortais” (2007, p.131). E quando o passado é transmitido como tradição, instaura autoridade. Na Roma Clássica, os anciãos obtinham a autoridade por descendência e transmissão, oriundas daqueles que haviam lançado a fundação e tinham como obrigação preservar a cidade, aumentando seu prestígio e sua imponência. Para tanto, manifestavam-se através daquilo que seria, nas palavras de Mommsen, “mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco” (ARENDDT, 2007, p.165). Os anciãos compunham o senado romano, cuja autoridade decorria do legado conferido pelo testemunho da experiência da fundação. Portanto, “a autoridade dos vivos era sempre derivativa” (ARENDDT, 2007, p.164). Os anciãos teriam aquilo que os romanos chamavam de *auctoritas*, isto é, teriam a autoridade que emanava do ato inicial, e assim confeririam validade a um ato, aumentando a própria fundação. “A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos” (ARENDDT, 2007, p.164). Os anciãos, membros do Senado, atualizavam o momento de fundação. A autoridade, assim como a religião<sup>19</sup> e a tradição, tinha sua espessura conferida pela fundação. O momento de fundação era evocado tanto através da tradição e da religião quanto da autoridade, todos constituindo juntos os pilares fundamentais que conferiam ao mundo

---

<sup>19</sup> Sendo a religião romana essencialmente política, Arendt considera que em Roma os deuses do povo possuíam um “lar permanente”, pois o vigor da fundação da cidade era ele próprio religioso, no sentido de *re-ligare*, ou seja, ser ligado ao passado no qual todas as coisas presentes e futuras foram fundadas para a eternidade, “ao contrário dos gregos, cujos deuses protegiam as cidades dos mortais e, por vezes, nelas habitavam, mas possuíam seu próprio lar, distante da morada dos homens, no Monte Olimpo” (2007, p. 163). Isso não significa que a religiosidade dos gregos não fazia parte da organização da pólis, afinal ao mesmo tempo em que os gregos construíam os tribunais e os espaços de reuniões políticas, eram construídos também templos em homenagem aos deuses. Os atos de convivência entre cidadãos gregos eram consagrado à divindade de quem se espera proteção e benevolência, no entanto a pólis democrática não fundamentava sua esfera pública em nenhuma hierarquia e em nenhum conceito de autoridade vinculado à tradição e à religião, como os romanos. Na pólis, o sentido da política é os homens terem relações entre si em liberdade, para além da força, da coação, do domínio, mas também da autoridade e da religião. Iguais com iguais que só em caso de necessidade, ou seja, em tempos de guerra, davam ordens e obedeciam uns aos outros. Cf. NAY, 2007; VERNANT, 1981; VERNANT, 2002a; VERNANT, 2002b; VEGETTI, 1994, p. 229-254; COULANGES, 1975.

romano a estabilidade, a respeitabilidade (inspiradora de obediência) e a solidez necessárias para sua conservação ou sua durabilidade. A religião romana ligava a fundação ao presente, santificando-a, enquanto a tradição transmitia às gerações vindouras os testemunhos dos antepassados que presenciaram a sagrada fundação. A tradição afiançava aos herdeiros da fundação a continuidade da sabedoria dos “pais fundadores”, ao passo que a autoridade, como sugere o próprio verbo *augere*, aumentaria a fundação da cidade. Arendt observa que essa continuidade característica do conceito romano de tradição era desconhecida na Grécia. Ao contrário dos gregos, que estavam convencidos do caráter incontornável da mudança em geral e, sobretudo, no domínio dos negócios humanos, os romanos acreditavam na possibilidade de efetuar uma estabilização na esfera do político, conferindo, inclusive, à educação a tarefa de ligar os novos aos velhos, tornando-os dignos dos seus antepassados.

Como resume Arendt:

“Desde os tempos romanos a autoridade era conectada com a tradição e a religião: a autoridade era transmitida por meio da tradição, ela pertencia aos ancestrais; o passado tinha autoridade sobre o presente, por causa do início, da fundação de Roma. Quem quer que se sentisse vinculado a esse início era pio, *pietas*, religioso” (2011b, p. 230).

O sentido da fundação romana, portanto, está atrelado ao termo *auctoritas*, que deriva do verbo *augere*, “aumentar”, ou seja, a autoridade confere estabilização para a comunidade política na medida em que aumenta, prolonga, sustenta e conserva a fundação do mundo comum, tornando-o durável. O mundo comum seria um legado transmitido pelos fundadores da esfera pública aos cidadãos que, por sua vez, vivenciam a liberdade política na capacidade de resgatar, atualizar e aumentar o que seus antepassados estabeleceram ao fundar a cidade. Os anciãos detinham a autoridade que, legada pelos fundadores, por meio da tradição, recebia da sacralização religiosa o seu caráter incontestável. Enquanto a autoridade dos anciãos

estivesse intacta, a tradição se mantivesse ininterrupta e a sacralidade da fundação perdurasse, a esfera política seria estável e durável, uma vez que, para os romanos, seria inconcebível agir sem um começo sagrado, sem modelos aceitos e consagrados pelo tempo e sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores. Desta forma, ao se inserirem na esfera pública, os cidadãos estariam imbuídos da tarefa de preservar essa tríade entre tradição, religião e autoridade na qual se sustentava a fundação da cidade de Roma, resgatando seu começo sagrado, protegendo as significações herdadas do passado e, assim, mantendo a autoridade que transcende o poder e aqueles que o detêm.

É neste sentido que a fundação romana torna compatível e permite a coexistência entre liberdade e autoridade no espaço político da convivência e da interação. Ainda que a autoridade romana reivindicasse respeito e obediência voluntária dos cidadãos, efetuando certa restrição à liberdade, tratava-se não de guias diretivos pré-estabelecidos para a ação, mas de conselhos que excluía a coerção externa e a violência, instaurando a convivência de uma pluralidade de homens singulares vinculados *entre si*. Para que a autoridade política fosse mantida ou preservada, era preciso que o princípio que presidiu e procedeu à fundação do corpo político fosse constantemente ou cotidianamente renovado. Tratava-se, assim, de algo diferente da mera submissão a ordens ou comandos que governariam diretamente a ação dos indivíduos. Se a autoridade romana estava vinculada a um começo sagrado e ao passado desde a fundação, esse início fundamental era resgatado e atualizado pela liberdade vivenciada na ação e na convivência dos homens. Até mesmo o caráter religioso dessa autoridade estava intimamente ligada à força do auspício que não revela o curso objetivo e pré-estabelecido dos eventos futuros, apenas mostra a aprovação ou a desaprovação divina das ações e decisões realizadas pelos homens.

Portanto, devemos sempre pensar o princípio que a fundação instaura não como o primeiro impulso de uma realização, mas como algo que chega à vigência e permanece vigorando como tal. Por isso a fundação é um *início* não no sentido de impulso antecedente de um movimento sucessivo-linear que em se dando é logo abandonado e superado em nome de um desenvolvimento progressivo. “Ao contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos, o crescimento dirigia-se no sentido do passado”, esclarece Arendt (2007, p. 166). É neste movimento de crescer para o passado que reside a solidez do princípio fundador na criação de comunidades politicamente organizadas. Uma fundação deve ser, portanto, constituída de tal modo que tenha em vista se conservar e durar em meio ao transcurso das gerações. A experiência romana ensina que a fundação de um autêntico mundo comum não está alicerçada apenas em uma pluralidade de homens singulares, mas também em uma pluralidade de seres mortais que, enquanto tal, constitui uma pluralidade de gerações dependente da continuidade, da estabilidade e da durabilidade da esfera pública. O princípio instaurado pela fundação decorre de um ato único e irrepitível que, alicerçado no passado, estabiliza o mundo comum, visto que pode ser atualizado, resgatado e aumentado, estando sempre em constituição na dinâmica de conquista da liberdade na ação e na participação política. Assim, há aqui uma significativa compatibilidade entre fundação e ação, pois se a primeira se refere à continuidade (*gerere*) duradoura dos atos e eventos passados e, assim, pré-estabelecidos, ela depende ainda daqueles que levam a cabo o que esse início pôs em movimento (*agere*), assumindo, atualizando e “aumentando” na ação as decorrências e implicações da fundação da comunidade política.

Por esta via, na experiência romana da autoridade o que é originado no ato fundador não estaria separado ou isolado do originador, isto é, o autor (*auctor*) se faria presente



naquilo que vem a ser construído, como princípio. A fundação é um princípio que promove o vir a ser do mundo comum, mas não é deixado para traz, pois responde pela sua permanência e conservação. O autor é o “aumentador” da cidade e, diversamente do *artifices*, não é apenas o construtor, mas aquele que “inspirou toda a empresa e cujo espírito, portanto, muito mais efetivo que o do construtor, se acha representado na própria construção” (ARENDDT, 2007, p.164). Isso não significa, contudo, que exista entre *auctores* e *artifices* uma relação análoga àquela estabelecida entre senhor e escravo, isto é, uma relação de mando e obediência, uma vez que “a característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder” (ARENDDT, 2007, p.164). A autoridade repousava-se, deste modo, no Senado, enquanto o poder-se assentava no povo. Assim, o Senado, portador de uma autoridade derivada da fundação, crescia e confirmava as ações dos homens. A autoridade romana, portanto, não se fundamentava em noções que transcendiam a realidade da *physis* ou da pólis, mas em uma ação política, de forma que a autoridade na política romana se interconectava essencialmente com a experiência da fundação da cidade. A experiência da fundação em Roma tanto invoca a plena liberdade, em referência à ação inicial que constrói um corpo político, como também invoca a estabilidade, com a preservação e ampliação do corpo político.

### **3.1.3. A apropriação cristã do conceito de autoridade**

Com a queda e a pilhagem de Roma tivemos, segundo Arendt, o desaparecimento de uma autoridade de ordem propriamente política. A força originária da tríade romana foi desacreditada, pois já não era mais possível confiar plenamente na durabilidade, na transmissibilidade e na conservação eterna de um mundo comum fundado em um ato ou em um acontecimento que decorra das iniciativas ou dos engajamentos humanos com as coisas

deste mundo. Todavia, convocando os cristãos para dar continuidade à tradição político-espiritual romana, Constantino, o Grande, conseguiu fazer com que o conceito romano de autoridade sobrevivesse ao declínio do Império, sendo retraduzido pela estrutura institucional e pela dogmática da Igreja Católica. Nesta apropriação, a Igreja Cristã se fez herdeira do pensamento político romano, assumindo o encargo de conferir autoridade às coisas do mundo, inclusive àquelas alusivas à esfera pública. O apolitismo e o antiinstitucionalismo inerentes ao modo de vida dos primeiros cristãos, e preconizado originariamente pela mensagem cristã, possuía um modo próprio de ser que repelia a visibilidade do espaço público. Mas a Igreja Católica, no contexto da Idade Média e tendo em Santo Agostinho seu principal pensador, deixou o âmbito que lhe era originário e passou a se inserir na secular ou mundana esfera pública, superando também a hostilidade que vigorara, até então, entre Império Romano e doutrina cristã. Como nos diz Arendt, Agostinho teria restaurado a Igreja, possibilitando a constituição de um espaço público reservado aos seguidores de Cristo totalmente novo e determinado pela religião. Nas palavras da autora:

O caráter público desse espaço dos fiéis — o único no qual, através de toda a Idade Média, as necessidades políticas específicas do homem puderam ser levadas em conta — sempre foi ambíguo; era antes de mais nada um local de reunião e isso significa não apenas um prédio no qual homens se reuniam, mas um espaço que foi construído expressamente como reunidor de homens. Como tal, porém, não devia tornar-se um espaço de aparição, devendo ser preservado o conteúdo original da mensagem cristã. Ficou provado ser quase impossível impedir isso, visto que está na natureza do caráter público, constituído pela reunião de muitos, estabelecer-se como espaço de aparição. A política cristã sempre esteve diante da dupla tarefa de, por um lado, assegurar-se através da influência sobre a política secular, de que o local de reunião não político dos fiéis esteja protegido de fora, e, por outro lado, impedir que um local de reunião se torne um espaço de aparição, e com isso que a Igreja se torne um poder secular mundano, entre outros (ARENDDT, 2002b, p.70).

Ao herdar o legado político-espiritual romano, a Igreja operou fortes mudanças na Doutrina Cristã, mitigando a centralidade da fé no dogma cristão da ressurreição ou a pujança da obediência hebraica aos mandamentos de Deus. Tal como a fundação romana

desempenhava um papel central na coesão, persistência e expansão da cidade, foi o testemunho do nascimento, morte e ressurreição de Cristo aquilo que atribuiria à Igreja Católica a condição de uma instituição durável. Os apóstolos, aqueles que testemunharam o evento sagrado e, ao mesmo tempo, histórico em que Deus se tornou homem, morreu e renasceu entre os homens, tornaram-se os “pais fundadores” da Igreja, instaurando sua autoridade na medida em que legaram para o futuro uma tradição que conferiria continuidade e durabilidade ao princípio fundador. O nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus ganhou um estatuto de começo fundante ao qual os laços religiosos reatam os homens por meio da tradição. Expressão disso foi o modo como o advento do Cristo passou a assinalar um novo começo no calendário ocidental e, sobretudo, um marco sagrado para a continuidade e a durabilidade da Igreja como instituição pública. Somente incorporando o espírito romano nessa politização da Igreja, embora ambos tivessem conteúdos diversos, o cristianismo se tornou propriamente uma “religião”, no sentido de que o advento do Cristo se tornou um novo evento passado ao qual todo o mundo poderia ser religado, reatado ou atualizado (*religare*), expandindo, assim, mundialmente a tríade apropriada dos romanos: tradição, religião e autoridade.

O Deus tornado homem nasceu e morreu, mas ressurgiu para ser resguardado como memória, impedindo que se tornasse nula a sua vinda e fundando algo que preserva e vitaliza a sua presença como memória e tradição. Por isso as palavras atribuídas a Jesus: “faça isso em minha memória” ou, como dizia Santo Agostinho: “Sedis animi est in memoria” (“a sede do espírito está na memória”). A expressão mais clara dessa apropriação cristã do conceito romano de autoridade reside na adoção da distinção entre autoridade e poder, mediante a qual à Igreja ou ao Papa foi outorgada a sagrada autoridade, outrora atribuída ao Senado, deixando o exercício do poder temporal aos príncipes. Tal partilha entre poder temporal e autoridade

transcendente, por um lado, conferiu legitimidade ao domínio político dos príncipes e, por outro lado, protegeu a Igreja do próprio âmbito público-mundano. A autoridade religiosa permitia tornar os fiéis livres da política, ou seja, isentos das preocupações e cuidados com o mundo comum, uma vez que o espaço institucional eclesiástico, embora não propriamente político, promovia uma reunião de homens, outrora possível somente na esfera pública e mundana da política. Assim, o poder mundano precisava da autoridade suprassensível ou extraterrena enquanto instituição tangível e persistente para demonstrar sua justificação superior, mas a autoridade da Igreja precisava do poder temporal para se manter na esfera terrena e se afirmar neste mundo sensível como instituição eclesiástica concreta, visível ou manifesta.

Portanto, ainda que tenha superado as tendências antipolíticas do cristianismo primitivo e concedido a sua dimensão hierárquica, institucional e doutrinária uma imensa durabilidade, a herança do pensamento romano e a assimilação pela Igreja da distinção entre poder e autoridade atestam não a inequívoca secularização da esfera política e, por consequência, sua elevação à dignidade conferida outrora pelo período clássico. O que ocorreu, na verdade, foi uma descaracterização do conceito romano de autoridade, isto é, uma destituição do autêntico significado político da autoridade mediante o qual os romanos dotaram suas estruturas públicas de durabilidade, continuidade e permanência. Transmitir a mensagem do evento fundamental, a vida e a morte de Cristo, conferiu à Igreja uma espécie de fundação aos moldes romanos, mas, ao mesmo tempo, efetuou uma modificação no conceito romano de autoridade, na medida em que a instituição eclesiástica, ao assumir responsabilidades políticas, recorreu à coerção dos fiéis pelo medo, tendo em vista impor regras, medidas e padrões absolutos que orientassem e contivessem a maioria, como atesta o

recurso tardio ao mito do inferno e às especulações ameaçadoras sobre as recompensas e os castigos após a morte.

Segundo Arendt, foi somente na era cristã que se revelou completamente a eficácia política dos “parâmetros invisíveis” concebidos por Platão, mediante aos quais o âmbito dos negócios humanos, concreto e visível, deveria ser medido e julgado, “no interesse da minoria que retinha um controle moral e político sobre o vulgo” (ARENDR, 2007, p. 176). Mantendo os fiéis ocupados com a salvação de suas almas, com a esperança e o temor com relação aos castigos e prêmios de uma vida futura e, sobretudo, reunidos no espaço institucional não-mundano da Igreja e, assim, fora de qualquer ocupação com a esfera pública, torna-se possível legitimar a concepção da política como governo da maioria pela minoria. Portanto, tendo incorporado as conceitualizações filosóficas gregas em sua estrutura dogmática, a doutrina cristã da Igreja requereu para o conceito romano de autoridade, baseado em um imanente início político, as noções platônicas de medidas ou parâmetros transcendententes que, subsumindo o particular e o contingente, serviriam de regras de comportamento para a multidão.

Como explica Arendt:

A revelação divina podia agora ser interpretada politicamente como se os padrões para a conduta humana e os princípios de comunidades políticas, intuitivamente antecipados por Platão, tivessem sido, por fim, diretamente revelados (...) como se a primitiva ‘orientação de Platão para a medida invisível fosse agora confirmada pela revelação da medida em si’ (2007, p. 170).

Por esta via, quando se viu convocada a assumir responsabilidades políticas, vendo cessar o desenvolvimento puramente religioso de seu credo, a Igreja se deparou com o mesmo dilema de Platão: conquistar o controle político e moral sobre a multidão ou sobre a pluralidade humana. E, para tanto, a Igreja valeu-se do mesmo recurso do filósofo grego, qual seja: um estado futuro de recompensas e punições. Em tal expediente, contudo, a doutrina da

Igreja efetuou um aperfeiçoamento. O mito platônico em que se sugerem possíveis castigos depois da morte exercera pouca influência sobre o pensamento político da Antiguidade, no entanto, foi amplamente e fortemente utilizado pela Igreja Cristã, sustentando a autoridade na esperança e no temor com relação a uma vida no além. Como nota Arendt, a doutrina do inferno e sua “detalhada descrição do local de castigo após a morte não devem muito aos ensinamentos de Jesus nem à herança judaica” (2008, p.401), mas sim aos diálogos políticos de Platão. É por essa razão que a noção de autoridade que nos foi transmitida e chegou até hoje possui muito mais o sentido despótico de Platão, como comando e obediência, que o sentido propriamente político dos romanos, como reconhecimento e religação ao passado em que irrompeu o princípio fundante do mundo comum. A Igreja Católica, portanto, manteve viva a noção de autoridade reunindo em um só conceito duas dimensões diferentes entre si: a elaboração filosófica da autoridade e a experiência política romana da autoridade. A noção cristã de uma autoridade apoiada no ato de fundação, de matriz romana, evocava Jesus Cristo como seu fundador e seus continuadores, apóstolos e, depois, o Vigário. Se isso permitia à Igreja vincular os seus membros, foi, no entanto, utilizando-se da doutrina do inferno que a instituição eclesiástica salvaguardou a sua autoridade no domínio político, conquistando um relevante papel na esfera pública e justificando a sua influência sobre ela. Convencer os cidadãos sobre a existência de prêmios e castigos após a morte faria a multidão se comportar como se conhecessem a verdade da revelação que, sendo em si mesma auto-evidente, é indemonstrável e jamais se torna objeto de persuasão. E tal uso político do mito do inferno se deu de tal maneira que, em ocasiões nas quais fosse confrontada com o poder não religioso, a Igreja sairia vitoriosa, visto que em um mundo não secular nada podia medir forças com a promessa do fogo eterno. Se, por um lado, na experiência romana, a autoridade pública amparava-se na própria ação, sustentando-se, portanto, na imanência dos feitos humanos e na

fundação, por outro lado, em sua apropriação pela Igreja Católica, o fundamento do exercício do poder político terá que se apoiar em algo que transcende absolutamente a esfera propriamente política: a ideia de inferno, o temor e a esperança em uma vida futura após a morte ou, enfim, o recurso a Deus como “medida das medidas” ou padrão absoluto pelo qual se podem fundar cidades e determinar regras para a conduta da multidão. Assim, o “Reino de Deus” que, como disse Jesus a Pilatos, “não é deste mundo”, distingue-se claramente do poder temporal e da ação política terrena, proclamando aquilo que só pode ser realizado pela conversão dos corações, pelo caminho interno e individual da fé, da misericórdia e do amor a Deus.

Entretanto, não devemos perder de vista que, assim como havia uma ambivalência fundamental na atitude platônica em que o filósofo despreza a esfera política, mas, ao mesmo tempo, quer dominá-la, tendo em vista interferir nos assuntos públicos, a distinção cristã entre a autoridade da Igreja e o poder temporal, embora tenha despolitizado o conceito de autoridade, alicerçando-o em um fundamento transcendente, utilizou-se desse conceito para fins políticos, isto é, tendo em vista a autoafirmação da autoridade da Igreja sobre o governo da multidão. Por isso Santo Agostinho dizia ser a “justiça cristã” superior à “justiça natural”, de modo que o controle moral e político da multidão seria conquistado somente quando romanos e bárbaros fossem convertidos para a fé cristã e o mundo comum fosse regido pelos princípios transcendentais do cristianismo. Agostinho, para Arendt, teria efetuado uma junção entre a experiência política romana, a doutrina cristã e a filosofia grega, auxiliando a Igreja a atuar na esfera política e ocultando as contradições entre essa atuação e os primeiros ensinamentos cristãos. A doutrina sobre os prêmios e os castigos no “além”, transposta por Agostinho dos diálogos platônicos para os dogmas da Igreja Católica, apoiará fortemente, no

mundo cristão, a concepção de uma autoridade ligada ao transcendente, o que determinará os fortes abalos sofridos pela autoridade com o advento do secularismo.

### **3.2. O advento da modernidade secular e a crise da autoridade**

No terceiro item da primeira seção da palestra proferida por Hannah Arendt em 28 de outubro de 1954 no Oberlin College, podemos ler a seguinte nota:

A derrocada da trindade romana: primeiro a tradição, por meio das ciências naturais, tornou-se um assunto erudito, não vinculante para todos; em segundo lugar, a religião, como um sistema de crenças universalmente aceito, tornou-se um assunto privado sem relevância pública – deixou de ser uma parte do mundo comum; em terceiro lugar, a autoridade política foi a última. Ela tinha de se dissolver porque perdeu sua legitimidade, devido à perda das duas outras (2011b, p. 230).

Tal anotação revela que, para a autora, a era moderna efetuou uma profunda mutação na qual passamos de uma cultura religiosa, alicerçada na tradição e na autoridade teológica, para uma época marcada pela secularização e pela emancipação político-espiritual. No desenvolvimento da era moderna, os homens passaram a viver e a conviver em um mundo público comum progressivamente destituído de autoridade (cuja fonte deveria transcender o poder e os que o detêm), de religião (da crença em um começo sagrado bem como em prêmios e castigos em uma vida após a morte) e de tradição (a proteção de padrões de conduta herdados e, portanto, auto-evidentes). O declínio da autoridade seria a “fase final” de um processo de transformação histórica desencadeado pela era moderna, que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição, para, então, invadir o domínio político, desafiando e arruinando a validade de toda espécie de autoridade; o que tornou, enfim, o próprio esfacelamento da tradição e da religião um acontecimento político de primeira ordem.



Todavia, Arendt não está afirmando que teria ocorrido ao longo da era moderna uma transformação gradual das categorias religiosas em conceitos seculares, como tentaram estabelecer os defensores da continuidade integral entre a Idade Média religiosa e o mundo secular. No ensaio *O conceito de história – antigo e moderno*, a autora critica a compreensão de que haveria uma continuidade significativa entre o mundo religioso e o mundo secular moderno, como se nos tempos modernos houvesse tão somente a “transformação de categorias religiosas e transcendentais em alvos e normas terrenos e imanentes” (ARENDR, 2007, p.102). Segundo a autora, a secularização não pode ser compreendida como a simples transposição de ideias religiosas para o campo secular. Afinal, esta compreensão ignora o abismo provocado pela separação entre religião e política, no qual se tem a perda das funções políticas da Igreja, desencadeada principalmente pela supressão das sanções religiosas na vida pública. Portanto, o problema mais fundamental a ser enfrentado não é se a “providência divina” foi secularizada pela “astúcia da razão” de Hegel ou se a sociedade sem classes de Marx representa uma secularização da idade messiânica, mas sim como e com quais consequências a era moderna operou uma efetiva cisão entre Igreja e Estado, entre o âmbito religioso e a esfera política, a partir da qual o poder político se viu desprovido de qualquer respaldo da autoridade teológica que outrora lhe conferia legitimidade.

A interpretação continuista acaba desviando do problema central, qual seja: compreender como se deu o advento de um mundo secular, isto é, um mundo que efetivamente desafiou e destruiu a tríade romana monopolizada pelo cristianismo, afrontando toda autoridade tradicional e teológica. Identificando a mera forma lógica das ideias cristãs à moderna consciência histórica, negligenciamos as experiências e os eventos que fizeram surgir uma nova ordem secular e o concomitante obscurecimento da ordem transcendente, impedindo-nos de compreender as consequências políticas e os desdobramentos históricos

decorrentes desse evento<sup>20</sup>. Como tantas vezes ressalta Arendt: “não são ideias, mas eventos que mudam o mundo” (2009a, p. 285). Na interpretação arendtiana, a era moderna é um evento histórico marcado pela emancipação crítica e pela secularização que efetuou uma cisão entre a Igreja e o poder temporal do Estado, suprimindo a influência da religião na esfera pública, ou seja, eliminando do âmbito político toda sanção religiosa e acarretando para a religião a perda daquele elemento político que ela tinha adquirido nos séculos em que a Igreja Católica Romana agiu como a herdeira do Império Romano. Por isso Arendt esclarece que “a moderna perda de fé não é de origem religiosa – não pode ser atribuído nem à Reforma nem à Contra-Reforma, os dois grandes movimentos religiosos da era moderna – e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa” (2009a, p. 284).

Para compreender de que modo se instaurou a modernidade secular e a derrocada da tríade romana, é necessário elucidar cuidadosamente o que Hannah Arendt denomina como “era moderna”. Trata-se de um processo histórico de transformação que “surge com as

---

<sup>20</sup> Arendt se afastou da tese dos historiadores das ideias de que haveria uma continuidade entre a modernidade secular e a cultura religiosa instaurada pelos cristãos. Karl Löwith, no livro publicado em 1949 nos Estados Unidos, sob o título de *Meaning in history* (1991), buscou mostrar que a modernidade teria se apropriado do padrão escatológico cristão de forma secularizada. Prova dessa apropriação indevida de categorias escatológicas cristãs é o surgimento das filosofias da história como apresentadas, por exemplo, na dialética hegeliana e na lutas de classe marxista. Assim, a moderna filosofia da história se distingue de uma “teologia da história” somente no que tange a substituição das categorias religiosas e da transcendência – ilustrada em Agostinho, por exemplo, pelo tema das duas cidades, a divina e a terrestre – pelos objetivos e padrões terrenos imanentes ao curso da história humana. Compreendida deste modo, a moderna filosofia da história torna-se totalmente dependente da teologia, isto é, da interpretação teológica da história como história da Salvação. Para Hegel, a história do mundo seria uma teodiceia e a “astúcia da razão” seria o conceito racional para designar a Providência. O materialismo histórico de Marx, por sua vez, seria “uma história sagrada formulada em termos econômicos” e a fé comunista se deixaria compreender como uma “uma pseudo-metamorfose do messianismo judaico-cristão”. Para o autor de *O sentido da história*, a consciência histórica moderna se manteve fundamentalmente presa aos postulados cristãos e às suas consequências. A fé numa revelação progressiva da verdade divina converteu-se em fé num aprimoramento racional igualmente progressivo da humanidade. Por esta via, a modernidade elevou o futuro a uma categoria do tempo que, mesmo interiorizada na história, continua a soar algo quase transcendente, estando “mais além da história”. Por isso, se o futuro moderno não é a eternidade cristã, mantém com ela muitas afinidades, enquanto um tempo que “está do outro lado do tempo”. Contra esta tese que Löwith representa e em consonância com Arendt, o pensador alemão Hans Blumenberg publicou seu livro *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), realizando uma defesa da autonomia das categorias modernas e de seu projeto. Ao colocar o cogito cartesiano como fundamento da verdade, a modernidade possuiria uma originalidade própria, exprimindo uma ruptura com o passado. Assim, para o autor, o equívoco da tese continuísta consiste em não perceber a mutação estrutural promovida pela idade moderna, onde os novos fundamentos de racionalidade foram buscados no *cogito*, acarretando desdobramentos transformadores para a esfera ético-política.

Ciências Naturais no século XVII, atinge o seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX” (ARENDDT, 2007, p. 54). A grande aspiração moderna foi elaborar um conceito de razão efetivamente emancipado das autoridades tradicionais e fundar um mundo público comum realmente secular, livre das hierarquias pré-estabelecidas e seus fundamentos teológicos. A era moderna se caracteriza pelo desejo de demolir tudo quanto viera do passado, pela vontade de romper com toda verdade dada, evidente por si mesma e acolhida por contemplação ou revelação, ou ainda, pela pretensão de depor toda relação autoritária para, enfim, fundar um novo começo, cuja originalidade tornasse novas todas as coisas. Recusando a autoridade de um passado reconhecido e pré-estabelecido e rompendo com todo absoluto transcendente, a era moderna teve que se projetar para o futuro. É por essa razão que somente na modernidade foi introduzido na mentalidade ocidental o conceito de “época”, visto que a era moderna foi a primeira e a única era a se compreender como uma época totalmente singular e diferenciada. Foi esta auto-compreensão que criou, simultaneamente, por assim dizer, as outras épocas (BLUMENBERG, 1983, p. 116).

Para Arendt, esse ímpeto transformador promovido pela era moderna assumiu seus primeiros contornos e recebeu seu impulso inicial a partir de certos eventos que, no limiar da modernidade, foram decisivos para o curso de muitos acontecimentos posteriores que consolidaram a derrocada da tríade romana e o processo de secularização. Tais eventos foram a Reforma Protestante (que libertou a palavra de Deus da autoridade tradicional da Igreja, desencadeando o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social), a descoberta da América (que acarretou a exploração de toda a Terra) e o surgimento de uma nova ciência (que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo).

A expropriação dos camponeses nos primeiros estágios da era moderna e a Reforma protestante, que expropriou<sup>21</sup> os bens da Igreja, criaram um primitivo acúmulo de riqueza social e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. Segundo Arendt, juntas, essas foram as condições para o surgimento da mentalidade capitalista e para a secularização que separou o Estado da religião, mas que não lançou o homem de volta ao mundo e sim para uma radical alienação do mundo público comum. Como ressalta a autora: “o sentido atribuído à palavra ‘secular’ no uso corrente, qualquer que seja, não pode, historicamente, ser equacionado com mundanidade; pelo menos, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro” (2009a, p. 334).

Contudo, o surgimento da moderna ciência da natureza foi o evento que, apesar de inicialmente ter exercido o menor impacto<sup>22</sup>, revelou-se ao longo da modernidade como o

---

<sup>21</sup> A propriedade, em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte ou um pedaço do mundo que tem um dono privado e é, assim, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. A expropriação retirou de um número cada vez maior de indivíduos a proteção da propriedade e da família, que outrora abrigava em seu interior o processo vital e a atividade do trabalho. Expropriando os indivíduos e acumulando riqueza social, a era moderna promoveu gradativamente a substituição do indivíduo que trabalha pela “sociedade de trabalhadores” como sujeito coletivo da produção. Antes mesmo da Revolução Industrial, era evidente que esse curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana. Ao longo da modernidade, a socialização do trabalho e a homogeneização social dos homens privaram a todos de seu lugar no mundo público, e ainda liquidaram o lar privado no qual o homem poderia se resguardar do mundo na esfera restrita da privacidade da família. A ascensão da esfera do social, que nasceu da destruição do público e do privado, coincide com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. O Estado se tornou uma associação de proprietários, cuja função primordial é preservar a propriedade privada e criar condições para o acúmulo de mais riqueza; ocupação outrora relegada à esfera privada. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade, destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. Essa ascensão do social, como preservação e promoção de riqueza comum e posses privadas, minou a durabilidade do mundo e contribuiu para a dissolução da força estabilizadora da autoridade, pois essas posses possuem permanência vulnerável à mortalidade de seus proprietários. E, aliás, a riqueza é sempre algo destinado ao uso e ao consumo, não importando quantas gerações poderão se prevalecer dela. Somente quando a riqueza se transformou em capital para gerar mais capital que a propriedade privada igualou a permanência inerente ao mundo público. Mas sua “permanência” é de outra natureza: trata-se de um processo contínuo de acumulação para satisfazer o consumo e não uma estrutura estável para uma pluralidade de gerações.

<sup>22</sup> Arendt se compraz em repetir com Whitehead (2006) que, ao contrário da Reforma, das descobertas marítimas e da expansão mercantil européia, a moderna revolução científica teve um começo tranquilo, atingindo somente uma minoria de homens cultos, membros da elite intelectual da época. Os cientistas foram, de fato, perseguidos pelo Santo Ofício, tiveram suas obras proibidas e censuradas, mas Giordano Bruno, por exemplo, foi condenado à morte muito mais por sua especulação imaginativa e Galileu, por sua vez, teve uma prisão decente, com uma censura branda, em comparação com os violentos embates da época.

mais profundamente subversivo. No interior de um contexto fortemente autoritário, nasceram e se desenvolveram as primeiras reivindicações modernas de autonomia ou emancipação crítica, subvertendo os fundamentos que sustentavam a cultura medieval. Na polêmica acerca da compatibilidade de Copérnico com a Bíblia e em sua crítica incisiva ao princípio de autoridade, seja de Aristóteles nas questões de física, seja da teologia escolástica sobre todas as áreas da cultura, Galileu<sup>23</sup> se insurgiu contra o ideal tradicionalista e o fundamento autoritário da política cultural contra-reformista italiana, criticando o modo vigente de transmissão do conhecimento e formulando uma oposição à concepção clássica do lugar da matemática na hierarquia das ciências.

A racionalidade científica moderna, inaugurada por Galileu, fez surgir a convicção de que já seria passado o tempo das vãs disputas escolásticas e teria chegado o momento de proclamar a virtude emancipatória de uma nova ciência e seu método experimental. A ciência moderna destruiu a confiança do homem moderno em todo conhecimento amparado no senso comum (o sexto sentido que agrupa e integra nosso aparato sensorial a uma realidade comum aos homens), na experiência sensorial ordinária, nas verdades da revelação e da especulação vazia, pautada na autoridade da tradição aristotélico-medieval. A natureza não é mais, para a moderna física-matemática, uma *dynamis*, uma atividade orgânica ou cosmológica (apoiada em noções como ordem, hierarquia e finalidade), pois toda realidade material foi encerrada e limitada em um sistema de coordenadas mecânicas nas quais é conhecida, isto é, medida matematicamente por uma razão experimental. As causalidades final, formal e material, cruciais na filosofia da natureza aristotélico-medieval, foram banidas na moderna ciência da natureza, restando apenas, enquanto causa, algo semelhante à causalidade eficiente. A pergunta pelo *como* se dá algo ou *como* veio a existir torna-se indiferente às questões sobre

---

<sup>23</sup> Cf. KOYRÉ, 1982.

“o que” é e “por que” é, prescindindo, portanto, do conhecimento da forma, do conteúdo e da finalidade para qual existe.

Com a ciência moderna, o homem deixou de contemplar a natureza na espontaneidade de sua manifestação e, com a experimentação e a matematização, passou a impor condições para a exploração das forças naturais. Desde então, o homem moderno passou a considerar todas as coisas como produto resultante de um processo de fabricação. Tal mudança de ênfase do “o que” para o “como” desencadeou uma desconfiança tão radical em relação ao que nos é *dado, herdado, revelado e pré-estabelecido* que fez o homem moderno abandonar todo conhecimento de coisas não produzidas por ele mesmo, uma vez que o homem deveria voltar-se exclusivamente para as coisas que lhe deviam a existência. Assim, quando passou a ocasionar dentro da Terra processos naturais importados do universo, a ciência física moderna promoveu uma alteração na antiga oposição entre “natureza” e “história”, pois tanto a natureza quanto a história passaram a ser concebidas como “sistemas de processos” e a racionalidade moderna fez da ciência uma “ciência de processos”, que acabou canalizando para a natureza a capacidade humana de *agir* ou de iniciar novos processos espontâneos que não existiriam sem os homens. “Passamos a dirigir nossas ações para dentro da natureza”, diz Arendt (2009a, p. 243). A preocupação dominante da investigação científica, tanto natural quanto histórica, passou a ser não alguma coisa em sua existência, mas algum processo pelo qual algo veio a existir. Progressivamente, passamos a agir no domínio físico-natural, enquanto outrora pensávamos poder agir apenas no domínio da história. Começamos a transportar a imprevisibilidade da ação para o domínio que costumávamos pensar como regido por leis imutáveis e inexoráveis. A natureza e a própria história se tornaram processos contínuos sem começo nem fim. Isso fez com que o homem moderno tenha passado a considerar tudo em termos de processos intermináveis, interessando-se por princípios gerais,

tais como “desenvolvimento”, “progresso<sup>24</sup>” e “movimento contínuo”, que destituem de importância o que quer que tenha vindo antes, dissolvendo qualquer autoridade tradicionalmente consagrada e tornando o passado um mero episódio cujo único propósito seria abolir a si próprio. Como diagnostica Arendt:

Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e o subsequente desabrochar da moderna filosofia, era decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia pré-determinada (2009a, p. 320).

Portanto, a racionalidade científica formula hipóteses para organizar experimentos e, em seguida, emprega esses experimentos para verificar suas hipóteses, fazendo dos processos naturais algo sempre passível de se tornar uma realidade fabricada e controlada pelo homem. A natureza é construída mediante o comportamento dos fenômenos durante o experimento e de acordo com as funções matemáticas que o homem é capaz de traduzir tecnicamente em realidade operativa. A ciência moderna põe e dispõe do objeto em um conjunto de operações causais e processamentos repetíveis em condições artificiais controladas: o experimento. Essa mutação radical na investigação da natureza inaugurou a concepção de que a verdade não é nunca da ordem do *dado*, pois a objetividade da natureza resulta da atividade humana e nunca da passividade inerente à quietude da contemplação inativa, ou seja, não pode haver

---

<sup>24</sup> Em *Sobre a Violência*, Arendt faz um importante esclarecimento: “A ideia de que existe algo assim como o progresso da humanidade como um todo, era desconhecida até o século dezessete. No século dezoito tornou-se uma opinião bastante comum entre os *hommes de lettres*, tornando-se um dogma quase universalmente aceito no século dezenove. Mas a diferença entre as ideias primitivas e seu estágio final é decisiva. O século dezessete, melhor representado nestes aspectos por Pascal e Fontenelle, considerava o progresso em termos de acumulação de conhecimento através dos séculos, enquanto que para o século dezoito a palavra implicava em uma ‘educação da humanidade’ (a *Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing) cujo fim coincidiria com a maioridade do homem. O Progresso não era ilimitado, e a sociedade sem classes de Marx, vista como o reino da liberdade que poderia ser o fim da História – frequentemente interpretada como uma secularização da escatologia cristã ou do messianismo judeu – realmente ainda traz a marca do *Iluminismo*. Com o começo do século dezenove, e entanto, tais limitações desapareceram todas. Agora, no dizer de Proudhon, o movimento é ‘le fait primitif’ e ‘as leis do movimento são eternas’. O movimento não tem princípio nem fim: ‘Le mouvement est; voilà tout!’ Quanto ao homem, tudo que se pode dizer é que ‘nascemos aperfeiçoáveis, mas nunca seremos perfeitos’” (1999, p.111).

conhecimento seguro acerca de objetos não produzidos pelo homem. Nessa medida, se, com a dissolução dos parâmetros usuais de juízo e compreensão, o homem moderno perdeu toda garantia de conhecimento da verdade como algo dado e revelado, ele passou a apostar na possibilidade de conhecer o que ele próprio faz, enfim, conhecer a forma como os objetos afetam o seu aparato racional de estruturação imanente da realidade e os seus instrumentos de matematização e controle experimental.

A ciência moderna acarretou a “perda da fé na capacidade das aparências de revelar a verdade” (ARENDR, 2008, p.390), fazendo surgir, assim, a suspeita de que as coisas podem não ser o que parecem ser. Expressão disso é o fato de que a origem da investigação científica reside na invenção de um instrumento (o telescópio), cuja operação nos apresenta algo que sem ele, que é um fruto da produtividade humana, permaneceria para sempre oculto. Deste modo, conhecer passa a significar *produzir* as próprias condições artificiais em que os fenômenos serão investigados. Os sentidos inexatos do senso-comum tornaram-se prescindíveis para uma ciência matemática que pesa, calcula e mede com exatidão os fenômenos e suas relações. Essa convicção abarcou o todo da cultura moderna, acarretando uma avassaladora e entusiasmada valorização da fabricação ou do “fazer”, culminando na moderna concepção do homem como um *homo faber*, isto é, um construtor e fabricante do mundo. A inédita auto-compreensão do homem moderno a partir da fabricação aboliu definitivamente a contemplação inativa da ordem do conhecimento, tornando hegemônica a interpretação do pensar, do agir e de todas as dimensões da existência humana a partir das exigências e características do fazer e do fabricar.

A convicção de que o homem só pode conhecer o que ele produz acarretou um desprezo profundo e quase geral pelo saber livresco e pelo argumento de autoridade. Desde então, a racionalidade científica moderna não se apoia naquilo que se diz sobre os fenômenos



(como fez Aristóteles em seus estudos de história natural) ou no que disseram Aristóteles e Ptolomeu, mas no que se pode matematizar, produzir e repetir em condições experimentais. Não se aceita mais na ciência a autoridade dos antigos, o saber da tradição e a interpretação de textos sagrados, pois o método científico seria um procedimento pelo qual todo e qualquer espírito pode ter acesso ao conhecimento objetivo. Ao desenharmos um triângulo manualmente, podemos ser mais ou menos precisos, ao passo que o emprego de um compasso obtém uma precisão matemática independente das qualidades da mão. O método científico seria um compasso que estabelece uma objetivação da experiência<sup>25</sup>.

É importante ressaltar que a física aristotélico-medieval estava enraizada em uma *teologia* como “ciência primeira”, pois se a ciência sempre regride dos efeitos às causas, das consequências aos princípios, o conhecimento humano se prolongaria indefinidamente em “razões”, sem parar em ponto algum, regredindo ao infinito caso não houvesse um fundamento último ou uma causa primeira que não é causada, pois é causa de si mesma e não constitui mais um efeito. Por isso a física pré-moderna evocara uma causa primeira, causa incondicionada de si mesma e não mais um efeito condicionado. Este primeiro motor, sendo fundamento imóvel (*théos*), é a causa final e mais perfeita que põe o *cosmos* em movimento. Trata-se do ponto de exceção necessário ao *cosmo*, pois reintroduz a finitude e a organização hierárquica dos seres em movimento que se orientam pelo lugar fixo da substância divina, uma vez que é para a finalidade última que os seres físicos tendem. É essa a relação do *théion* com a natureza: ser a referência imutável em relação à qual as coisas mudam, o fim de todas as coisas. Se o ser de Deus é o imóvel, o movimento é o ser de tudo o que não é Deus.

Mas, com o advento da ciência moderna, o cosmos aristotélico-ptolomaico foi inteiramente subvertido. De um cosmos rigidamente ordenado segundo critérios metafísicos,

---

<sup>25</sup> Cf. “A revolução mecanicista no século XVII”. In: HADOT, 2006, p. 143.

passamos para um novo *universo*, regido por uma causalidade mecânica, expressa através de leis matemáticas, e completamente destituído de conceitos como finalidade e valor. O espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto foi subvertido pelo espaço homogêneo e abstrato da geometria euclidiana. Agora, o espaço se torna neutro, homogêneo, mensurável, calculável, sem hierarquias e sem valores, sem qualidades. Foi destruída a distinção de Aristóteles que opunha céu e terra. A física moderna estuda o movimento não como alteração qualitativa e quantitativa dos corpos, mas como deslocamento espacial que altera a massa, o volume e a velocidade dos corpos. A destruição da física aristotélico-medieval destruiu a necessidade de uma referência absoluta ou transcendente que balizasse a ciência e a natureza.

Neste sentido, a racionalidade científica moderna destruiu qualquer necessidade de recorrer à “coisas últimas” ou “fundamentos últimos” para a elaboração do conhecimento. O advento da física matemática abole a referência a Deus e, conseqüentemente, também à garantia do lugar que cada ser ocupava no mundo. A verdade da ordem física do real se tornou independente das verdades da revelação e do senso comum, uma vez que já não há mais lugar para as qualidades sensíveis e para Deus no espaço geométrico. Deixam de haver lugares para as coisas: todos os lugares se equivalem no espaço geométrico governado por leis naturais e exatas que independem dos desígnios de Deus. E a terra já não está no centro do mundo. Não há mais centro. Deus se torna uma hipótese explicativa do universo totalmente desnecessária. Laplace, no século XVIII, apresentou uma das mais famosas e fascinantes explicações do universo sem nenhuma necessidade de recorrer a Deus.

Para esclarecer as implicações desse processo geral de secularização impulsionado pela moderna ciência da natureza, Arendt afirma:

Desde o ascenso da ciência moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança, o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro.

A dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade, em última instância, percebida apenas no ver mudo e inativo, não pôde ser sustentada quando a ciência se tornou ativa e *fez* para conhecer. Quando desapareceu a confiança em que as coisas aparecem como realmente são, o conceito de verdade enquanto revelação se tornou duvidoso e, com ele, a fé incondicional em um Deus revelado. A noção de “teoria” mudou de significado (2007, p. 67-68).

Neste sentido, desde os primórdios da era moderna, a mentalidade humana foi tomada por um sentimento de intensa perplexidade diante de um espaço geométrico, vazio e refratário à atribuição de qualquer significado. “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora”, disse Blaise Pascal, traduzindo o sentimento de estranhamento do homem moderno em face de um universo com o qual não mais se comunicava simbolicamente. A ciência moderna destruiu o “mundo natural” aristotélico-medieval enquanto meio simbólico de referência para a existência do homem. O algorítmico científico e a combinatória matemática rompem com a linguagem ordinária do senso comum e o universo não é mais um cosmo harmonioso a ser contemplado pelo homem que nele encontra o seu lugar e a sua orientação. “O homem perdera o seu lugar e a sua posição privilegiada na criação” (2009a, p. 281), afirma Arendt. O universo é axiologicamente neutro, um campo de forças que se organizam, sem dúvida, mas no choque ou mecanicamente, sem harmonia, significação ou equilíbrio cósmico. Por isso afirma Arendt: “Nenhuma revelação divina supostamente supra-racional e nenhuma verdade filosófica supostamente impenetrável jamais ofendeu tanto a razão humana como certos resultados da ciência moderna” (2009a, p. 304). Nada mais há na natureza que inspire no homem alguma significação e orientação permanente neste mundo. O cosmos desmoronou e restou o profundo silêncio do espaço vazio, homogêneo e abstrato. “Desde então, a verdade científica e a verdade filosófica separaram-se de vez; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano” (ARENDR, 2009a, p. 303).

Diante de uma tradição de pensamento destruída em sua autoridade, confiabilidade e capacidade de orientar a presença humana no mundo, o homem moderno começa a suspeitar de toda verdade que pretenda se impor de modo auto-evidente, amparando-se na tradição e na religião. Diante da profunda ruptura entre homem e universo bem como entre ser e aparência, o homem moderno começou a desconfiar que a dissolução da autoridade da tradição e da confiabilidade dos nossos sentidos acabaria destruindo de uma vez por todas a própria possibilidade de se conhecer a realidade em si mesma. A filosofia moderna teve início quando foram destruídos os dois credos comuns de todo mundo pré-moderno: que a realidade em si subsistente se revelaria por si mesma e que as capacidades humanas seriam adequadas para apreendê-la. Por isso diz Arendt: “A imediata reação filosófica a esta realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna – essa ‘escola da suspeita’, como Nietzsche a chamou certa vez – e que levou à convicção de que, ‘de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do desespero” (2009a, p. 273). Se o real e a aparência estão definitivamente separados, não haveria mais nada que pudesse se impor ao espírito sem certificação racional, ou seja, absolutamente tudo deve ser submetido ao crivo da dúvida metódica. É decisivo observar que essa dúvida reside na perda de toda convicção ou evidência que dispense demonstração, recusando, assim, em um só golpe, o depoimento dos sentidos, toda especulação da razão teórica e qualquer testemunho da fé. Se a tradição filosófica pré-moderna sempre partiu daquilo que é evidente em si e por si mesmo, Descartes “duvida que exista essa coisa chamada verdade” (ARENDR, 2009a, p. 288). Diferentemente da ciência antiga, marcada pelo *thaumadzein*, pelo espanto diante do universo, é pois a filosofia da dúvida que marca a ciência moderna e, por sua vez, inaugura uma forma de relacionamento do homem com a natureza e com o mundo, no qual cogita-se até que exista um *Deus Enganador* que escarnece

dos homens e confunde os sentidos humanos. Para Arendt, nada poderia ser mais prejudicial à fé cristã que o espírito de desconfiança e suspeita da era moderna, pois “em nenhum outro setor a dúvida cartesiana demonstrou mais desastrosa e irremediavelmente a sua eficácia que no âmbito da crença religiosa, onde foi introduzida por Pascal e Kierkegaard, os dois maiores pensadores religiosos da modernidade” (2009a, p. 332).

Foi através da generalização da experiência do *dubito ergo sum* que Descartes atingiu a certeza do *ego cogito*, ou seja, o princípio de que não existe nada que nos force a conhecer qualquer coisa que não nos leve, ainda com mais certeza, a conhecer a “coisa que conhece” ou a *res cogitans*. Nas palavras de Arendt, “da mera certeza lógica de que, ao duvidar, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em sua consciência, Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção” (2009a, p. 292). Tratava-se de levar o “ponto arquimediano” (investigação calculadora dos processos naturais do ponto de vista do universo infinito ou do espaço geométrico, acêntrico, neutro e homogêneo) para dentro da mente humana, demonstrando que a mente não pode ser submetida à própria objetivação efetuada por ela, mas, inversamente, o acesso ao mundo objetivo só se efetiva caso submetamos a mente ao exame da introspecção filosófica ou à auto-inspeção do ego pensante invulnerável e auto-suficiente.

Segundo Arendt, a filosofia moderna, desde Descartes, buscou restringir todas as relações do homem com o mundo e com os outros à experiências entre a mente e ela mesma. A filosofia moderna, ao contrário do que fez Platão, não abandona o mundo sensível das aparências em direção ao “mundo verdadeiro” das ideias, pois se tratava de abandonar ambos e se recolher dentro do fluxo mental da consciência em movimento constante. É neste sentido que a grande convicção cartesiana é formulada por Arendt do seguinte modo:

Embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Esta, realmente, veio a ser a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi esta convicção, e não a dúvida que lhe deu origem, que lançou geração após geração, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento (ARENDRT, 2009a, p. 295).

O que definirá a modernidade é a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado enquanto fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*) ou, ainda, seu autor. O sujeito da ciência se converte no primeiro e autêntico fundamento, isto é, converte-se naquele suporte sobre o qual se sustenta todo o real no tocante ao seu modo de ser e sua verdade. O homem se converte em centro de referência da realidade em sua totalidade. Com o *cogito sum*, a subjetividade é agora posta, expressamente e de acordo com a sua exigência própria, como primeiro fundamento de todo o saber e como fio condutor de qualquer determinação dos objetos em geral. Este sujeito concebido pelo humanismo moderno não admite mais receber a verdade ou a lei como algo dado e revelado, pois pretende fundá-las ele próprio a partir de sua razão subjetiva e de sua vontade. É também neste sentido que as sociedades modernas se conceberão como auto-instituídas, visto que o homem não possui outro legislador senão ele próprio. O conhecimento verdadeiro só poderia nascer do trabalho interior realizado pela consciência humana, graças a seu próprio esforço, sem aceitar dogmas religiosos, preconceitos sociais, censuras políticas e os dados imediatos fornecidos pelos sentidos. Trata-se aqui da reivindicação de “pensar por si mesmo”, “sem pré-juízos”, como dirá Kant sobre o exercício do julgamento. Uma vez que a razão não é nunca passiva, sendo capaz de livre exame, é a autoridade que deve ser submetida à razão e nunca o contrário. Não admitir nenhuma autoridade e apresentar-se ao tribunal da razão: tal é a exigência que recusa o valor absoluto de qualquer tradição e a falsa convicção a favor do que é antigo.

Portanto, com o advento da racionalidade moderna, todo vínculo tradicional com a autoridade teológica será banido da ordem do conhecimento. A ciência moderna terá sua base em um sujeito autônomo que se coloca como fundamento de todas as suas operações intelectuais, sem a necessidade de referência a qualquer fundamento exterior e pré-estabelecido. A verdade se torna totalmente secularizada quando aquilo que se mostra e pode ser conhecido é constituído pelo sujeito que se põe a conhecê-lo. Se, outrora, a filosofia da natureza aristotélico-medieval considerou a ordem do mundo como um dinamismo cosmológico sobre o qual o homem não tem controle e poder de interferência, agora, a racionalidade moderna, na qual ciência e técnica se fundiram, envolveu definitivamente a ordem natural com o domínio do *fazer* humano, cuja inteligibilidade intervencionista e operativa se apodera subjetivamente das conexões lógico-empíricas que regem os processos naturais, transferindo-os, por invenção e construção, para outros processos, as máquinas e os instrumentos tecnológicos. Foi dessa forma que o homem moderno se afirmou como sujeito pensante, mas não em caráter abstrato e especulativo como o “animal racional”, mas no sentido do “homo faber”, que se diferencia dos animais em geral porque seu pensamento interfere, produz e controla fenômenos, tornando *sua* a racionalidade a que obedecem. O sujeito conhece e possui a si mesmo em todos os seus objetos, pois o real é auto-posição do sujeito. A mentalidade moderna concebe como fundamento da liberdade humana uma subjetividade capaz de autodeterminação e autonomia.

Se, outrora, a doutrina cristã concebeu que a vida terrena só encontraria os seus fins e o seu sentido na relação com a vida eterna, promovendo a esperança de uma outra vida no além, dependendo da misericórdia divina, a partir da modernidade, passa a imperar a convicção de que os fins e o sentido da existência humana dependem da capacidade do homem de tomar em suas mãos o seu destino neste mundo e nele se realizar plenamente. Em

outros termos, a vida terrena se torna um fim em si, ao passo que até então era apenas uma etapa no caminho da salvação. A busca da liberdade, do progresso técnico-científico, da emancipação racional e da felicidade individual toma cada vez mais o lugar da moral da redenção espiritual. Na medida em que se estenderam e se aprofundaram os processos de transformação econômica, social, política e cultural que decorreram do aproveitamento industrial, em macro-escala, da ciência e da técnica modernas, a orgulhosa consciência filosófica da modernidade se encerrou cada vez mais sobre si mesma, fazendo do progresso o nome de um caminho para a perfeição. Trilhar este caminho é responsabilidade de nossas ações, logo, os indivíduos não estão na labuta para salvar suas almas, mas para salvar a história, a humanidade.

Por esta via, a secularização levada a cabo pela era moderna enquanto “Era do Esclarecimento” concebeu o progresso da razão como resultado de uma combinação inseparável entre o desenvolvimento técnico-científico e o aprimoramento da esfera ético-política da humanidade. Eis a esperança inaugural da *Aufklärung*, que em muito pouco tempo transformou inteiramente a face da Europa e de todo o mundo: a humanização da natureza por intermédio do controle racional dos processos naturais estaria acompanhada da correlativa humanização das relações políticas e sociais. Com isso, esperava-se levar a cabo a suposta superioridade do sujeito pensante e a supremacia do espírito humano sobre a natureza, acarretando uma elevação das atividades de fazer e fabricar e das capacidades produtivas do homem a um patamar sem precedentes. Com a extrema valorização do homem como sujeito e fabricante do mundo, surge uma nova representação do ser humano a partir do projeto de legislação autônoma da humanidade. Dizer que a racionalidade do sujeito pensante é a base última da organização racional da sociedade significa reconhecer a *igualdade* essencial de todos os homens, eliminando toda dissimetria inerente à relação autoritária. Essa



liberdade subjetiva e a reivindicação de igualdade procuraram assegurar o desenvolvimento autônomo da racionalidade técnico-científica em todas as suas faculdades, independente das hierarquias tradicionais e de qualquer forma de compromisso com os saturados padrões estipulados pelo absolutismo monárquico e pela religião.

Nessa medida, no ensaio *Religião e política*, Arendt faz um importante esclarecimento sobre o caráter não equivalente dos significados político e espiritual do secularismo. Em termos religiosos, o secularismo consiste justamente na corrosão da fé pela dúvida, que teria sido iniciada com a transposição de uma filosofia da suspeita, instaurada pela ciência moderna, para a esfera espiritual. Em termos políticos, no entanto, o secularismo significou tão somente que “os credos e instituições religiosas não têm uma autoridade pública obrigatória e, inversamente, a vida política não tem nenhuma sanção religiosa” (ARENDR, 2008, p.392). A secularização, característica da modernidade, representaria, portanto, para além do âmbito puramente religioso, uma quebra da autoridade política, com a expropriação do religioso da esfera política. Há de se ressaltar, contudo, que os grandes abalos sofridos pela autoridade política com a crise da influência religiosa na esfera pública e a emergência da ordem do secular não significam que o conceito de autoridade seja essencialmente religioso. Como discorremos anteriormente, a autoridade enquanto experiência política tem sua origem em Roma e só foi abarcada pela Igreja Católica quando esta se tornou a herdeira política do Império Romano. No entanto, após a absorção da ideia de autoridade pela Igreja, consolidada por séculos e séculos, é evidente que a autoridade política seria fortemente afetada pela separação entre a esfera política e a esfera religiosa. A secularização retira da modernidade a religião como chave hermenêutica, abalando as explicações que até então se sustentavam no transcendente. Isso, como ressalta Arendt, “levanta a séria questão da fonte da autoridade de nossos ‘valores’ tradicionais, de nossas leis

e costumes, de nossos critérios de julgamento, que por tantos séculos foram santificados pela religião” (2008, p.392). É, pois, neste contexto de secularização, onde a religião não mais confere respostas e fundamentos, que emerge a questão “por que obedecer?”.

No secularismo, a autoridade, sustentada pela ideia do transcendente, tão largamente difundida no mundo cristão, vê-se em ruínas. E, desse modo, foi apenas em um mundo secularizado que a esfera do político passou a reivindicar um fundamento imanente. Em outros termos, foi somente quando a religião se divorciou da política que fez sentido procurar respostas para o fundamento do político na própria esfera política e não no teológico. Isso ocorre porque o advento de um mundo secular permite que seja profundamente questionada a concepção platônica, tão fortemente abraçada pelo cristianismo, de que liberdade é liberdade em relação à política. Na modernidade secular, a liberdade pode ser entendida não como “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, mas sim como “o direito de todos de lidar com aqueles assuntos que antes eram de César” (ARENDDT, 2008, p.393). Assim, o secularismo salvaguardaria as especificidades da religião e da política, protegendo ambas de uma intervenção recíproca, ao mesmo tempo em que colocaria o problema da fundamentação e constituição de uma autoridade legítima no mundo secular.

Como vimos, Hannah Arendt inicia o ensaio *Que é autoridade?* advertindo que, na modernidade, a autoridade política não possui mais realidade fenomênica, não obstante ter sido essa experiência, outrora, fundamental para a teoria e prática políticas. Tendo como precedentes as crises da religião e da tradição, que se arrastaram por séculos, a moderna crise da autoridade teria interferido de forma direta na esfera pública. A perda da autoridade, isto é, a derrocada daquilo que até então enraizava o mundo político, impedindo-o de tomar ao sabor das mutáveis opiniões dos homens, teria conferido significado político à ruína da tradição e ao desmoronamento da religião, representando o golpe final na tríade autoridade-

tradição-religião, que sustentou por séculos as relações privadas e públicas. A tradição, fio condutor que guiou com segurança os homens aos domínios do passado, e a religião, que durante séculos protegera a fé, a crença e os dogmas do assombro do absurdo, ruíram e seus destroços foram sentidos ainda mais no mundo político com a moderna crise da noção de autoridade. Se na esfera privada a derrocada da autoridade atingiu antigas concepções como a criação e a educação das crianças, na esfera pública, a desconfiança do sistema partidário e sua intensa tentativa de substituição aliada ao surgimento do totalitarismo, seriam a expressão de um mundo em que a autoridade já não possui mais nenhum reconhecimento. Nas palavras de Arendt, “na medida em que a secularidade do mundo supõe uma separação entre o âmbito religioso e o âmbito político da vida; nessas circunstâncias, a religião estava fadada a perder a sanção religiosa de uma autoridade transcendente” (2008, p.404).

Assim sendo, o nascimento da modernidade secular estaria profundamente relacionado com o enfraquecimento do caráter coercitivo da crença na imortalidade da alma, isto é, com a perda da força política vinculativa que residia na ameaça do fogo do inferno. Nas palavras de Arendt, a principal característica do mundo secular moderno residiria no “fato de que um número cada vez maior de pessoas está deixando de acreditar em punição e recompensa após a morte, enquanto o funcionamento das consciências individuais ou a capacidade de perceber a verdade invisível continuam politicamente tão inconfiáveis como sempre” (2008, p.403). A ideia platônica, em muito absorvida e utilizada pelo mundo cristão, de sustentar a autoridade das leis, em última análise, no medo dos castigos de uma vida além morte, ganha num mundo secular contornos de absurdo e torna bastante possível as atrocidades praticadas nos regimes totalitários. Como diz Arendt: “Estou perfeitamente segura de que toda essa catástrofe totalitária poderia não ter acontecido se as pessoas ainda acreditassem em Deus, ou antes no inferno – ou seja, se ainda houvesse algo último” (2010b,

p. 135-136). A Alemanha nazista e seus campos de concentração teriam demonstrado que “uma ideologia que invertia de forma quase deliberada o mandamento ‘Não matarás’ não encontra necessariamente nenhuma grande resistência por parte de consciências formadas na tradição ocidental” (ARENDDT, 2008, p.403).

O totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa a esta perplexidade, ou seja, uma resposta à falência da autoridade, da religião e da tradição, que foi mais clara e tangivelmente iluminada apenas com a emergência desses movimentos e formas de dominação inteiramente sem precedentes. O declínio da autoridade, da religião e da tradição é substituído nos regimes totalitários pela aterrorização das massas e pela doutrinação ideológica que explica tudo onde o senso comum nada pode compreender. A fratura que o totalitarismo ocasionou na continuidade da História Ocidental iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a civilização europeia: tradição, autoridade e religião. Para Arendt, governos sustentados pelo terror como execução das leis do movimento da História ou da Natureza assim como regimes apoiados na fusão entre legalidade e arbitrariedade não teriam sido possíveis se os homens ainda acreditassem que era correto obedecer às instituições políticas e às significações herdadas dos antepassados, que a alma é imortal e que o fogo do inferno castigaria os criminosos. “O surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da civilização” (2004, p.336), adverte Arendt. Ainda que imprevisível e não necessário, o totalitarismo é entendido aqui como um evento intrinsecamente *moderno*, ou seja, decorrente de certos elementos assentados em uma série de transformações promovidas pela derrocada da trindade romana e pelo advento da modernidade secular.

Segundo Arendt, em um mundo secular, cuja autoridade se perdeu junto com a crença no transcendente, a promessa de sofrimento futuro não mais inspira a conduta humana e

muito menos refreia a prática de qualquer mal. A perda da autoridade é, portanto, equivalente à perda de qualquer limite às ações dos homens. O esfacelamento da autoridade equivale ao aniquilamento do fundamento do mundo comum e humano, daquilo que, assentado “sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais” (ARENDDT, 2007, p. 131).

Nessa medida, o diagnóstico arendtiano revela que o desafio da era moderna foi viver em um mundo caracterizado pelo fato de não depender de autoridade, religião e tradição para ser instaurado, conservado e compreendido. É por isso que a autora busca sempre enfatizar a natureza política da crise que no século XX abarcou todos os fundamentos da civilização ocidental-europeia, enxergando na derrocada da tríade romana e no processo de secularização os acontecimentos mais importantes para a constituição da era moderna. Contudo, no plano do pensamento, Arendt identificou na rebelião contra a tradição filosófica empreendida por certos filósofos da segunda metade do século XIX uma antecipação desse diagnóstico da modernidade e seu processo geral de secularização, que neste contexto histórico havia perdido o encanto originário da *Era do Esclarecimento*. Em um artigo especialmente dedicado ao tema da relação entre a tradição e a época moderna, publicado na obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt tem como foco principal o exame daqueles que considera os três dos principais intérpretes da modernidade, cujas reflexões foram sensíveis ao desafio da era moderna, ou seja, sensíveis ao fato de que passamos a viver em um mundo no qual não há uma mentalidade capaz de herdar e questionar a história resultante das transformações modernas, pois vivemos um presente que nos foi entregue sem um começo sagrado e sem a autoridade de uma tradição. Tais pensadores rebeldes são Marx, Nietzsche e Kierkegaard.

Segundo Arendt, Marx teria desafiado os pressupostos básicos do pensamento político tradicional ao repudiar a filosofia para concretizá-la na política, saltando da interpretação do mundo para a sua transformação. Como vimos, a tradição do pensamento político começou, para Arendt, quando Platão opôs pensamento (*theoria*) e ação (*práxis*), descobrindo que é inerente à quietude contemplativa aspirada pela filosofia repelir o mundo ordinário dos afazeres humanos (*práxis*), buscando organizá-lo desde as “essências eternas”. Mas na segunda metade do século XIX essa tradição metafísica entra em seu processo de acabamento quando nada restou dessa aspiração filosófica senão a mera inversão dessa oposição entre pensamento e ação levada a cabo pela rebelião empreendida por Marx. A sociedade e a vida política não surgem, para Marx, de decretos divinos, não nascem da ordem natural e não podem ser fabricadas pelas ideias abstratas da razão contemplativa. Se a tradição pré-moderna acreditava que a verdade seria algo dado à apreensão contemplativa (*theoria*), Marx afirmava que seria preciso pôr em ação a verdade, a partir da luta histórica dos homens, pois, se a verdade reside na história do homem, é porque ela tornou-se obra do próprio homem<sup>26</sup>. Enfim, a tradição filosófica inicia com o abandono do mundo sensível e da política para dominar os assuntos humanos em conformidade com os seus padrões metafísicos, e termina quando o filósofo repudia a filosofia para poder realizá-la no mundo e na política. A filosofia mundana transformava-se em *ativismo*, como atesta a célebre 11ª tese marxiana de 1845: “Os

---

<sup>26</sup> A tradição do racionalismo metafísico, do ponto de vista de Marx, já não estava em sintonia com as necessidades e aspirações efetivas do homem moderno em sua existência material concreta. O idealismo hegeliano seria um “misticismo lógico” que forneceu uma solução *do* pensamento e apenas *para* o pensamento. A resolução das contradições teóricas não pode ser efetuada apenas pela reflexão filosófica, mas por um pensamento que mobilize a energia prática do homem. A racionalidade filosófica jamais conseguirá solucionar os problemas reais do homem real precisamente por considerá-los problemas puramente teóricos. Por isso, a elaboração de um novo conceito de razão já não pode ser conduzida pelos princípios transcendentais do moderno racionalismo filosófico, centrado no sujeito abstrato, mas por outra espécie de racionalidade crítico-prática: o “socialismo científico”, que não se moveria apenas no pensamento conceitual desprendido da realidade material e concreta do “homem empírico”, pois se engajaria na prática e na luta sócio-histórica do homem real, sensível, ativo, enfim, de “carne e osso”. Cf. LEFEBVRE, 1960; MARCUSE, 1988; CHÂTELET, 1972.

filósofos têm se limitado a interpretar o mundo de diferentes formas; trata-se, contudo, de transformá-lo”. Marx acreditou que a filosofia precisava ser realizada no mundo. Isso implicaria não apenas a interiorização do conteúdo do mundo pela filosofia sob a forma de reflexão a respeito deste, como também o voltar-se para fora de si própria, manifestando-se externamente e convertendo-se na “filosofia do mundo atual”.

Por esta via, Marx teria operado uma rebelião consciente em relação à tradição política, que se manifestaria seja na reivindicação da dignidade do trabalho em face da tradicional primazia da razão especulativa, seja na consideração da violência como elemento constituinte de todas as formas de governo e não apenas como *ultima ratio*. Em que pese às contradições apontadas por Arendt nas formulações marxianas, fundamentalmente à contradição entre a glorificação do trabalho e da ação e as implicações de uma sociedade sem Estado (isto é, sem trabalho e sem ação), a autora não deixa de reconhecer a importância do filósofo alemão para aquilo que chamou de “fim do pensamento político tradicional”. Mas, como ressalta Arendt, o fim da tradição política não significa a perda do poder de seus conceitos sobre as mentes dos homens, ao contrário, às vezes o poder das “noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória do seu início; ela pode revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo o seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela” (ARENDR, 2007, p. 53). Portanto, dizer que Marx derrubou os alicerces do pensamento político tradicional, não necessariamente significa dizer que ele escapou da força dos conceitos da tradição.

O mesmo, segundo Arendt, se aplicaria à filosofia de Nietzsche. O declínio do modo metafísico de interpretação do mundo e a desvalorização dos valores até aqui supremos são expressões do que Nietzsche denominou como *niilismo*. As categorias metafísicas com as

quais nos acostumamos a dar um valor ao mundo teriam decaído ao longo da modernidade, fazendo com que o mundo pareça agora desprovido de valor. O salto nietzschiano se caracterizara por inverter o platonismo e o cristianismo, numa afirmação da vida e das potências humanas. Nietzsche sondou as origens da mentalidade moderna que garantiu a promoção da decadência e do niilismo, tendo em vista uma transvaloração que nos levaria a criar *valores novos* para celebrar a vida autenticamente criadora. A crítica nietzschiana traça, assim, um duplo programa: primeiro, criticar a metafísica, a secularização e o ideal de emancipação da era moderna como responsáveis pelo niilismo; segundo, operar a transvaloração de todos os valores e a substituição da humanidade decadente pelo “além-do-homem” (*Übermensch*) que, por sua vez, consiste no contra-ideal ou a antítese da figura sinistra do “último homem”, isto é, o homem moderno. Os últimos homens se convenceram que são o fim ou a meta atingida da história, sendo capazes de realizar o eterno sonho da espécie humana, qual seja: a conquista da *felicidade*. O último homem, o assassino de Deus, é produto de uma moral de negação da vontade que impele, desde Sócrates, o niilismo europeu e que nasce de uma avaliação negativa do caráter trágico da existência. Para Nietzsche, o último homem permanece cronicamente impotente diante do desafio da era moderna, porque não é capaz do “grande desprezo”, ou seja, de tomar-se não como meta e fim em si, mas como ponte e travessia para o que pode se configurar como um destino além do homem existente até aqui. O último homem não consegue superar os consolos metafísicos para os dramas decorrentes da secularização e da catástrofe da “morte de Deus”. Com o esfacelamento da ordem supra-sensível, os últimos homens, anunciadores de um niilismo passivo e hedonista, acreditam ter descoberto nas “promessas da ciência” a “nova felicidade”, conquistando a segurança e o bem-estar na sedução da abundância material e na fruição do próprio mundo sensível. Se a modernidade efetuou a morte de Deus como *meta* supra-



sensível que funda e domina o mundo sensível, ela ainda não foi capaz por si mesma de romper com o esquema metafísico fundamental, uma vez que pretendeu voltar-se para fruição e o domínio do devir sensível no lugar do supra-sensível. Por isso Arendt ressalta que a ruptura nietzschiana com a metafísica tradicional e sua tentativa de “transvaloração” implicaram, ao final, apenas no reconhecimento do próprio Nietzsche de que “dentro deste quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison d’être* quando privado de substrato no supra-sensível e no transcendente” (ARENDR, 2007, p.58)

Kierkegaard, por sua vez, teria alterado a relação entre razão e fé estabelecida desde Descartes e oferecido uma crítica à modernidade descrente da sua época. Arendt aponta que o desejo de Kierkegaard é afirmar a dignidade da fé, ressaltando os limites da razão humana e afirmando a ideia de que a fé só pode ser entendida como absurda ou paradoxal, afinal requer um confiança incondicional. No entanto, segundo Arendt,

Kierkegaard, no afã de escapar da dúvida, levou a própria dúvida para a religião ao dar o salto para a fé. A falta de resistência, a incapacidade de reconhecer e padecer a dúvida como uma das condições fundamentais da vida moderna, introduz a dúvida na única esfera onde ela jamais deveria entrar: a esfera religiosa, estritamente falando, a esfera da fé (2009b, p. 268).

Ao saltar da dúvida para a crença, Kierkegaard trouxe a própria dúvida para a discussão religiosa, asseverando, num tempo em que a ciência moderna se estabelece como forte crítica da religião, uma transferência do debate do campo das observações para o campo da interioridade, único local onde a crença poderia se desenvolver. Como nos diz Arendt, a tentativa kierkegaardiana de “salvar a fé do assalto da modernidade tornou moderna até mesmo a religião, isto é, sujeitou-a a dúvida e desconfiança” (2007, p.59).

Para a autora, é como se Marx, Nietzsche e Kierkegaard tivessem tido a consciência do novo, isto é, eles teriam percebido a insuficiência das categorias políticas tradicionais, a

derrocada da metafísica e a secularização do mundo, mas, todavia, tentaram superar e resolver os problemas impostos pelo novo com algo velho. É como se Marx, Nietzsche e Kierkegaard, nas palavras de Hannah Arendt: “tentassem desesperadamente pensar contra a tradição, utilizando ao mesmo tempo suas próprias ferramentas conceituais” (2007, p.52). Mas, como ressalta Arendt, por mais que, em termos de intenção e conteúdo, as díspares rebeliões destes três filósofos contra a tradição tenham todas sido derrotadas, não há razão para se questionar a grandiosidade de suas reflexões nem sua importância para compreensão do mundo moderno. Como ressalta Anne Amiel, “eles souberam afrontar conscientemente a tradição, e muito particularmente a definição do homem como *animal rationale*, souberam discernir tendências, correntes, inerentes à época moderna, antes mesmo que a nossa época se pusesse inteiramente a claro” (2001, p.123-124). Nas palavras de Arendt, “Kierkegaard, Marx e Nietzsche são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade” (2007, p.56). Portanto, embora estes três filósofos tivessem invertido as categorias tradicionais sem se desvencilharem dos conceitos fornecidos pela própria tradição que combatiam, há de ser reconhecer que eles apresentaram o “escurecimento do céu límpido onde aquelas ideias, assim como muitas outras entidades, outrora haviam sido visíveis aos olhos dos homens” (ARENDR, 2007, p.68). Marx, Nietzsche e Kierkegaard atestaram a derrocada das unidades transcendentais como forma de sustentar pensamentos e ações humanas. Noutros termos, Marx, Nietzsche e Kierkegaard registraram na filosofia o surgimento de outro modo de compreensão do mundo: a secularização.

A perda da tradição, fortemente expressa na filosofia de Marx, Nietzsche e Kierkegaard, não acarreta, para Arendt, a perda do passado, pois ela se distancia tanto dos conservadores que lamentam o fim da tradição quanto dos progressistas que o festejam por glorificarem o futuro como avanço. O ocaso da tradição dissolveu a continuidade consciente

no tempo, na qual cada geração se fiava em sua compreensão do mundo, obscurecendo o presente e tornando o futuro problemático. Mas, por outro lado, o ineditismo do presente faz o passado se abrir em suas dimensões inexploradas e impensadas, reivindicando-nos uma “desmontagem” dos conceitos tradicionais, em busca de experiências esquecidas e não transmitidas que nos digam coisas que ainda não tínhamos sido capazes de ouvir. Para dizer com Arendt:

O fio da tradição está rompido e não é possível reatá-lo. Historicamente falando, o que de fato se partiu foi a trindade romana que por milhares de anos uniu religião, autoridade e tradição. A perda dessa trindade não destrói o passado, e o processo de desmontagem, em si mesmo, não é destrutivo; ele apenas tira conclusões a respeito de uma perda que é um fato e, como tal, não mais pertence à “História das Ideias”, mas à nossa história política, à história do nosso mundo (2000, p. 259).

Assim, tradição e passado não são a mesma coisa, pois o pensamento tradicional mantém o espírito pensante vinculado apenas a um aspecto predeterminado do passado, ao passo que o fim da tradição pode abrir o passado e o presente para as suas potencialidades futuras. O perigo é perdermos o passado junto com nossas tradições e, assim, perdermos a memória e a profundidade, tão importantes para os homens como seres mortais. É o que ocorre no caso da perda da religião ao longo da era moderna. Embora a fé tenha sido gravemente ameaçada pelo ocaso da religião, não se trata da perda da fé, pois as crenças e dogmas da religião institucional e a fé não são a mesma coisa. O mesmo se dá com o desaparecimento da autoridade, pois sua perda não implica necessariamente na destruição da capacidade humana de construir e conservar um mundo comum, cuja durabilidade possa transcender o mero ciclo biológico das gerações e a futilidade do tempo sucessivo-linear, tornando o mundo um lugar adequado aos que virão depois de nós. Arendt se distancia tanto dos conservadores que diagnosticam a decadência e visam a restauração das autoridades tradicionais quanto dos liberais que reafirmam o progresso e rejeitam qualquer restrição à

liberdade. Sempre ancorada no passado primordial e mantendo a continuidade com suas fundações, a autoridade confere fundamento e estabilidade ao mundo comum, garantindo aos recém-chegados por nascimento um mundo pré-estabelecido no qual nascem como estrangeiros. O problema é que passamos a viver num mundo em constante mutação, onde tudo pode mudar a qualquer momento para tornar-se qualquer outra coisa.

Neste sentido, a perda da autoridade, vivenciada na modernidade, não significa fundamentalmente a “perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que pode sobreviver e permanecer” (ARENDDT, 2007, p.132), tal como a perda da tradição não acarreta essencialmente a perda do passado e a perda da religião ou da crença não implica necessariamente a perda da fé. Trata-se, portanto, de perguntarmos sobre o que, num mundo já sem a força da autoridade política, nos moldes tradicionalmente concebidos, poderia desempenhar politicamente este papel de conservação do mundo. O que zelaria pela “continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros” (ARENDDT, 2007, p.128)? Num mundo secular, cuja decadência da tríade tradição-religião-autoridade é uma realidade, o que poderia conferir durabilidade às instituições políticas? Como diz Arendt: “O totalitarismo é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao desafio do mundo moderno. O mundo livre deve fazer o mesmo? Há um modo de desenhar uma nova organização política [*polity*]?” (2011b, p. 236). Acreditamos que no pensamento arendtiano existam apontamentos para se pensar sobre aquilo que pode desempenhar esse papel estabilizador do mundo público comum na modernidade. Acreditamos que na obra *Sobre a revolução* existam formulações que nos ajudarão a pensar a estabilização de um corpo político por meio de seus próprios fundamentos. Passemos, pois, com esses questionamentos, à obra *Sobre a revolução*.

#### **4. O PAPEL DA CONSTITUIÇÃO NA FUNDAÇÃO E CONSERVAÇÃO DO CORPO POLÍTICO NA MODERNIDADE**

Como vimos nas análises precedentes, ao examinar o moderno declínio da autoridade, Arendt tem em vista evidenciar o significado político desse fenômeno, qual seja: o eclipse de uma noção comum de fundação política, isto é, de fundação enquanto fonte do compartilhamento de uma comunidade politicamente organizada, cuja vitalidade esteja amparada, por um lado, na ação e no discurso entre cidadãos livres e ativos, mas, por outro lado, no cuidado para com a durabilidade das instituições e das leis, de modo que o seu reconhecimento exclua a coerção pela força e o convencimento por meio do discurso. Como vimos, a perda da autoridade, como consumação de um processo de secularização que envolveu a derrocada da tradição e da religião, foi a mais relevante consequência política da crise da metafísica, a partir da qual se esfacelaram o fio condutor fornecido pelas significações e pelos padrões de conduta herdados da tradição e os ideais transcendentais que, durante longo tempo, haviam assegurado a crença em um começo sagrado, bem como prêmios e castigos em uma vida após a morte.

No primeiro capítulo deste estudo, vimos que, ao invés de conceber o totalitarismo como uma politização integral da existência ou uma ampliação tirânica do poder político, Arendt identificou na dominação totalitária a expressão mais perniciosa da tradicional fusão entre poder e violência, que acarreta, na verdade, a supressão absoluta da política e a mais completa anulação da pluralidade humana, a genuína fonte do poder político. No segundo capítulo, vimos, ainda, que, ao invés de considerar o totalitarismo um caso extremo de mero autoritarismo, como nas ditaduras e tiranias, Arendt demonstrou o quanto os instrumentos totalitários de aterrorização e doutrinação ideológica das massas exprimiram, na verdade, a

mais catastrófica afronta a toda forma de autoridade, iluminando com clareza ímpar a profunda decadência da tríade que sustentara a convivência humana na civilização ocidental. Assim, de uma parte, a fusão totalitária entre poder e violência representou uma efetiva ameaça de destruição do sentido da política, reivindicando uma compreensão do poder como fenômeno eminentemente político, relacionado com a ação conjunta capaz de ocasionar o novo no mundo. De outra parte, contra o vácuo de autoridade que o totalitarismo buscou preencher com suas inflexíveis leis do movimento, Arendt se preocupou em discernir o significado original do conceito de autoridade, iluminando a capacidade dos homens de fundar e preservar um mundo comum que mantenha continuidade com suas fundações e suas instituições, manifestando relativa permanência em face dos sempre cambiantes, frágeis e inconstantes negócios humanos.

Assim, se Arendt buscou mostrar que, por um lado, uma comunidade politicamente organizada não pode estar exclusivamente baseada nos meios da violência, uma vez que o poder enquanto ação política pressupõe a pluralidade, a liberdade e a capacidade de iniciar conjuntamente o novo, a autora se empenhou em evidenciar, por outro lado, o quanto a durabilidade de um mundo comum depende do grau de autoridade ou continuidade, reconhecimento, legitimidade e consentimento de suas instituições e de seu ordenamento legal. Parece haver na reflexão arendtiana, portanto, uma preocupação com a estabilidade do corpo político, mas, além disso, com a estabilidade de um corpo político que não suprima a possibilidade de ação, como se a autoridade só tivesse razão de ser em sua coexistência com o poder. A autoridade precisa garantir direitos para que haja liberdade e legitimidade no exercício do poder político, mas é igualmente necessário assegurar os espaços de liberdade para que a ordem jurídico-institucional seja constantemente revista e renovada por cidadãos livres e ativos.

Nessa medida, se o mundo público é constituído pelo espaço pré-institucional do poder que emerge entre os homens se e quando eles se distinguem e se vinculam para a atualização do potencial que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas, esse mesmo mundo comum é formado também por um ordenamento jurídico-político compartilhado, cuja autoridade sustenta e mantém a esfera pública vinculada às suas fundações e em continuidade com seus princípios fundadores, estabilizando um espaço institucional consistente para um corpo político que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações.

Se o poder surge originariamente no “espaço da aparência” pré-institucional que emerge *entre* os homens quando eles se reúnem na modalidade do discurso e da ação, a autoridade, por sua vez, está sempre alicerçada na pedra angular de um passado herdado e reconhecido, cuja função é sustentar e delimitar o horizonte de possibilidades das ações e iniciativas decorrentes da pluralidade humana, conferindo conservação e continuidade para a esfera política. Foi em face da moderna supressão deste fator estabilizador que Arendt buscou investigar como seria possível, na modernidade, obter a manutenção e a sustentação necessárias ao mundo comum enquanto abrigo estável de seres que nascem e morrem. Noutros termos, embora Arendt tenha demonstrado que a moderna secularização conferiu um novo brilho ao poder instituinte que funda um mundo comum jamais restrito ao espaço institucional, isto é, à esfera pública oficialmente constituída por meio do Direito, uma vez que o poder político se constitui espontaneamente onde quer que se reúnam uma pluralidade de agentes singulares, mobilizados pelo desejo de agir e intercambiar opiniões, a investigação arendtiana concentra-se também em torno daquilo que, num mundo secular, poderia atribuir durabilidade e permanência ao tão frágil e instável universo dos assuntos humanos, isto é,

aquilo que poderia conferir, sem o recurso à transcendência, estabilidade e conservação ao corpo político.

Na obra *A condição humana*, é interessante observar como essa moderna secularização, que promoveu o esfacelamento da trindade romana, é diagnosticada de modo um tanto quanto sombrio, uma vez que não teria lançado o homem de volta ao mundo público comum e sim para uma radical “alienação do mundo”. A autora ressalta que o secularismo enquanto separação entre Igreja e Estado não promoveu concretamente a dignificação da ação e nem mesmo as revoluções modernas puderam instaurar uma efetiva elevação da esfera do político à dignidade do período clássico. Como diz a autora: “o sentido atribuído à palavra ‘secular’ no uso corrente, qualquer que seja, não pode, historicamente, ser equacionado com mundanidade; pelo menos, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro” (2009a, p. 334). Portanto, na investigação filosófica contida em *A condição humana*, Hannah Arendt revela uma compreensão crítica e desesperançosa da era moderna que teria emancipado a atividade fabricadora, concebendo a ação como uma modalidade de produção à qual se aplicaria categorias de meios e fins, raciocinando em termos de instrumentalidade, e culminando com a ênfase no processo de produção a despeito do interesse nas coisas produzidas, provocando uma socialização da produção da abundância a partir da qual a fabricação (*work*) terminou sendo executada à maneira do trabalho (*labor*), ao passo que os produtos passaram a ser consumidos como se fossem meios de subsistência do processo vital, consolidando, assim, o surgimento de uma sociedade de massas que reduz seus membros à condição de *animal laborans*, convertendo a administração burocrática da esfera socioeconômica na finalidade última da política.

No entanto, como acentua André Duarte, “apesar da tonalidade sombria e pessimista que marca o diagnóstico arendtiano a respeito da modernidade, em cujo centro se encontra as



suas análises críticas do fenômeno totalitário e das sociedades de massa, a autora jamais abandonou a tarefa de pensar e repensar a política” (2002, p.56). Na obra *Sobre a revolução*, a modernidade apresenta, para Arendt, perspectivas de mudança e renovação e, por isso mesmo, possui uma dimensão positiva e uma efetiva promessa de revalorização da ação política, a partir da qual se poderia erigir, sob novos fundamentos, outra compreensão da inauguração e estabilização do corpo político, trazendo à luz o poder político e a liberdade como realidades tangíveis e vivenciadas na capacidade humana de agir em concerto no mundo comum. Mas a reflexão arendtiana sobre as revoluções modernas não manifestam apenas o modo como tais fenômenos políticos conferiram plena visibilidade ao poder instituinte e à liberdade vivenciada na ação conjunta de cidadãos aptos para instaurar uma descontinuidade radical no mundo comum, pois a autora manifesta também uma aguçada atenção em relação à durabilidade do corpo político e a sua continuidade com as fundações e as instituições que lhe conferem a estabilidade sem a qual a própria liberdade e a assimilação do novo ao mundo não seriam possíveis. É, portanto, tendo em vista primordialmente as reflexões contidas nesta obra que procuraremos demonstrar a existência, no pensamento político de Hannah Arendt, de uma preocupação com o institucional, diferentemente, portanto, das leituras mais predominantes de sua obra que dão ênfase exclusiva ao caráter agonístico e performático da ação política.

Bonnie Honig ressalta, no texto *The politics of agonism* (1993), que Dana Villa teria destacado a dimensão nietzschiana da concepção de ação elaborada por Arendt, nomeadamente, a sua rejeição da soberania, para tentar salvar a reflexão da autora do consensualismo dialógico, que caracteriza a abordagem habermasiana. Dessa perspectiva, Villa domesticaria o agonismo arendtiano, contrastando-o com a visada de Arendt para Kant,

em cuja teoria do gosto e do juízo, a autora teria buscado a estabilidade e a segurança de um *sensus communis*. No entanto, de acordo com Honig, o contraste do excessivo agonismo de Nietzsche com a versão mais conservadora de Arendt teria produzido leituras incorretas sobre ambos a partir das quais a institucionalidade dos dois pensadores é negligenciada e sua estética é exagerada e despolitizada. Honig salienta que haveria no pensamento de Arendt uma tensão, não negligenciável e nunca de toda resolvida, entre a ação ilimitada que a autora exalta e a sua constante preocupação em traçar limites mediante o perdão, a promessa, as leis e as constituições.

Deixando de lado a ênfase dada pela maioria dos comentadores da obra arendtiana ao aspecto agonístico e performático da ação, existem muitos intérpretes que apontam problemas de compatibilidade entre a concepção arendtiana do poder enquanto ação conjunta de cidadãos capazes de iniciar algo novo no mundo, e os escritos nos quais se manifesta a preocupação da autora com a conservação do espaço público. Habermas (1980), em suas análises sobre o conceito de poder em Arendt, acusa a autora de elaborar uma teoria do poder que aparta da política as questões sociais, requerendo uma institucionalização da liberdade pública independente do processo democrático de formação da vontade. Brunkhorst (2000), por sua vez, enxerga certo conflito na convivência de algumas noções trabalhadas por Arendt. Para esse autor, a inspiração romano-republicana da reflexão arendtiana, capaz de resgatar a ideia de estabilidade e autoridade, efetiva-se à custa dos elementos mais igualitários do conceito de ação, tão exaltados por Arendt. Na abordagem de Hammer (2002), por seu turno, a leitura arendtiana do pensamento romano evidencia que a fundamentação do conceito de ação depende de um acesso diferenciado ao passado que sustentaria a capacidade de agir dos indivíduos. Taminiaux (2000) chega a afirmar que o resgate de um conceito de ação que prima pela pluralidade, liberdade e capacidade de iniciar o novo, perde-se na obra arendtiana

em razão da incapacidade de fundamentá-lo enquanto modelo de institucionalização do presente. Tais considerações, em resumo, exprimem, portanto, o confronto entre uma dimensão do pensamento arendtiano que acentua as características agonísticas da ação, no qual a glorificação da capacidade de engendrar descontinuidades e inaugurar o novo é patente, e uma outra dimensão dessa reflexão que evidencia a exigência política de estabilidade, manutenção, permanência, conservação ou continuidade do espaço público.

De fato, uma das preocupações precípua da obra arendtiana reside em tentar mostrar que “dentro da tradição de pensamento político, as tentativas de eliminar os riscos próprios à atividade da ação realizam-se à custa da pluralidade humana e da sua forma política de manifestação: a liberdade” (WAGNER, 2006, p.50). Esta é, ao menos, a imagem consagrada de seu pensamento entre boa parte de seus leitores. Todavia, isso não significa que não haveria no pensamento político arendtiano uma preocupação com a estabilização do espaço público. Partilhamos da formulação de Kalyvas, para quem o projeto arendtiano “seria informado pela constante preocupação com o difícil problema de como a liberdade poderia sobreviver à institucionalização da espontaneidade durante a política corriqueira” (2008, p.192, tradução nossa)<sup>27</sup>. Nesse sentido, a crítica arendtiana à dissimetria entre governante e governado, à compreensão do poder como algo que pode ser cedido pelo contrato, bem como à linguagem jurídica em si mesma, não significa o esvaziamento, no pensamento da autora, do próprio Direito. Para Arendt, o Direito não condiciona a liberdade, mas a liberdade precisa de um aparato jurídico para se conservar. Em outros termos, isso significa dizer que a ação em Arendt não é recalcitrante a qualquer normatividade. Existiria, no pensamento arendtiano,

---

<sup>27</sup> “was informed by a constant preoccupation with the thorny problem of how freedom could survive the institutionalization of spontaneity during normal politics”.

uma normatividade para a ação que se expressa em suas reflexões sobre a autoridade, a fundação e a Constituição. Mas qual normatividade seria esta?

Como vimos, muito é enfatizado na obra de Arendt a concepção do poder enquanto um momento fugaz que, por si só, não é capaz de garantir a durabilidade da comunidade política. Entretanto, encontramos na obra da autora um conceito que se dedica a pensar uma continuidade temporal que daria sustentação ao exercício do poder: o conceito de autoridade. Conforme apresentado no capítulo anterior, a autoridade descreve a capacidade de mandar sem que o mandante tenha que coagir o subordinado ou persuadi-lo a cada nova ordem dada. A autoridade é reconhecida imediatamente por todos que, em função desse reconhecimento, atribuem respeito aos seus portadores. Arendt aposta que, na modernidade, seria possível encontrar a origem desse respeito no próprio ato fundacional. Segundo Bignotto, Arendt “não só faz da fundação um problema central de sua filosofia política quanto dedica uma atenção especial a sua dimensão histórica” (2003, p.119). Refletindo sobre as revoluções modernas, a autora reconhece, na experiência americana, a ideia de que na fundação se definiria as regras do jogo dentro das quais a autoridade será, ao mesmo tempo, reconhecida e exercida. É por esse vínculo permanente com o momento fugaz da fundação, que a autoridade conseguiria conferir alguma estabilidade à esfera pública, sem que essa permanência seja total e plena, pois não estaria mais sustentada na ideia do absoluto<sup>28</sup>. Para Arendt, há uma incompatibilidade entre a liberdade e a ideia de fundamento último, de tal forma que a ação não poderia conviver com um fundamento estranho ao domínio das relações humanas, visto que, em um mundo secular, não se pode considerar o que é da ordem do relativo apelando-se para o absoluto. Isso, não significa, entretanto, que não haveria espaço para o fundamento no pensamento político de Arendt. A autora, apostando na fecundidade da experiência

---

<sup>28</sup> Cf. ADVERSE, 2012.

revolucionária norte-americana, teria identificado ali este fundamento que dispensa o absoluto, à medida que a fundação de um corpo político que envolvia as Treze Colônias já trazia um elemento normativo, tornando possível reconhecer na imanência do início a normatividade do corpo político.

No texto em que analisa a questão da fundação da república em Arendt e Derrida, Honig (1991) afirma que Arendt teria percebido o problema moderno, em grande parte atribuível à ascensão do secularismo, da escassez de instrumentos comumente aceitos e publicamente poderosos de legitimação e estabilização do espaço público. Segundo Honig, Arendt não simplesmente lamenta a supressão da autoridade política na modernidade, mas a celebra, na medida em que este desaparecimento possibilita novas formas de se conceber e experienciar a função estabilizadora do corpo político. Arendt compreendeu a questão da fundação de uma república como o grande problema da política no mundo moderno e teria visto na Revolução Americana um poderoso relato de uma prática de autoridade para a modernidade. No entanto, comparando a leitura de Arendt e a de Derrida, Honig conclui que a representação arendtiana da Revolução Americana negligenciaria a importância da dimensão essencialista da declaração de independência, sobre a qual Derrida teria uma melhor apreciação, à medida que compreende o papel necessário do absoluto na teoria e na prática política moderna.

De toda forma, ainda que se questione o papel do absoluto na república americana e as possíveis lacunas interpretativas da leitura arendtiana, é preciso reconhecer que a reflexão de Arendt conferiu importante significação para uma sugestiva prática da autoridade para a modernidade, uma prática ativista e apropriada para uma efetiva república, na qual o que sustenta o político residiria no próprio político. Em que pese toda crítica à fidedignidade historiográfica da interpretação arendtiana das revoluções modernas é preciso ter em mente

que o que norteia as suas investigações sobre o tema não é propriamente o empenho pela veracidade histórica, mas precisamente a fecundidade política das experiências ali registradas. Tais experiências permitiram à autora conceber uma nova forma de relação do ato iniciador de um corpo político com aquilo que se segue, evidenciando que os princípios que ensejaram a política extraordinária podem orientar a política ordinária, sem a necessidade de referência ao absoluto e sem o total engessamento de novas iniciativas políticas. Nas palavras de Bignotto, a grande contribuição que o livro *Sobre a revolução* daria ao pensamento político contemporâneo seria a “afirmação de que toda fundação de um novo regime de leis depende não apenas de sua tradução na forma de uma Constituição, mas também de seu enraizamento simbólico e imaginário” (2011, p.41), contrapondo-se, portanto, a qualquer ciência da fundação, tal como encontramos em alguns positivistas jurídicos<sup>29</sup>. Encontramos na obra de Arendt, portanto, a fundação com seu significado político materializado na Constituição, cujo papel é de tamanha importância para a própria preservação dos espaços de ação ou de liberdade. Todavia, isso não significa que a autora filie-se a correntes juspositivistas que compreendem a Constituição como um “produto puramente racional da escolha de princípios e de sua tradução institucional” (BIGNOTTO, 2011, p.44). Ao contrário, há na obra arendtiana uma compreensão da Constituição como aquilo que confere, ao mesmo tempo, a

---

<sup>29</sup> O positivismo jurídico, ou juspositivismo, é uma corrente teórica do Direito, surgida do início do século XX, que, sob influência das ideias de Auguste Comte, buscou conferir ao Direito o status de ciência autônoma e independente. Para tanto, o juspositivismo circunscreve o objeto do direito ao estudo das formas normativas, eliminando toda influência psicológica, sociológica e teológica na construção jurídica. Adotando critérios puramente formais no estudo do ordenamento jurídico, os adeptos desta teoria atribuem o fundamento de validade de uma norma à outra norma válida imediatamente superior na hierarquia das fontes do direito. Deste modo, restaria a pergunta pela validade da norma que se encontra no topo desta pirâmide hierárquica: a Constituição. Hans Kelsen, grande teórico do positivismo jurídico, na tentativa de responder a essa questão, pressupõe a existência de uma norma fundamental que seria a fonte comum da validade de todas as normas pertencentes a uma ordem normativa. A norma fundamental é, portanto, um pressuposto lógico, vazio de qualquer conteúdo, abstrata e geral, conferindo validade à Constituição, sem, contudo, recorrer à moral, à ética ou à política.

forma e o limite de um corpo político, ou seja, uma carta aberta, passível de ser constantemente renovada, pois dá boas vindas à liberdade.

Desta forma, buscando demonstrar como é construído no pensamento arendtiano o espaço da normatividade, subdividimos o presente capítulo em três partes. Na primeira, formularemos brevemente o modo como as revoluções modernas se depararam com o problema da instauração de uma nova autoridade em um mundo secular. Na segunda, procuraremos analisar as reflexões de Hannah Arendt sobre as experiências revolucionárias francesa e americana, tendo como principal fio condutor a questão da *constitutio libertatis*, objetivando traçar um esboço da ideia de Constituição que percorre a obra da autora. Por fim, na terceira parte, buscaremos demonstrar como essa concepção arendtiana de Constituição é, em alguma medida, crítica à democracia representativa, apontando para um exercício político participativo que não se esgota no simples sufrágio, mas se potencializa nos atos de desobediência civil e no sistema de conselho.

#### **4.1. O problema da instauração de uma nova autoridade em um mundo secular**

Hannah Arendt, logo no primeiro capítulo do livro *Sobre a revolução*, adverte que as revoluções modernas não configuram meras mudanças políticas, comuns desde a Antiguidade. Se a noção de mudança, presente já no mundo antigo, poderia denotar uma transformação política acompanhada de certa violência, sabemos que tais modificações não significaram algo de inteiramente novo no curso da história. As revoluções modernas<sup>30</sup>, por sua vez, foram, justamente, os eventos políticos que provocaram um rompimento violento

---

<sup>30</sup> A origem do termo revolução, de acordo com Arendt, remonta à astronomia, cuja importância nas ciências naturais ganhou relevo com a obra *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico. Nesta acepção, o termo revolução designava “o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, o qual, irresistível, certamente não se caracterizava pela novidade nem pela violência” (ARENDR, 2011a, p.72).

com um ciclo histórico de mudanças contínuas, exigindo uma confrontação com o problema do começo absoluto. Nas palavras de Bignotto:

O começo absoluto, o fruto mais precioso de nossa liberdade, não pertence, entretanto, ao campo das ações corriqueiras, que os diversos atores perpetraram no dia a dia das cidades. A fundação de uma nova política é um ato que entrelaça duas ordens temporais distintas e que expõe o fundador a todos os perigos de uma condição incerta e sem referências (2001, p.118).

As revoluções modernas, tal como a grande maioria das mudanças históricas, recorreram, em alguma medida, à violência<sup>31</sup>, no entanto, nelas haveria um caráter de irresistibilidade, de modo que o fluxo violento que um processo revolucionário produz não pode ser controlado ou detido por nenhum homem, o que, de modo algum, ocorre nas mudanças políticas ordinárias. Ademais, nas revoluções modernas, a violência foi utilizada para constituir, ao menos em princípio, uma nova forma de governo, um novo corpo político, no qual a ideia de liberdade está inevitavelmente presente. Assim, no processo de revolução, a libertação da opressão, isto é, a libertação do povo do jugo daqueles governos que haviam exorbitado os seus poderes e infringido direitos, pode até estar em jogo, como um pressuposto, mas o que efetivamente se almeja, ou se deve almejar, é a constituição da liberdade, a saber: a participação do povo nos negócios públicos ou a sua admissão ao domínio público. Nas palavras de Arendt, “apenas quando a mudança ocorre no sentido de criar um novo início, quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo

---

<sup>31</sup> Apesar das conhecidas críticas arendtianas ao uso da violência no domínio político e das limitações de qualquer interpretação que reduza poder à violência, a autora não deixa de reconhecer que o problema do início estaria, de algum modo, ligado à violência e isso seria confirmado pelos começos registrados na antiguidade bíblica e antiguidade clássica: “Caim matou Abel, Rômulo matou Remo; a violência foi o início e, ao mesmo tempo, não poderia haver nenhum início sem se usar a violência, sem violentar. Os primeiros atos registrados em nossa tradição bíblica e secular, quer sejam reconhecidamente lendários ou considerados como fato histórico, percorreram os séculos com a força que o pensamento alcança nos raros casos em que cria metáforas irresistíveis ou narrativas universalmente aplicáveis. A narrativa foi clara: qualquer fraternidade de que sejam capazes os seres humanos nasceu do fratricídio, qualquer organização política que tenham chegado os homens teve origem no crime” (ARENDR, 2011a, p.46).



totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, é que se pode falar em revolução” (2011a, p.64). Guerras civis e golpes de estado não são revoluções, pois apesar de também serem desencadeados pela violência, não seriam marcados pela novidade e não estariam intrinsecamente relacionados à liberdade. As modernas revoluções foram, pois, eventos sem precedentes porque nunca antes os homens haviam se articulado e percebido que são capazes de alterar o curso da história de tal modo que este possa começar subitamente de novo, inaugurando uma história e fazendo coincidir o exercício da liberdade com a experiência de um novo princípio.

As revoluções modernas nasceram da percepção de que o universo espiritual e humano não é algo dado ou eterno, mas expressão da organização humana e fruto das suas atividades, porque o homem pode agir sobre o mundo, modificando-o e construindo-o juntamente com os seus iguais, uma vez que o mundo comum e humano pode ser iniciado de novo, transformado, refeito ou restabelecido de outra maneira. Para Arendt, o “*pathos* de novidade” que caracteriza a era moderna precisou de quase duzentos anos para deixar de se circunscrever exclusivamente ao domínio intelectual da ciência e da filosofia e adentrar no lado público do mundo, ou seja, sair do monopólio de uma minoria e chegar à maioria de homens em ação (ARENDDT, 2011a, p. 78). Deste modo, em referência à moderna revolução científica do século XVII, a autora se compraz em repetir com Robespierre: “tudo mudou na ordem física, e tudo deve mudar na ordem moral e política” (ARENDDT, 2011a, p.77). Por tudo isso diz Arendt:

A secularização – a separação entre religião e política e o surgimento de uma esfera secular com dignidade própria – é sem dúvida um fato crucial no fenômeno da revolução. Na verdade, é bem possível que o que chamamos revolução seja precisamente essa fase de transição que resulta no nascimento de uma esfera nova, de tipo secular (2011a, p. 53).

Foi somente nas revoluções do século XVIII que o homem moderno experimentou o seu ímpeto para a novidade e para a fundação de um novo início como eventos propriamente políticos. As revoluções exprimiram o desafio moderno de encontrar um novo fundamento para o político que excluísse qualquer dimensão transcendente como princípio absoluto de validade e estabilização da esfera pública. O processo político de secularização encarnado nas revoluções modernas destituiu o mundo público da sanção religiosa da Igreja, instaurando princípios de ordem imanente que eram incompatíveis com qualquer fundamento último, ou seja, a palavra de Deus. Acerca disso Arendt esclarece:

Esta palavra (Deus) foi cristã, na Idade Média Cristã, e admitiu um ceticismo muito grande, mas era mantida na instância última, porque era Deus. Mas porque isto [Deus] desapareceu, a humanidade Ocidental retrocedeu à situação na qual ela estava antes que fosse salva, ou resgatada, ou seja o que for, pelas boas novas – visto que não se acreditava mais nisso. [...] Isto é, eles estavam, em inteira nudez, confrontados com o fato de que os homens existem no plural, e nenhum ser humano sabe o que é o homem no singular. Conhecemos apenas “machos e fêmeas criados por eles” – isto é, desde o início esta pluralidade coloca um enorme problema (2010b, p. 135-136).

O espírito revolucionário moderno, ao fundar, num mundo secular, novos organismos políticos, fez nascer uma esfera política livre de qualquer autoridade teológica, confrontando-se de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a transmissão de uma tradição consagrada, “com o fato de que os homens existem no plural”. Diante dessa confrontação com as dimensões mais elementares da convivência humana, a modernidade secular assumiu o desafio de estabelecer a autoridade em uma comunidade auto-instituída, ou seja, que deu a si própria o princípio constitutivo da sua esfera pública. Contudo, a modernidade secular estava consciente das “enormes dificuldades que sobretudo a perda da sanção religiosa acarretava para a instauração de uma nova autoridade” (ARENDR, 2011a, p.61). Como assegurar estabilidade para algo novo (sem amparo da tradição) e mundano (sem

começo sagrado)? Como conferir durabilidade estritamente secular para a esfera dos assuntos humanos?

A partir das Revoluções Americana e Francesa, os homens não podem mais apelar aos “altos Céus”, tal como teria feito até mesmo aquele que Arendt chamou de “inimigo jurado de qualquer consideração de ordem religiosa nos assuntos políticos” (2011a, p.68), a saber: Maquiavel<sup>32</sup>. Em suas investigações sobre a deposição violenta dos governantes e sobre as substituições de uma forma de governo por outra, Maquiavel se preocupou com o problema da fundação de um corpo político durável e estável. Mas mesmo o pensamento maquiaveliano, que tanto professava admiração pela República Romana, não teria escapado do recurso ao poder divino, ante à perplexidade teórica em que se encontrava, qual seja: conjugar a fundação de um novo princípio (o que, obviamente, à medida que impõe a destruição do velho, exigiria violência), com a necessidade de legislar com legitimidade. A questão da fonte de legitimidade das leis extraordinárias, isto é, daquelas que fundam uma nova comunidade política, teria se colocado, para os homens da revolução, de forma não apenas teórica, como acontecera com muitos estudiosos políticos, mas como uma perplexidade prática e bem mais concreta. Em face do problema da fundamentação última para a Lei da Terra, da norma que funda uma comunidade política, o recurso ao absoluto se consolidou como uma tradição. Desde os últimos séculos do Império Romano e os primeiros séculos do cristianismo, a encarnação de um absoluto divino na Terra assumiu diversas formas: inicialmente com os vigários de cristo, com o bispo e com o papa, depois com os reis, os quais invocavam direitos divinos, e por fim, com a soberania não menos absoluta da ideia

---

<sup>32</sup> De acordo com Arendt, a palavra “revolução”, em seu uso político, ainda não estava presente no vocabulário renascentista. A autora nota que Maquiavel, para descrever alterações políticas, teria adotado ora a expressão *mutatio rerum*, de Cícero, ora o seu *mutazioni del stato*. Há de se ressaltar ainda que, ao utilizar tais expressões, o filósofo florentino não teria, segundo Arendt, a intenção de se referir ao “*pathos* revolucionário específico do absolutamente novo, de um início que justificasse começar à contagem do tempo pelo ano do acontecimento revolucionário” (ARENDR, 2011a, p.66), posto que isso lhe era inteiramente desconhecido.

de Nação. No mundo em que viviam os revolucionários, marcado pela secularização, as leis fundadoras de uma comunidade política não poderiam mais ser atribuídas à vontade divina, assim como não era desejoso qualquer sinal de despotismo. Tratava-se, então, de instaurar um ordenamento legal e institucional cuja legitimidade se baseie não no *absoluto*, mas em um novo início estabelecido por uma ação humana coletiva localizada no tempo. Isso significa dizer que a fundação imanente de uma comunidade politicamente organizada necessita agora que sua própria autoridade obtenha assentimento do corpo político para que seja considerada como legítima, uma vez que não se trata mais da velha “autoridade absoluta”, conferida por Deus, ainda que dela dependam a continuidade e o reconhecimento que dispensa coerção e persuasão. Diante da dificuldade de se conferir validade às leis extraordinárias ou ao ordenamento jurídico que funda uma nova comunidade, tanto os revolucionários franceses quanto os americanos acreditaram que seria preciso recorrer a uma esfera que transcendesse à fragilidade dos assuntos humanos e, desse modo, não cessaram de procurar um novo absoluto que substituísse aquele do poder divino; o que, como nos diz Arendt, representa uma tarefa inglória, na medida em que o “poder sob a condição da pluralidade humana nunca pode chegar à onipotência, e as leis baseadas no poder humano nunca podem ser absolutas” (2011a, p.69).

No entanto, em *Sobre a revolução*, Arendt identifica nas Revoluções Americana e Francesa uma experiência inédita na modernidade: a experiência de ser livre, a capacidade do homem de iniciar algo novo, de fundar um novo corpo político. Para Arendt, é a ideia de fundação que caracteriza decisivamente o termo “revolução”, tanto no que diz respeito ao ensejo da novidade quanto no que se refere à instauração da liberdade no espaço público. A revolução carregaria consigo a esperança do inaugural contida na fundação de uma nova comunidade política, mas também instauraria a autoridade, não podendo, portanto, ser

identificada com revolta e rebeldia desagregadoras da ordem vigente. Quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso da ação coletiva que deu início ao novo, eles estão já imersos no processo da fundação, ou seja, do processo de constituir uma estrutura estável para o mundo comum, capaz de abrigar e conservar o poder e à liberdade. Portanto, mesmo enfatizando que a revolução liga-se necessariamente à ideia de liberdade, Arendt não deixa de atribuir importância ao que se segue ao ato fundacional, ao contrário, a seu ver as instituições seriam fundamentais, pois uma ação em concerto só se transforma em ação coletiva de fato e só funda efetivamente uma comunidade política se ela for capaz de *perdurar*, ou seja, continuar no tempo. A fundação como fonte da autoridade fornece, assim, uma estabilidade em meio ao oceano das incertezas futuras, pois na novidade do ato fundador vem à tona não somente o presente em descontinuidade com o passado, mas também a capacidade de instaurar algo durável que possa continuar para a posteridade. Por esta via, a ideia central da revolução é a instituição da liberdade, o que demanda criação de instituições políticas, cujo reconhecimento e estabilidade assegurem o espaço onde a própria liberdade pode aparecer. Se, por um lado, Arendt considera que “o que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (*aquilo que hoje chamamos de ‘organização’*) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder” (2009a, p.213), por outro lado, somente a organização política de um ordenamento legal consentido e um espaço institucional podem garantir a permanência e a continuidade do poder. A questão, portanto, é saber como uma ação coletiva, surgida espontaneamente, perdurará ante a crise da autoridade e como ela responderá à pergunta sobre a legitimidade. Noutros termos, o que se está em jogo nas revoluções não é tão-somente o anseio por liberdade, mas também a construção de uma nova morada onde a liberdade possa encontrar guarida e conservação.

## 4.2. As revoluções modernas e a Constituição

Arendt, apesar de reconhecer que a Revolução Francesa seria um momento privilegiado de expressão do poder, não deixa de apontar as circunstâncias de fracasso que a teriam impedido de fundar a liberdade. Para a autora, no andamento da Revolução Francesa, a possibilidade da fundação de um novo corpo político baseado no exercício da liberdade, que estivera presente na instauração da revolução, submergiu diante das aspirações de libertação da penúria. Desviou-se o alvo da revolução, uma vez que se deixou de aspirar pela liberdade para se absorver na busca pela libertação. Na Revolução Francesa, o desejo de liberdade teria se conformado ao desejo de libertação, à aspiração de ser livre de opressão. Aqueles que precisavam ser liberados de seus senhores ou da necessidade “correram em auxílio àqueles que desejavam criar um espaço para a liberdade pública – com a consequência inevitável de que a prioridade teve de ser dada à libertação e de que os homens da revolução se desviaram cada vez mais daquilo que originalmente haviam considerado seu mais importante objetivo” (ARENDR, 2007, p.106). A esfera do social ascende ao âmbito político, retirando o foco da Revolução Francesa, que se desloca da liberdade para a necessidade.

Para Arendt, anos mais tarde, essa abdicação da liberdade perante a ditadura da necessidade encontrou o seu teórico: Karl Marx. O pensador alemão teria transformado a questão social em uma força política de primeira ordem ao identificar na luta de classes a origem dos conflitos políticos. Ao traduzir condições econômicas em fatores políticos, explicando-os politicamente, Marx atribuiu à revolução o papel de “libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, para que ela se convertesse num caudal de abundância.

Agora, o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância.” (ARENDDT, 2011a, p.98)<sup>33</sup>.

Diferentemente da concepção marxiana, Arendt acredita que foi por se imiscuir fortemente nas questões sociais que o fenômeno revolucionário francês se perdeu. Como ressalta a autora, a revolução está envolvida tanto com a obtenção da libertação quanto com a conquista da liberdade, mas é primordialmente instaurar ou dar início a uma história inteiramente nova, com a fundação da liberdade, que constitui o verdadeiro objetivo do movimento revolucionário. A revolução está necessariamente relacionada com a ideia de liberdade e de fundação de um governo republicano, ao passo que a pura libertação pode ser alcançada com uma simples rebelião, realizada, inclusive, sob um regime monárquico. A libertação, “cujos frutos são a ausência de restrição e a posse do ‘poder de locomoção’, é, de fato, uma condição de liberdade” (ARENDDT, 2011a, p.61), mas não pode se converter na finalidade da revolução.

Os revolucionários franceses, ao se depararem com a necessidade de promover a liberação da opressão, teriam se esquecido de que a garantia dos direitos sociais é apenas um pressuposto da liberdade. Para Arendt, este esquecimento teria sido determinante para que o processo revolucionário na França não alcançasse o verdadeiro objetivo da revolução. Os homens da Revolução Francesa, “assombrados perante o espetáculo da multidão, exclamaram com Robespierre: ‘La république? La monarchie? Je ne connais que la question sociale’ (...);

---

<sup>33</sup> Diante da moderna socialização do processo produtivo, que substituiu o indivíduo pela sociedade como “espécie humana coletiva”, Marx acreditou em uma sociedade futura na qual as forças produtivas estariam tão plenamente desenvolvidas que promoveriam o “reino da liberdade”. Trata-se, para Arendt, de um grave equívoco, pois “as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa senão em consumir e quanto maior é o tempo de que ele dispõe mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites” (ARENDDT, 2009a, p. 146). Assim, Arendt rejeita a concepção de que a liberdade só pode ser conquistada primordialmente através da esfera econômica do trabalho e do aumento da produtividade humana, uma vez que a moderna emancipação do trabalho promoveu, na verdade, uma decadência do mundo comum e o chamado “tempo livre” do *animal laborans* é inteiramente absorvido no consumo ou em atividades privadas, ou seja, desprovidas de interesse no espaço público de expressão, discussão e decisão conjunta, que é o efetivo espaço da liberdade.

e, junto com as instituições e constituições que são a ‘alma da República’ (Saint-Just), perderam a própria revolução” (ARENDDT, 2011a, p.89). Assim, a Revolução Francesa, ao se enveredar pelas reivindicações populares de libertação da pobreza, deixou-se absorver pelas exigências sociais a ponto de ser completamente desvirtuada.

A necessidade e as urgentes carências do povo desencadearam o terror e levaram a Revolução Francesa à ruína, como já constatava Robespierre: “Pereceremos porque, na história da humanidade, perdemos o momento de instaurar a liberdade” (*apud* ARENDT, 2011a, p.94). Ao perder o tempo de fundação da autoridade, o mecanismo encontrado pelos revolucionários franceses para criar um corpo político teria sido a ideia de vontade geral de um Estado-Nação, de inspiração rousseauiana. Os homens da Revolução Francesa “arrastados, quisessem ou não, pelos vendavais revolucionários rumo a um futuro incerto ocuparam o lugar dos orgulhosos arquitetos que tentaram construir suas novas casas baseando-se numa sabedoria acumulada de todos os tempos passados” (ARENDDT, 2011a, p.89). Mas, como ressalta Arendt, o tempo se dignou a provar ser equivocada a opção francesa em fundamentar poder e autoridade na noção de vontade geral de Rousseau<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> É preciso destacar, no entanto, que a aproximação arendtiana entre o pensamento do filósofo genebrino e os ideais jacobinos é em muito complexa e controversa. Como ressalta Bignotto, “ligar Rousseau a Robespierre por meio do recurso à *vontade geral* pode levar a crer que havia uma perfeita identidade entre os dois personagens, o que acabou por selar o destino da revolução, o que está longe de ser verdadeiro” (2011, p.50). A interpretação que Arendt empreende sobre a vontade geral de Rousseau e mesmo da própria Revolução Francesa, tal como ocorre com relação a outros filósofos e acontecimentos históricos ao longo da obra arendtiana, em muito não pode ser compreendida como algo real e fidedigno, devendo ser considerada muito mais como um recurso da autora para refletir sobre um problema, no caso o alcance nocivo do absoluto no âmbito político. Portanto, não há na obra de Arendt uma apresentação do pensamento de Rousseau que se pretenda fiel aos seus escritos, mas sim uma interpretação que se curva aos propósitos específicos de uma reflexão própria e apropriadora elaborada pela autora. Na esteira do que aposta Bignotto, acreditamos que o tema da fundação constitui o núcleo da argumentação arendtiana em sua leitura da Revolução Francesa e ele “conserva sua pertinência e coerência mesmo diante das peculiaridades da análise histórica das revoluções realizadas por nossa autora” (BIGNOTTO, 2011, p.44).



Na leitura de Arendt, o fracasso girondino na produção de uma Constituição<sup>35</sup> e no estabelecimento de um governo republicano, aliado à ascensão da questão social no âmbito revolucionário francês, fez da compaixão, no governo jacobino, a mais alta virtude política. Os jacobinos teriam percebido que o sentimento de compaixão evitava “os cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política”, emprestando “a sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência” (ARENDR, 2011a, p.125). Assim, os revolucionários franceses depositaram no sentimento de compaixão daqueles pertencentes às classes mais abastadas pelo povo a força que poderia unir as diferentes classes sociais em torno da ideia de nação. A legitimidade de um representante passou a ser medida pela sua capacidade de sofrer com as classes economicamente menos favorecidas e a noção de consenso foi substituída pela ideia rosseauiana de Vontade Geral, que como ‘vontade’ não implica a consideração de opiniões e a deliberação sobre elas, mas algo que deve ser uno e indivisível. “A vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (ARENDR, 2011a, p.114) e, desta forma, ao contrário das opiniões, não requeria qualquer mediação. A ideia de vontade geral reivindicaria a ideia de *Bem*, que como já ressaltado nos capítulos anteriores, introduz o absoluto na política e conduz ao pernicioso efeito do terror. A vontade geral, tal como a ideia de *Bem*, contrapõe-se violentamente a tudo que não for igual a ela, arruinando a pluralidade, o consenso e a relatividade próprios da política.

---

<sup>35</sup> Arendt considera que a Constituição Francesa de 1791 teve sua autoridade perdida “muito antes de entrar em vigor, e a ela se seguiram várias constituições em rápida sequência, até que, numa avalanche que se estendeu até nosso século a própria noção de constituição se desintegrou a ponto de se tornar irreconhecível” (2011a, p.170). A autora acrescenta ainda que os representantes da Assembleia Francesa, “em vez de reconduzir ao povo suas resoluções e deliberações, desligaram-se de seus poderes constituintes, não se tornando fundadores nem pais fundadores, mais certamente foram os progenitores de gerações e gerações de políticos e especialistas para os quais a tarefa de elaborar uma constituição se converteria num passatempo favorito, pois não tinham poder nem participação na moldagem dos acontecimentos” (2011a, p.171).

Sob o comando de Robespierre, a vontade geral, que coincidia com a vontade do povo, seria o fundamento da revolução, trazendo novamente ao âmbito político o conforto do absoluto, de modo que os revolucionários não necessitavam mais de um registro institucional para suas ações. Como coloca Arendt, “a passagem da república para o povo significava que a unidade duradoura do futuro corpo político tinha sua garantia não nas instituições terrenas que este povo compartilhava, e sim na vontade do próprio povo” (2011a, p.113). Acreditando que o recurso à vontade geral poderia resolver a questão social, os revolucionários franceses não abandonaram a Teoria da Soberania, mas apenas trocaram o titular da soberania: do monarca para o povo. A ideia de vontade do povo, recalcitrante a qualquer forma e conteúdo, propiciaria uma homogeneidade substancial que não se distancia da ideia de soberania. O soberano na Revolução Francesa é o povo, dotado de uma vontade una, que aparentemente poderia conferir estabilidade a um corpo político. No entanto, como ressalta Arendt, esse caráter estabilizador era apenas ilusório, pois tal como ocorre com a vontade individual, a vontade do povo pode mudar sua direção. “Mantida a referência ao povo, a revolução poderia ser ‘permanente’ e a virtude política o apanágio daqueles que sabiam escutar as demandas deste ente abstrato: o Povo” (BIGNOTTO, 2011, p.47). Deste modo, era necessário descobrir um elemento interno à nação que pudesse unificar as vontades e conduzi-las em uma única direção. Apoiando-se em Rousseau e tendo em vista a unificação das vontades, os homens da Revolução Francesa atribuíram aos interesses individuais de cada homem aquilo que poderia traduzir, dentro da própria nação, a ideia de inimigo. A vontade geral é, portanto, uma força cuja finalidade é obscurecer as vontades individuais em favor de uma abstração homogeneizadora: o povo. Como esclarece Arendt:

Na construção de Rousseau, a nação não precisa esperar que um inimigo ameace suas fronteiras para se erguer ‘como um único homem’ e alcançar a *union sacrée*; a

unidade da nação 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; pois 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 nacional (2011a, p.115-116).

Quando os homens da Revolução Francesa diziam que “todo o poder reside no povo, por poder entendiam uma força ‘natural’ cuja fonte e origem estavam fora da esfera política” (ARENDR, 2011a, p.235). Nesta perspectiva, tanto o poder quanto a autoridade retiravam o seu fundamento da vontade do povo, essencialmente apolítica, porquanto expressão de um querer único que não comporta a pluralidade. “Em termos teóricos, o endeusamento do povo na Revolução Francesa foi consequência inevitável da tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte” (ARENDR, 2011a, p.237). A imersão na premência da necessidade levou os homens da revolução a recorrerem à vontade do povo como o único elemento social coesivo, o que teria determinado a indistinção entre poder e autoridade, de modo que ambos se esgotavam na abstração do povo. O recurso aos direitos divinos dos reis, que durante anos respaldou a monarquia absoluta, fez-se presente no governo secular através da ideia de vontade geral de Rousseau ou de Robespierre, à qual para criar uma lei bastava querer. Arendt ressalta que, em termos práticos, não foi propriamente a vontade do povo que se instaurou, mesmo porque na Revolução Francesa não havia povo, em seu sentido político, mas apenas uma multidão marcada pela fragmentação e cuja união era ocasional, tendo sido o “processo da revolução em si que se tornou a fonte de todas as ‘leis’, fonte que produzia incessantemente novas ‘leis’, a saber, decretos e ordenações, que ficavam obsoletas no mesmo instante em que eram lançadas, varridas pela Lei Superior da revolução que acabara de gerá-las” (2011a, p.238).

Por esta via, a fundação de um corpo político com espaços institucionais para o exercício da liberdade foi totalmente perdida, cedendo lugar a um ímpeto revolucionário sem freios, no qual o suposto poder não encontra limites na autoridade, visto que a autoridade confunde-se com o poder e ambos se resumem à vontade do povo. Identificando na vontade do povo a fonte do poder e a fonte da autoridade, os revolucionários franceses teriam maculado de instabilidade justamente aquilo que poderia conferir alguma durabilidade ao corpo político. Condena-se, assim, o corpo político a uma radical inconstância, na qual a lei se transformou na lei da revolução. A multidão dos miseráveis, alheia a qualquer vínculo político efetivo e a qualquer organização política, varre como um furacão toda iniciativa institucional que se possa ter, com uma violência arrebatadora que só se consome no próprio terror. É neste sentido que a resposta ao problema da miséria na Revolução Francesa foi o terror, cuja causa também poderia ser atribuída à embriaguez dos revolucionários com o vinho da liberdade, de tal modo que, temendo o seu desaparecimento com o fim da revolução, desdobraram a revolução ininterruptamente, não permitindo a elaboração de uma Constituição. Enfim, a ascensão da questão social ao âmbito político aliada à incapacidade de se dar termo à revolução, com o estabelecimento de uma Constituição, teria determinado o tom trágico da experiência revolucionária francesa, abortando o seu ideal emancipatório.

Diferentemente da experiência francesa, no caso americano o problema a ser enfrentado “não era social, e sim político; referia-se não à ordem da sociedade, e sim à forma de governo” (ARENDDT, 2011a, p.103). Em que pese a Revolução Americana ter tido o seu desfecho comprometido em razão da alteração da compreensão do que seja a “busca da felicidade”, que deixou de ser algo relativo ao mundo para voltar-se ao bem-estar pessoal, não se pode perder de vista que ela foi bem-sucedida, em muitos aspectos, na fundação de um novo corpo político. É certo que, na medida em que o Estado liberal de direito consolidava-se

em terras americanas, a compreensão da felicidade como satisfação política, consistindo no direito de acesso do cidadão ao domínio público, cedeu lugar ao contentamento individual, de modo que a prosperidade passou a ser considerada também uma finalidade do governo, cumprindo ao Estado promover a satisfação dos interesses do indivíduo. De toda forma, para Arendt, no fenômeno revolucionário americano, a “questão social, estivesse genuinamente ausente ou apenas oculta nas sombras” (ARENDR, 2011a, p.107), sob a forma da riqueza e da abundância, não comprometeu de sobremaneira a fundação de um corpo político que garantisse o exercício da liberdade. Isso foi possível, em grande medida, porque a experiência cívica dos americanos não se colocava tão somente em termos de direitos, como se deu na Revolução Francesa, que opôs liberdade política e liberdade civil, mas sim e primordialmente como um modo de vida em que a felicidade pública se contrapunha à felicidade privada, ou seja, a questão se colocava como um problema de *ethos* cívico. De todo modo, se, ao final da Revolução Americana, a satisfação do indivíduo ganha status de preocupação estatal, Arendt procurou, no entanto, ressaltar que em algum momento a experiência revolucionária americana foi capaz de constituir espaços para a ação política, servindo de inspiração para a reflexão sobre a fundação da liberdade.

Arendt expressa todo seu apreço pela Revolução Americana ao evidenciar a sua capacidade associativa, que estava presente desde o pacto do *Mayflower*, sendo anterior, portanto, à colonização da América do Norte. O pacto do *Mayflower*, feito no navio e assinado no desembarque, já revelava uma concepção de poder que não implicava domínio e divisão do povo entre governantes e governados, isto é, uma compreensão do autêntico sentido político do poder, que não se assenta nas Teorias da Soberania. A revolução no continente norte-americano, tal como já antecipado no referido pacto, sustentou-se no cidadão e na sua capacidade associativa de reivindicar. O pacto de associação, aquele que dá origem à

sociedade, está ligado à ideia de igualdade, em torno da qual se reúnem as forças isoladas dos homens, vinculando-as em uma estrutura de poder que é aumentada e atualizada por meio de promessas e acordos reciprocamente assumidos. Não se trata, portanto, de um pacto de sujeição do qual se origina um Estado, visto que dessa forma a fundação do corpo político não estaria baseada em promessas, mas sim na abdicação à ação e à efetiva associação política. Neste pacto por submissão, o contratante entrega o poder a outro, que o absorve. Retira-se, portanto, o poder dos contratantes, concentrando-o na figura do soberano, de modo que os governados ficam expostos a um poder que não encontra mediação humana. Se no pacto de associação a presença do outro media e assegura a legitimidade, no pacto de sujeição é necessário uma estrutura teológica, uma força transcendente capaz de garantir a autoridade.

Os revolucionários americanos, segundo Arendt, compreenderam que o poder, manifesto no pacto de associação e presente no ato de fundação, consiste em uma *ação coletiva* que funda e possibilita que os homens mantenham-se vinculados, de tal forma que comprometer e prometer, coligar e pactuar, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo. Deste modo, sempre que os homens criam relacionamentos e acordos mediante promessas e comprometimentos que os fazem agir em concerto, eles atualizam o poder que entre eles surgiu, construindo uma associação entre os homens que abriga e mantém continuamente vigente esse poder conjugado de ação. A fundação, como expressão do poder, seria aquilo que traz à existência o espaço público na medida em que cria relações e comprometimentos entre os homens, e também aquilo que, evocando a ideia de autoridade, faz perdurar essas relações, mantendo sua vigência, sustentando e assegurando o próprio espaço público. Para a autora, os homens da Revolução Americana teriam percebido, desde o início, a importância do momento original, não só porque é o momento a partir do qual um mundo comum se constitui, mas também porque é, ao mesmo tempo, o que sustentará e

legitimará a existência do espaço público que ali se fundou. Trata-se de considerar a relevância do momento de fundação da esfera política da existência humana, que traz as leis à existência, leis que retiram dessa ocorrência inicial o consentimento que sustentará a manutenção futura das instituições. A fundação tem, assim, um duplo aspecto: *fundar*, enquanto ato inaugural que ela é, e *conservar*, como atualização estabilizadora ou estabilização atualizadora do ato fundador que ela também representa. A fundação constitui o mundo, que, como ressalta Duarte, “nada tem a ver com a soma de todos os entes, mas refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados” (2002, p.63). A fundação, à medida que se pauta pelo pacto de associação, requer o consenso, mas isso não significa a eliminação das diferenças, que devem estar presentes no corpo político constituído, haja vista a condição humana da pluralidade. O poder, como capacidade de ação, não se efetiva sem um pacto, ele não é apenas uma atuação, mas uma atuação que se consolida ao passo que institui um mundo, que permite a interação dos pares e ao mesmo tempo a sua distinção.

A autora, na obra *A condição humana*, atenta para o fato de que, apesar da ação ter como características a irreversibilidade e a imprevisibilidade, as faculdades de *perdoar* e de *prometer* atenuariam esses predicados. Se a irreversibilidade consiste na impossibilidade de se desfazer o que se fez, o perdão é justamente aquilo que nos possibilita nos eximir das consequências do que fizemos, nos libertando das nossas contradições e equívocos. Se a imprevisibilidade consiste na “caótica incerteza do futuro”, a faculdade de prometer e cumprir promessas torna possível a conservação de uma relação e do próprio mundo. Assim, a faculdade de perdoar é imprescindível para liberar a capacidade de agir, não limitando a ação a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos. Do mesmo modo, a faculdade de prometer

e cumprir promessas é fundamental para que se possa “criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança” (ARENDDT, 2009, p. 249), ilhas estas que possibilitam a continuidade e a durabilidade das relações humanas. Ao nos obrigarmos a cumprir promessas, estaríamos conferindo alguma estabilidade ao que, sem este acordo, seria totalmente carente de qualquer solidez. Ao entramos em acordo com o outro sob alguma coisa assumindo um compromisso, estamos conferindo limites mínimos à ação e tornando assim possível a existência de um mundo compartilhado. Assim, poder e autoridade se combinam na faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. A promessa requer o consenso e confere fundamento à autoridade reguladora da ação política. A aptidão para prometer, portanto, não seria apenas um remédio para as fragilidades da ação, mas um modo de ação. A promessa, ao mesmo tempo em que é ação, é também a possibilidade de constituição do mundo, das instituições e aparatos legais, o que na Revolução Americana encontraria na Constituição sua grande expressão. A Constituição, portanto, não é um elemento meramente normativo, pois é portadora de uma dimensão existencial. Ela não é apenas um conjunto de normas, não sendo a pura expressão de uma técnica legislativa, mas uma forma concreta de existência de um corpo político. A elaboração de uma Constituição é por si só, independente do seu resultado, uma atividade política, pois nela já é vivenciada a liberdade. Neste sentido, a Constituição não é tão somente a preparação de espaços políticos, porquanto já é a expressão mesma da liberdade, da ação articulada de um povo. A Constituição coincide com a fundação de um espaço para a liberdade, de forma que não é precipuamente um conceito jurídico, mas sim político.

Para Arendt os revolucionários americanos pensaram a Constituição em toda a sua potencialidade, isto é, como aquilo que, a um só tempo, funda um novo corpo político, como expressão da ação, e preserva um sistema de governo no qual se permite a participação ativa



dos homens nos negócios políticos em condições de igualdade. A república americana seria uma experiência concreta em que a fundação está inextricavelmente conectada à possibilidade humana de engendrar novas experiências do convívio político articulado pela palavra, sendo a própria expressão do potencial criador de espaços livres de discussão pública, ao mesmo tempo em que traz os seus limites, materializados na Constituição. Arendt, ao assumir sua preferência pela república, justifica sua escolha argumentando que, se este é o melhor regime, é porque concede mais espaço aos seus cidadãos para agir. A Constituição Americana expressaria justamente esta característica republicana, estabelecendo instituições objetivas a fim de resguardar espaços para a ação. Como ressalta Arendt, “a convocação das assembleias constituintes se tornou (...) a marca própria da revolução, desde que a Declaração de Independência deu início ao processo de redigir as constituições para cada um dos estados americanos, processo este que preparou e culminou na Constituição da União, na fundação dos Estados Unidos” (2011a, p.170). Opondo-se àqueles que perseveravam em pensar a liberdade na modernidade como algo necessariamente adstrito aos direitos individuais, Arendt busca enfatizar que a maior expressão moderna da liberdade reside na própria tentativa de criar a *Constitutio libertatis*, no qual o povo dota o governo de uma Constituição, e não o contrário<sup>36</sup>. O cidadão, na Constituição, cria as instituições, que servem como limite no qual a atividade política irá se desenrolar. Isso não significa, segundo Arendt, o abandono da ação, mas, ao contrário, a preservação da liberdade. Como acentua a autora, “o verdadeiro objetivo da Constituição americana não era limitar o poder, mas criar mais poder” (2011a, p.203), mantendo sempre intacto o potencial de ação. Neste sentido, a efetiva compreensão americana da teoria da separação dos poderes, o qual se consubstanciou no princípio

---

<sup>36</sup> Arendt ressalta que não se pode esperar que um conjunto de leis adotada por um governo não revolucionário, e equivocadamente chamadas de “constituição”, possa constituir espaços públicos efetivos, porquanto é puramente um ato de governo, não sendo, em momento algum, expressão da liberdade.

federativo, foi uma grande aliada desse empreendimento. Os americanos teriam aprendido com Montesquieu que a separação dos poderes não significa propriamente a fragmentação do poder, acarretando o seu enfraquecimento. Inversamente, a separação dos poderes seria uma forma de não deixar o poder à mercê da violência, possibilitando a geração de mais poder. Separação de poderes, portanto, não implica apenas em divisão organizacional da atividade executiva, legislativa e judiciária de um Estado, mas, a rigor, em considerar recomendável que um Estado comporte domínios políticos que gozem de poder e esteja habilitado “a reivindicar direitos sem possuir ou reivindicar soberania” (ARENDR, 2011a, p. 220). O princípio federativo teria sido, para Arendt, a grande inovação revolucionária americana, especialmente porque se baseava, em parte, na experiência dos congressos provinciais e das convenções populares, que haviam projetado as constituições dos estados. Essas experiências genuinamente políticas emergiram, portanto, como base da formação de “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” (ARENDR, 2011a, p.220). O novo corpo político, formado da união de entes federados, dotados de autonomia e fruto do movimento revolucionário norte-americano, lança suas raízes na sua Constituição Federal, e esta, ao mesmo tempo em que é expressão de uma ação coletiva, possibilita as futuras ações, gerando mais poder, sem, contudo, deixar de conter o comportamento dos indivíduos dentro dos limites institucionais.

No ensaio *Da violência*, Arendt salienta que os revolucionários do século XVIII teriam recorrido à tradição do pensamento político greco-romano para fundamentar o conceito de poder no consentimento e não na violência, trabalhando com uma ideia de poder e de lei cuja essência não se assenta na relação de mando e obediência. Arendt ressalta que

gregos e romanos, ao utilizarem o termo “obediência”, tinham em vista a obediência às leis e não aos homens, querendo remeter, portanto, ao apoio às leis para as quais os cidadãos haviam pactuado. E seria esta justamente a ideia que os revolucionários americanos teriam retido. À medida que esse apoio seria precisamente a continuação do pacto que trouxe as leis à existência, um governo dependeria da opinião dos seus cidadãos para manter-se vivo. Como ressalta Arendt, “o repentino e dramático colapso do poder que anuncia as revoluções revela, num lampejo como a obediência civil – às leis, instituições, dirigentes – nada mais é que uma manifestação exterior de apoio” (1999, p.126-127). As instituições políticas se sustentariam exclusivamente no apoio do povo, sendo “manifestações e materializações de poder” que se “petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar” (ARENDR, 1999, p.120). As instituições políticas precisam ser manifestações e materializações do poder que instituiu o corpo político, pois esse poder conjugado de ação é esmaecido e engessado sempre que tornam supérfluo o apoio participativo de cidadãos livres e ativos. O poder teria sido compreendido pelos revolucionários americanos como uma ação em concerto que funda uma comunidade política, cujas instituições só se mantêm com o constante apoio dos seus cidadãos, que nunca é incondicional. Assim, além de estar vinculado ao momento fundacional de uma dada comunidade, o poder só se cultivaria em uma relação em que repetidamente se renova o pacto inicial. Para os revolucionários, a legitimidade do poder residiria neste ato fundacional, do qual participam todos em condição de igualdade. O poder não necessita de justificação, isto é, não precisa demonstrar o seu fim, uma vez que isso é inerente à própria existência de uma comunidade política, mas requer legitimidade, o que se vincula à autoridade e que, por sua vez, é derivada do início da ação conjunta, do ato de fundação da comunidade política. Por esta via, o poder precisa, para ser estável, de uma *legitimidade* que

está contida no *início* da ação conjunta, a qual, por sua vez, *funda* o corpo político e, sendo conservada, confere autoridade ao poder.

Como diz Arendt, “o poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir” (1999, p.129). Nesse sentido, qualquer ação política futura deverá, para ser legítima, para ter autoridade, fazer referência a esse momento inicial. Revisitando os arquivos da Antiguidade, os americanos teriam constituído “uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem” (ARENDR, 1999, p.120).

O poder, que na Revolução Americana repousava no povo enquanto titular de responsabilidades políticas, não funda a autoridade, pois possui uma natureza volátil, que não pode a partir dela mesma gerar o que se pretende duradouro. Tal como em Roma, quando a autoridade e o poder repousavam em domínios distintos, sendo aquela no senado e este no povo, na República Americana poder e autoridade também terão assentos diferentes, em que pese aparecerem bastante atrelados. Para Arendt, o poder residirá no povo, enquanto a autoridade, nas sociedades modernas, residirá na Constituição<sup>37</sup>. A Constituição ocupa a ideia de autoridade e representa uma promessa que estabelece o limite necessário à

---

<sup>37</sup> Em um trabalho apresentado no ano de 2006, na American Political Science Association, Carl Shaw defende que haveria um diálogo escondido entre Hannah Arendt e Carl Schmitt, no qual a ideia de autoridade em Arendt seria, na verdade, uma tentativa de desconstruir a teologia política de Schmitt. Ao demonstrar a intenção interlocutória da teoria de Arendt, Shaw acredita que possamos compreender melhor a controvertida relação entre poder e autoridade no pensamento político arendtiano. Para ele, a perspectiva arendtiana de que o poder reside no povo, enquanto a autoridade reside na Constituição seria uma resposta à teoria monista de Schmitt do poder constituinte da nação. Segundo Shaw, “Schmitt defenderia a tradição hobbesiana, insistindo na ideia de que, no Estado moderno, a *summa potestas* e a *auctoritas summa* deverão coincidir na decisão do soberano” (SHAW, 2009, p.1, tradução minha). Em contrapartida, a “teoria de Arendt de um poder social e uma autoridade constitucional, pretenderia prever uma genealogia alternativa da política moderna, baseada no pluralismo republicano” (SHAW, 2009, p. 1, tradução minha). A esse respeito ver: SHAW, Carl. *Power and Authority in Constitutional Theory: Hidden Dialogue between Hannah Arendt and Carl Schmitt*. Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA, 31, 2006. Acessado no sítio: [http://www.allacademic.com/meta/p150670\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p150670_index.html), em 24/05/2009.

imprevisibilidade e à criatividade da ação. Mas a Constituição estaria sempre sujeita a outros sucessivos atos, dependendo deles para subsistir. Nádya Souki considera que, em *Sobre a revolução*, Arendt “faz um reconhecimento da autoridade da lei na República americana, onde a função da autoridade é legal e se exerce através da interpretação” (2003, p.130). Portanto, a autoridade deixa de estar aqui amparada no recurso à transcendência, pressupondo a desigualdade, para ser pensada como uma autoridade legal, que se sustenta na pura imanência, no pacto feito pelos homens, no qual a igualdade é uma exigência. Ressalta-se que, diferentemente da tradição da filosofia política, a lei, no sentido aqui colocado, não se liga à ideia de dominação, de mando e obediência, mas sim àquilo que, num corpo político, é expressão da própria relação política que vincula os cidadãos e estabelece regras comuns necessárias ao convívio humano. A autoridade, portanto, é muito mais um princípio de continuidade do que propriamente um princípio de obediência. A obediência, como acentua Arendt, é um elemento derivado da autoridade, é algo que vem por acréscimo.

Não obstante a questão da autoridade tenha sido resolvida na Revolução Americana com o recurso à Constituição, tal solução apenas se aplica no escopo de um corpo político já constituído, permanecendo, no entanto, o problema quanto à autoridade da própria Constituição, uma vez que esta foi elaborada por homens que a princípio estariam violando o regime político anterior. Estamos diante, portanto, da antiga questão acerca daquilo “que conferiria legalidade às leis positivas e positivadas, e da origem do poder que conferiria legitimidade aos poderes existentes” (ARENDR, 2011a, p.211). A fundação, analisada em si mesma, como momento que se abre para o início em toda sua radicalidade, dispensa a legitimação, mas não é possível dizer o mesmo com relação aos atos que decorrem da própria fundação, como é o caso da Constituição. Arendt, em franca recusa ao normativismo e ao positivismo jurídico, acredita que a Constituição não é capaz de extrair de si mesma o seu

princípio de validade, precisando retirá-lo de algo que é exterior a ela, que está fora do domínio jurídico. Isso seria, na esteira de Sieyès, um círculo vicioso no legislar que “se apresenta não na elaboração comum das leis, mas no lançamento da lei fundamental, a lei da terra ou a Constituição que, a partir daquele momento, encarnaria a ‘lei superior’ da qual todas as leis, em última instância derivam sua autoridade” (ARENDDT, 2011a, p.238). Assim, seja na experiência revolucionária francesa, seja na americana, o problema da autoridade da lei primeira se coloca no momento em que se inicia um corpo político e cada uma das revoluções modernas teria tentado, de uma forma própria, solucionar a questão. Uma vez que os revolucionários franceses já teriam optado pela categoria absoluta da vontade geral do Estado-nação como forma de sustentar a autoridade das próprias leis ordinárias, outra coisa não se poderia esperar destes homens diante do problema muito mais difícil que é o da autoridade da lei extraordinária. Sieyès, um dos grandes teóricos da Revolução Francesa, teria tentado resolver a questão distinguindo o poder constituinte do poder constituído. No entanto, ambos necessitavam, em última instância, do recurso a uma fonte suprema e superior da qual derivariam sua validade: o poder constituinte necessitava de uma autoridade que “não podia ser garantida pela Assembleia Constituinte” e o poder constituído se assentava em uma Assembleia que não “era e nunca poderia ser constitucional, na medida em que era anterior à Constituição” (ARENDDT, 2011a, p.213). Na prática, a tentativa desesperada de Robespierre foi, então, recorrer à ideia de um Ser Supremo ou àquilo que ele chamou de Legislador Imortal, como fonte transcendente e sempre presente de autoridade, cuja efetividade “não podia se identificar à vontade geral, fosse da nação ou da própria revolução, de maneira que (...) alguma autoridade absoluta pudesse funcionar como fonte original da justiça, da qual as leis do novo corpo político pudessem derivar sua legitimidade” (ARENDDT, 2011a, p.240). O traçado revolucionário francês, já com a adoção da noção de vontade geral e, posteriormente,

com o recurso ao Legislador Imortal, curvou-se, portanto, à ideia do absoluto como base para toda a autoridade. Os revolucionários americanos, como visto, teriam conseguido conferir autoridade às leis infraconstitucionais, através do recurso à própria Constituição. Todavia, eles não se furtaram à tentação do absoluto quando tiveram que enfrentar a pergunta pela autoridade do próprio texto constitucional, cedendo, em alguma medida, ao amparo do transcendente. Como coloca Arendt: “A tarefa de estabelecer uma nova lei da terra, que encarnaria para as gerações futuras a ‘lei superior’, que confere validade a todas as leis feitas pelos homens, trouxe ao primeiro plano, na América e na França, a necessidade de um absoluto” (ARENDR, 2011a, p.237). Para a autora, a tentativa de enraizamento do âmbito político em uma filosofia primeira é comum nos momentos de fundação de um corpo político, justamente porque seria uma forma imediata de prover o exercício do poder de uma legitimidade incontestada. No entanto, em face do caráter relativo dos assuntos humanos, esta tentativa nunca seria perfeitamente concretizada sem cair em alguma espécie de tirania. Arendt, em um escrito datado de setembro de 1951 e publicado na tradução brasileira de *A promessa da política*, esclarece que:

No momento da ação, para o nosso desconforto, revela-se, primeiro, que o ‘absoluto’, aquilo que está ‘acima’ dos sentidos – o verdadeiro, o bom, o belo –, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é. Não há dúvida de que todo mundo tem dele uma concepção, mas cada um o imagina concretamente como algo inteiramente diferente. Na medida em que a ação depende da pluralidade dos homens, a primeira catástrofe da filosofia ocidental, que em seus últimos pensadores pretende, em última instância assumir o controle da ação, é a exigência de uma unidade que por princípio se revela como impossível, salvo sob a tirania (2009b, p.43).

A tentativa de substituir a velha autoridade absoluta por um “novo absoluto” acaba criando um problema insolúvel, pois a onipotência contradiz a pluralidade humana e o ordenamento jurídico baseado no poder político nunca é absoluto. Assim, em que pese alguns

dos pais fundadores terem tentado buscar no transcendente a autoridade de sua Constituição, foi precisamente a compreensão do potencial legitimador dos princípios, já teorizados por Montesquieu<sup>38</sup>, que salvou, em alguma medida, a Revolução Americana das consequências nefastas decorrentes da submissão da política aos ditames do absoluto. A compreensão da dimensão relacional da lei e do caráter vinculante dos princípios teria possibilitado a quebra do que Arendt chamou de círculo vicioso “inerente à *petitio principii* que acompanha todo início novo, ou seja, em termos políticos, inerente à própria tarefa de fundação” (ARENDR, 2011a, p.212), o qual conduziria à necessidade de apoio do político no absoluto. De acordo com a autora, na Revolução Americana as leis “deviam sua existência factual ao poder do povo e de seus representantes nas legislaturas, mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ter autoridade e validade para todos” (ARENDR, 2011a, p.237), assim, os homens da Revolução Americana teriam adotado uma concepção de lei que remete à relação que subsiste entre entidades diferentes (*rappor*t), não requerendo qualquer apoio em categorias absolutas, tal como encontramos no pensamento de Montesquieu.

---

<sup>38</sup> Na obra *O Espírito das Leis*, Montesquieu considera que as “formas de governo” podem ser diferenciadas a partir de dois critérios: por um lado, por sua “natureza” ou “essência”, mediante as distintas maneiras de obtenção e execução do poder, e, por outro lado, pelo “princípio de ação” que anima, mobiliza e inspira a interação dos cidadãos no tratamento dos assuntos públicos. A “essência” de um governo o faz ser tal como é, mas o “princípio” que o rege põe efetivamente em movimento os indivíduos na esfera pública, inspirando a ação. A classificação dos regimes políticos de Montesquieu supera a mera quantidade dos que estão no poder como critério tradicional e compreende que a diferença entre os regimes é uma distinção de motivação moral e intelectual que confere a cada sociedade a sua forma e as “paixões humanas” que as movimentam. Por isso diz Arendt: “O que sempre faltou à definição de governo é o que Montesquieu chamou de um ‘princípio de ação’ que, sendo diferente para forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas” (2004, p. 519). Arendt observa que a legalidade de um regime sempre fora definida como limites ou fronteiras entre seus cidadãos, mas Montesquieu definiu as leis como *rappor*ts, isto é, instauração de *relações* entre os homens. Portanto, o autor parece menos interessado na “natureza do governo” que no “princípio de ação” que inspira e cria relações e iniciativas entre os homens. O interesse real é pelas “paixões humanas” que põem em movimento a convivência e o intercuro *entre* os homens. Prova disso é o fato de Montesquieu considerar que um governo entra em processo de decadência e destruição justamente a partir do momento em que os seus “princípios” mobilizadores das iniciativas e interações humanas perdem o vigor de inspirar as ações concretas e constantes dos cidadãos.



Apesar de reconhecer a existência de uma lei divina e uma lei natural, Montesquieu acredita que elas não constituem uma Lei superior, pois enquanto leis, não “passam de relações que existem e preservam diferentes esferas do ser” (ARENDR, 2011a, p.244). Deste modo, o que rege os acontecimentos naturais, norteia a conduta dos homens para com Deus e para com outros homens está alicerçado na própria relação, dispensando qualquer apelo à transcendência. A lei, então, ordena as coisas no mundo sem precisar recorrer a qualquer ordem absoluta, mas tão somente amparada pela própria relação a que regula e nos princípios ali expressos. Portanto, Montesquieu indica que seria a própria relação e seus princípios que conferiria legitimidade à lei. A legitimidade de uma Constituição decorreria, portanto, da relação constitucional mesma e dos princípios que a inspiraram. A legitimidade da Constituição não seria deduzida da razão, mas remetida à concretude da experiência política de um povo. Vinculados ao começo da ação política, os princípios expressariam aquilo que inspirou a própria ação. Os princípios, por esta via, são referidos à ação política inaugural, o que não elimina, contudo, a arbitrariedade que é inerente à ação, mas, por outro lado, não a deixa totalmente à deriva.

Como ressalta Arendt, o princípio, à medida que implica uma adesão na qual a liberdade é imprescindível, conduz e orienta a ação inicial, bem como inspira as ações que se seguirão, permanecendo aparente enquanto a ação dura. Assim, o princípio (tomado no sentido de norma, de diretriz) salva o ato principiator (princípio tomado com ato inicial) da sua própria arbitrariedade. O modo como o iniciador dá início ao que tem intenção de fazer, ao mesmo tempo em que “estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento” (ARENDR, 2011a, p.272), estabelece também o princípio da qual é extraída sua legitimidade. É neste sentido que o princípio iniciador da ação conjunta estabelece os preceitos que inspiram os feitos e acontecimentos de uma ação

futura, do mesmo modo que confere legitimidade à Lei Primeira que é sua expressão. Recorrendo a um esclarecimento platônico, constante na obra *As Leis*, Arendt cita: “o início, porque contém seu próprio princípio, é também um deus que, enquanto mora entre os homens, enquanto inspira seus feitos, a tudo salva” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2011a, p.272). Assim, os princípios, além de resguardar de uma total arbitrariedade a Constituição que o expressa, possibilita a conservação do corpo político pela atualização dos próprios princípios. A fonte da autoridade repousa na ideia de princípio, cuja concepção normativa orienta a ação, dispensando a referência a um elemento extramundano.

É preciso ressaltar, no entanto, que a autoridade é o lugar dos princípios e da normatividade, mas não da ação. Poder e autoridade, portanto, não se confundem, ainda que ambos remetam, de alguma maneira, ao ato de fundação. Se a autoridade reside nos princípios expressos na fundação do corpo político, o poder é a própria ação de fundação. A fundação, por meio dos princípios que a expressam, constitui-se como um começo que traz em si aquilo mesmo que garantirá a sua conservação. Conforme nos diz Arendt: “As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens de ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram a existência” (2007, p.198). O princípio de uma ação não se liga a uma pessoa ou um grupo, sempre pode ser “repetido mais uma vez, sendo inexaurível” (2007, p.199) e “todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato” (2007, p.199). A conservação, portanto, depende da referência à fundação, visto que o ato de fundar um corpo político é portador de princípios nos quais se apoia a autoridade. A Constituição deve manter estes princípios vivos, possibilitando uma espécie de fundação contínua, que só é possível quando se assegura o espaço para a liberdade, instaurando uma circularidade virtuosa. Para Arendt, a liberdade “surge no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento

da liberdade, assim como a manifestação dos princípios, coincide sempre com o ato em realização” (2007, p.198).

Neste sentido, a autoridade da Constituição decorre do próprio princípio que a inspirou e o seu papel consistiria em realizar este mesmo princípio. A Constituição representa um prolongamento do ato inicial, que, não só expressa seus princípios, como dele extrai seu próprio fundamento. O texto constitucional é, portanto, compreendido como uma construção consensual, cuja autoridade deriva do ato de fundação, permitindo a preservação do espaço público, da ação e do poder.

A Constituição, como materialização do ato fundacional seria, para Arendt, aquilo que traz as leis à existência, leis que retiram da sua ocorrência primitiva, o ato fundador, a legitimidade que sustentará a manutenção futura das instituições. Mas esse instituído não deve querer eliminar aquilo que pode vir a se instituir como manifestação de um agir em concerto, de modo que a Constituição precisa incluir a possibilidade da instabilidade que, por sua vez, enquanto expressão da capacidade humana de agir, é irremediável e não pode ser abolida. A Constituição, como instância legitimadora do espaço público, não deve minar a capacidade de redefinição desse espaço da liberdade, sob pena de suprimir “nossa capacidade única na natureza de começarmos repetidamente a obra de nossa própria condição” (BIGNOTTO, 2003, p.118). A Constituição, ao mesmo tempo em que traz os princípios que conduziram à sua elaboração, deve conceber a possibilidade de sua alteração, não arrancando as raízes de sua transformação, não anulando as possibilidades de um novo começo inscritas na condição humana da natalidade. Como analisa Bignotto, ao mostrar a dimensão simbólica e imaginária de uma constituição política, Arendt “demonstra que o ato de fundação, que se consolida por meio de um texto constitucional, só será capaz de assegurar a liberdade política se for capaz de gozar da adesão e do apreço de todo corpo político” (2011, p.57). Ele

acrescenta ainda que, no entendimento de Arendt, “para que isso se efetive, é preciso se expor aos riscos da ação” (2011, p.57). Na elaboração da Constituição teríamos, portanto, um desafio: preservar a ação e a livre participação cuja realização necessita de instituições sólidas, sem, todavia, exaurir o político nessas instituições e engessar a possibilidade de novas ações. Dito de outro modo, a manutenção do espaço público não poderia ser consumada apenas politicamente, daí a necessidade da autoridade legal, materializada na Constituição, mas é como se houvesse, mesmo após a elaboração da Constituição, a sobrevivência de um “espírito revolucionário” que poderia se manifestar em associações, atos de desobediência civil, sistemas de conselhos e até em uma nova fundação <sup>39</sup>.

#### **4.3. O exercício da liberdade na modernidade: a insuficiência do modelo representativo, a desobediência civil e o sistema de conselhos**

Como vimos, ao fundar a lei sobre a liberdade, a era moderna subtraiu da esfera pública todo fundamento transcendente e toda autoridade das tradições. O sujeito moderno pretende se apropriar das normas e nunca recebê-las ou herdá-las como algo dado, pois apenas o poder humano pode ser por si mesmo a fonte de suas normas e leis. Contra a *heteronomia* da tradição, a era moderna filiou a normatividade jurídica e a política ao regime da *autonomia*. Para lidar com o enorme problema da legitimidade destas leis a experiência revolucionária americana se inspirou no “páthos romano da fundação” (ARENDR, 2007, p. 185), restabelecendo a fonte de toda autoridade no ato fundador que confere dignidade e grandeza própria para o exercício da liberdade, cujo domínio de experiência é a capacidade

---

<sup>39</sup> Neste sentido, Kalyvas afirma que: “(...) contrary to Weber's hopeless binary opposition between change and continuity and against the displacement of charismatic movement in favor of a dreadful executive, she sought to keep alive the "revolutionary spirit" during ordinary lawmaking by diverting it into a system of derevolutionized constituent councils” (2008, p.192).

humana de agir politicamente. Deste modo, Arendt encontra na Revolução Americana uma experiência que a possibilita pensar a reabilitação, na modernidade, da confiança na ação e no discurso, enfim, na capacidade da pluralidade humana de agir conjuntamente no mundo público compartilhado.

As experiências revolucionárias francesa e americana seriam, para Arendt, indicativos da possibilidade, na modernidade, de se romper, pela ação, com a política ordinária, desafiando, assim, as normas instituídas para governar e conter os comportamentos em um Estado. Como expressão máxima do conflito inerente à vida política, as revoluções modernas ocorrem porque em todo e qualquer lugar onde exista uma pluralidade de homens singulares haverá sempre a possibilidade de não assimilação à ordem estabelecida e a reivindicação do exercício da liberdade, enquanto capacidade de ocasionar o novo.

Desta forma, na modernidade, o consenso que originou a constituição de um determinado Estado, materializado no diploma constitucional, que legitima o exercício do poder e confere autoridade às instituições, não significa a total concordância dos membros daquela comunidade política com tudo que se instituiu e irá se instituir. Isso significa que, mesmo o consenso inicial, isto é, aquele que possibilita a constituição de uma República, seria, para Arendt, algo essencialmente transitório, uma vez que não está situado na esfera do universal. Como ressalta Adverse, a Constituição como “metáfora espacial dos limites tem alcance limitado” no pensamento arendtiano, de tal modo que

Não está em questão uma formulação acabada, definitiva da Constituição porque com este dispositivo o espírito revolucionário terminaria por sucumbir como consequência do engessamento institucional. Convém observar que Arendt retorna a esse problema no último capítulo do livro sobre a revolução, quando então, em uma manifestação de profunda admiração por Thomas Jefferson, encontra em suas cartas o reconhecimento da necessidade de deixar a Constituição aberta a inovações, tendo em vista garantir às gerações futuras a mesma oportunidade de realizar o ato de fundação (ADVERSE, 2012, p.48).

Nos Estados republicanos, a estabilização absoluta não seria possível, nem mesmo desejável, à medida que eles requerem, para a preservação de seus próprios princípios, uma política que contemple a novidade, isto é, uma política que se exerça não apenas por meio da adesão, mas também, e, sobretudo, na capacidade de abrigar a discordância, ainda que isto possa culminar no fim daquele processo e na fundação de outro, sobre outras bases. Diferentemente da concepção liberal, Arendt não identifica, de modo algum, a Constituição ao governo constitucional, isto é, ao governo das leis como tentativa de limitação do poder, mesmo porque a autora acredita que a limitação do poder tão-somente pela lei não seria eficaz, visto que as leis têm como origem o próprio poder. A Constituição não seria, assim, apenas um aparato legal que limita a violência e conforma toda a ordem política. Há, é claro, no pensamento arendtiano a preocupação com a formação de um corpo político que se regule pelas leis, o que é inclusive caro à tradição republicana, mas não há, contudo, um privilégio da ideia de Constituição como trava, limite ou entrave ao exercício da ação conjunta de cidadãos livres e ativos. Ao contrário, existiria na obra arendtiana uma ênfase na Constituição como instância que garantiria o espaço para a ação, propiciando o acesso dos cidadãos às esferas de decisão e opinião, ainda que isso signifique a própria abolição do texto constitucional, com a nova fundação de um corpo político. É o que esclarece Aguiar quando afirma que, para Arendt:

Mais importante do que a captura burocrático-natural das pessoas, nas malhas governamentais, era o mundo, a cultura, a vida comum que o poder é capaz de fundar. Vale dizer, em nenhum momento, Arendt ensinou discutir e propor modelos para os meandros do poder constituído, governamental, mas visou a resguardar a capacidade de ação em conjunto e de participação efetiva das pessoas na vida pública. Mais importante do que a determinação normativa ou jurídica dos governos e do Estado é, em Arendt, saber a base e a forma sobre a qual está assentado o apoio do povo ao poder constituído. Para Arendt, trata-se de fundar espaços em que o apoio e a constituição do poder não seja naturalizada e burocratizada. Evitar a forma administrativa, anônima, solitária, estatística e violenta, é o grande desafio que uma constituição genuinamente política tem de enfrentar (2011, p. 122).

Neste sentido, vale dizer que, embora Arendt conceda destaque ao consenso e ao comum acordo como fontes primordiais da constituição legítima do poder político, isso não significa ou exige que todos os homens estejam sempre de acordo sobre tudo durante todo tempo, pois o consenso que cria o engajamento dos agentes na ação é sempre transitório, nunca universal ou universalizável, isto é, jamais passível de definitiva estabilização. Conforme esclarece André Duarte, no pensamento de Hannah Arendt, “a política institucionalizada (Estado) nunca é pensada como um produto acabado, pois ela sempre depende da coparticipação de muitos agentes e de seus atos continuados no espaço público constituído” (2008, p.118). Duarte acrescenta ainda que, para Arendt, “o potencial constituinte que está na origem de toda política constituída é determinado pela capacidade especificamente humana da natalidade, isto é, pela capacidade de dar início, em atos e palavras, a algo novo no mundo” (2008, p.118). É por esta via que, para Arendt, o poder não pode ser armazenado ou estocado para momentos de emergências. Não devemos confundir a pluralidade humana com a totalidade da comunidade política, pois os muitos ou a maioria nunca são todos, de tal modo que em toda comunidade política sempre haverá uma parte não assimilada nem assimilável ao consenso estabelecido. Isto, por sua vez, revela que a esfera política é um âmbito marcado intrinsecamente pelo dissenso e pelo antagonismo.

Uma vez que o poder é um potencial da convivência humana para criar novas relações e iniciativas entre os homens, a própria autoridade tradicional e estável do *instituído* precisa conviver com a capacidade fugaz, instável e dinâmica do *poder instituidor* de fundar e mobilizar o espaço público mediante a ação conjunta de uma pluralidade de homens singulares. É nessa medida que a perda do poder consiste naquilo que primeiro transforma o mundo comum em *deserto*, destruindo e solapando as comunidades politicamente organizadas. Isso porque o poder reside no ato fundacional do mundo comum e não no

exercício da autoridade. Se o poder existe apenas *entre* os homens na ação conjunta mediada pela palavra, a sua legitimidade reside muito mais no ato inaugural que funda um viver junto inicial do que em quaisquer atos e palavras que dele decorrem. Por esta via, o poder está relacionado com a capacidade da pluralidade humana de fundar e resistir, de inovar e instaurar espaços de liberdade para agir, iniciando novos processos sobre a teia de relações já existente. O poder é, enfim, essa própria potencialidade ilimitada da ação de estabelecer novas *relações* e *realidades* entre os homens, para além da mera legalidade do constituído que cria limites estabilizadores e protetores dos negócios humanos. Afinal, como explica Arendt:

As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica (2001, p.204).

Desse modo, na perspectiva de sua significação política original, o poder é sempre pré-institucional, uma vez que precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, realizando-se somente em concerto e nunca individualmente, instaurando espaços de relações ou associações entre os homens. Como vimos no primeiro capítulo deste estudo, o poder é instaurador do espaço público com base na participação ativa da pluralidade dos homens, e nunca na passividade ou na indiferença dos cidadãos. Baseando-se na capacidade de agir e de prometer, o poder só se realiza em sua plenitude caso a pluralidade dos agentes não perca a confiança no mundo comum e na capacidade de contar uns com os outros em palavras e iniciativas. O poder consiste, então, em um “potencial de poder”, pois sua fonte de realização é a ação conjunta de uma pluralidade de agentes singulares. É por isso que o poder nunca se confunde completamente com os aparelhos



estatais, com a soberania, com a estrutura jurídica. Se há uma plena coincidência entre poder e governo, poder e Estado ou poder e normatização jurídica, consolida-se a estagnação ou o enrijecimento da comunidade. O poder é o que torna possível a novidade, a inovação e a renovação. O poder não é substância, não é concessão, não é transferência, não é comando da vontade, mas ele vem a ser na experiência viva da ação, na aparição efetiva dos agentes no espaço público. Visto que o poder emerge quando os homens agem juntos, trata-se de uma capacidade humana que pode ser sempre atualizada. Logicamente, Arendt reconhece que os processos históricos de estagnação podem perdurar por séculos, aliás, para ela, “os períodos de existência livre foram sempre relativamente curtos na história da humanidade” (2007, p.217). No entanto, o poder, como a faculdade da liberdade, permaneceria intacto nos processos de estagnação<sup>40</sup>. O que é efetivamente abalado e passível de sofrer crises é são as instâncias de materialização e institucionalização do poder, como a legitimidade e a autoridade. E, uma vez que Arendt compreende o poder em sua significação genuinamente política, para além da mera institucionalização da violência ou dos mecanismos de dominação que mantêm e reproduzem as condições de manutenção da violência, o que asseguraria, em última análise, a autoridade presente nas comunidades politicamente organizadas e a sua legitimidade não seria, para a autora, o contrato social, a dimensão jurídico-econômica, o consenso mudo e anônimo, a soberania ou até mesmo os direitos humanos, mas sim a potencialidade da liberdade que provém da ação e do discurso.

É precisamente essa coincidência de poder e liberdade que não podemos considerar auto-evidente e assegurada à luz de nossa experiência política atual. Arendt considerou que o

---

<sup>40</sup> Para Arendt, é justamente por isso que os filósofos tendem a identificar liberdade como um atributo puramente interior. Mas, segundo a autora, enquanto a liberdade permanece oculta, ela não é política. Apenas no momento em que a liberdade se torna uma realidade tangível e concreta é que ela apresenta sua politicidade, que desenvolve sua plenitude.

sentido republicano e democrático da política estaria a ponto de desaparecer nas sociedades atuais de massa e mercado. É por sediar a esfera do poder no aparato do Estado e por sustentar que a liberdade começa onde a política termina que, para Arendt, as atuais democracias, com seu sistema representativo de partidos burocratizados, promovem um forte obscurecimento do sentido político da liberdade e da profunda identidade entre política e poder. Concebendo o totalitarismo como uma pretensão autoritária de subordinar todas as esferas da vida às exigências da política, destruindo a individualidade e as liberdades civis, sobretudo a liberdade de isenção da política, a democracia liberal está baseada nas suposições de que há uma incompatibilidade intransponível entre poder e liberdade e uma sinonímia inexorável entre poder e violência. Por esta via, a versão liberal da democracia concebe a política como garantia de segurança aos direitos dos indivíduos, gerenciando as necessidades sociais e assegurando as liberdades apolíticas de pensamento, religião, expressão, atividade econômica e toda a esfera privada da vida, na qual os cidadãos são livres na medida em que exercem atividades fora do lado público do mundo ou sem a interferência do poder estatal.

Nessa medida, na versão liberal e representativa da democracia, a liberdade não é experimentada no agir em concerto e na capacidade de discorrer uns com os outros, consolidando uma compreensão negativa da liberdade como “não impedimento”, como gozo de atividades não controladas pelo Estado, restringindo a liberdade efetivamente política ao mínimo instante do voto. Esse regime democrático de massa e mercado transformou a política em gestão burocrática da gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica que, como vimos, vem obscurecendo a esfera do político desde os primórdios da era moderna. E a conversão do privado em uma função precípua do Estado implica justamente na perda do significado da política como ação livre e espontânea frente às determinações do âmbito da

necessidade e da funcionalidade<sup>41</sup>. A democracia moderna fundou um sistema de representação<sup>42</sup> no qual, não o povo, mas os “políticos profissionais” estão engajados nas atividades de expressão, discussão e decisão, que são as atividades da liberdade. Se isso proporcionou e assegurou a autopreservação do povo, sua existência fica, porém, sem efeito e sem propósito superior à satisfação das necessidades da vida biológica. A burocratização da representação partidária esfacelou o poder político das instituições democráticas, deteriorando os espaços de liberdade, ou seja, os espaços de expressão, discussão e decisão conjunta dos cidadãos.

É neste sentido que a reflexão arendtiana sobre as determinações democráticas fundamentais do poder político e da liberdade política não acredita que a democracia representativa promova a abertura de espaços nos quais os cidadãos possam atuar. Para a autora, um sistema político, ao eleger o voto como a principal forma, quando não a única, de atuação dos cidadãos, corre o sério risco de se restringir ao funcionamento do aparelho

---

<sup>41</sup> Segundo Arendt, o mundo comum e humano não pode ser instaurado e mantido pelo mero viver ou pelo movimento circular da vida natural, pois não é simplesmente dado pelo funcionamento puramente automático, repetitivo e inumano dos processos orgânicos que absorvem toda singularidade no gigantesco movimento global e abrangente da espécie. O lado público do mundo surge e se mantém somente quando nos liberamos ou rompemos com o círculo repetitivo e estagnado da necessidade, opondo ao domínio natural que nos é imposto um domínio não natural que serve de palco para os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Na democracia radical pensada por Arendt, só pode haver liberdade quando somos seres únicos entre iguais, não sendo apenas igualdade perante as leis, e sim liberdade para participação em um mundo comum, cuja realidade é assegurada a cada um somente pela presença de todos, pois somente no compartilhamento do mundo através de atos e palavras os homens são autenticamente livres, isto é, nem movidos apenas por si próprios (*idion*), nem forçados pelas necessidades da vida doméstica (*oikos*). Na esfera pública, mediante ação e discurso, os homens concordam e discordam, comprometem-se com realizações e interesses comuns, rompem com a pequenez e a comodidade do esconderijo do lar, em nome de algo cuja grandeza valha mais que qualquer contentamento que a vida privada possa lhes proporcionar.

<sup>42</sup> A necessidade de um governo que proovesse garantias aos indivíduos e que, ao mesmo tempo, fosse calcado na “soberania popular” promoveu a compatibilização entre democracia e Estado Liberal, isto é, com o Estado que reconhece e garante o direito natural e as liberdades individuais. Trata-se de uma democracia representativa ou parlamentar, onde o dever de fazer leis diz respeito não a todo o povo reunido em assembleia, mas a um corpo restrito de representantes eleitos por aqueles cidadãos aos quais são reconhecidos os direitos políticos. O ponto de articulação entre liberalismo e democracia foi, portanto, estabelecido com o recurso à ideia de representação. As democracias liberais buscam apenas que as garantias constitucionais do Estado de Direito defendam o indivíduo dos abusos do poder estatal. Se a liberdade individual é a que deve ser preservada pelo poder estatal, há aqui uma clara oposição entre liberdade e poder. Embora a liberdade individual seja garantida aos cidadãos, eles não exercem o poder para assegurá-la, uma vez que delegam aos seus representantes essa tarefa.

burocrático estatal e perder-se na rotina das formais alternâncias partidárias, sendo incapaz de proporcionar ao cidadão a possibilidade de participação efetiva nos assuntos públicos. A crítica arendtiana atinge substancialmente o nosso tempo à medida que a prática política moderna tem se resumido ao modelo representativo, tornando cada vez mais escassos os espaços de atuação direta dos cidadãos e contraindo os horizontes de real criação política. A democracia representativa teria terceirizado a relação do cidadão com a política, por meio da figura do mediador, daquele que pelo voto estaria legitimado a cuidar da coisa pública em substituição ao resto dos homens. Conforme nos diz André Duarte, tratar-se-ia de um “conflito entre o Estado-nação, organizado politicamente em torno dos interesses particulares representados pelos partidos políticos, e o princípio da participação política direta em diversas instâncias federativas” (2002, p.75). Ainda nas palavras do autor, para Arendt seria nesta “tensão entre participação política e representação política que se decide, na época moderna, a própria dignidade do espaço político” (2002, p.75). Arendt não recusou completamente a democracia representativa parlamentar, mas nos forneceu alternativas que nos permitem redefini-la, tendo em vista a preservação e o estímulo de novas formas de participação de cidadãos livres e ativos. Em um contexto na qual os espaços de atuação política contraem-se, Arendt se propõe a pensar em espaços onde o político possa ressurgir, desafiando, assim, as instituições políticas que teriam interditado a criação política. Esses espaços seriam perceptíveis, de forma mais pontual, nos atos de desobediência civil e, de forma mais plena, no sistema de conselhos.

Incitada por um simpósio que se propunha a pensar a possível morte da lei, Hannah Arendt redige no final da década de 60 um pequeno ensaio intitulado *Civil disobedience*, no qual trata da questão da desobediência civil, compreendendo-a como expressão da crise de legitimidade da lei e uma reivindicação dos cidadãos à voz política em um determinado

assunto<sup>43</sup>. Arendt, inicialmente, questiona o motivo do título sombrio que impulsionara o simpósio: seria o aumento da criminalidade? Ou a crueldade das modernas tiranias que minavam a fé dos cidadãos em relação à lei? Ou ainda o fato da desobediência civil ter se mostrado bastante eficaz para ativar processos de mudança na lei? A abordagem arendtiana, contudo, debruçou-se especificamente sobre uma proposição formulada por Eugene Roston, qual seja: “a relação da moral do cidadão com a lei, numa sociedade de consentimento”.

Ao enfrentar a questão, Arendt ironiza o fato de Sócrates e Thoreau serem considerados os paradigmas mais recorrentes da contestação civil, tanto por parte de juristas quanto dos próprios contestadores. Segundo ela, a conduta destes paradigmas, se interpretada superficialmente, sugere que a desobediência a uma norma legal só pode ser justificada caso o contestador aceite e esteja ansioso para receber a pena por seu ato. O amplo assentimento a esta compreensão, segundo Arendt, resulta do casamento infeliz da moralidade com a legalidade, numa direta relação entre a consciência e a lei. Além disso, Arendt ressalta que os

---

<sup>43</sup> Em 14 de outubro de 1970, Mary McCarthy escreve uma carta à Arendt na qual tece alguns comentários sobre o texto arendtiano intitulado *Civil disobedience*. Nesta carta, McCarthy diz que não se trata de um ensaio da autora de que mais gosta e explica por quê. Segundo McCarthy o tom arendtiano é bastante “imperioso para o assunto que, afinal, tem a ver com a liberdade, sobre a qual talvez não se possa ser tão normativo” (1995, p.250). Além disso, McCarthy se mostra insatisfeita com outros aspectos do texto. O primeiro deles seria em relação à distinção arendtiana entre desobediência civil e objeção de consciência. McCarthy afirma que a entende, mas não está persuadida de que seja tão preto-e-branco como Arendt quer fazer parecer. Para a amiga de Arendt, o que se destaca nos atos de desobediência civil seria justamente o não que as “almas individuais independentes” estão dizendo; seria a consciência e a clareza interna dessas almas. A questão de consciência seria justamente o que nos possibilitaria distinguir entre as recusas abolicionistas a uma lei escravocrata das infrações à Lei Seca. Outro ponto que gerou o desapontamento de McCarthy seria a resposta de Arendt à questão sobre a existência da lei diante do direito e/ou dever de infringi-la. No ponto de vista da escritora, a resposta de Arendt à pergunta “se todos temos o direito e/ou dever de infringir a lei cada vez que a consciência ditar, como pode haver lei?” é um tanto quanto evasiva e isso poderia decorrer da impossibilidade de uma análise racional da questão. Uma última insatisfação apontada por Mary McCarthy residiria na dificuldade de se precisar a quem se refere o termo “nós”, utilizado por Arendt. Para McCarthy, o “nós” poderia tanto se referir aos legisladores, à sociedade ou à sociedade como sua própria legisladora; mas, em todo caso, o termo indica que Arendt teria apontado o problema pelo lado errado na medida em que teria tentado colocar os desobedientes civis em um lugar no tecido jurídico americano. No entanto, segundo McCarthy, isso significaria desprover os atos de desobediência civil de seu próprio propósito: “opor-se à sociedade, colidir com a lei” (1995, p.251). Apesar das críticas que possam ser formuladas ao texto arendtiano sobre a desobediência civil, ele nos é especialmente importante para um melhor esclarecimento da relação entre poder e autoridade no pensamento da filósofa. Como lembra a própria McCarthy (1995, p.251), o texto arendtiano inicialmente era dirigido a advogados e talvez por isso haveria necessidade de uma abordagem mais normativa.

teóricos do assunto ainda estão longe de sair da obscuridade na compreensão do fenômeno. Por um lado, porque associam o contestador civil ao objetor de consciência, isto é, sob o ângulo da relação entre o cidadão, enquanto tal, e a lei, vinculando-se a uma preocupação do ser consigo mesmo, localizada, portanto, na esfera do privado. Por outro lado, porque associam o contestador civil ao indivíduo que tenta violar uma lei para testar sua constitucionalidade. O motivo do obscurantismo teórico, segundo Arendt, é que o contestador civil não tem qualquer semelhança com nenhum daqueles, pois não pode ser visto exclusivamente como um indivíduo, mas como membro de um grupo que tem interesses comuns.

Ao mencionar Sócrates, Arendt analisa os diálogos nos quais ele é julgado e condenado. Para Arendt, o filósofo ateniense não contestou as leis em si, mas apenas o acidente (*tikhê*) judicial que lhe havia ocorrido. Sua desavença, segundo Arendt, “não era com a lei, mas com os juízes” (1999, p.56-57). Esta interpretação arendtiana recusa a ideia corrente de que Sócrates contestava as leis atenienses quando aceitou a cicuta, concebendo o episódio como a história de um cavalheiro que paga uma aposta perdida, pois de outra forma não poderia viver consigo mesmo. Mantendo seus contratos com a cidade e com as leis, Sócrates não explicita uma contestação de fato, mas, ao contrário, demonstra um senso de obediência para com as normas.

Segundo Arendt, o caso de Thoreau é mais pertinente ao debate, pois, diferentemente de Sócrates, ele contestou as leis em si mesmas. O norte-americano Henry Thoreau foi preso em 1846, por se recusar a pagar impostos ao governo dos Estados Unidos, sob o argumento de não apoiar um governo escravocrata e financiar a campanha de guerra contra o México. A partir desse episódio, Thoreau redige um ensaio chamado *On the duty of civil disobedience*, no qual procura justificar os motivos de sua recusa. No referido ensaio Thoreau sustenta que a

desobediência se fundamenta em imperativos morais individuais, isto é, na consciência de uma pessoa que a obriga a agir em descompasso com uma lei que considera injusta ou imoral. Nas suas palavras, “não é desejável cultivar o respeito à lei no mesmo nível do respeito aos direitos, a única obrigação que tenho direito de assumir é fazer a qualquer momento aquilo que julgo certo” (THOREAU, 1986, p.37).

Arendt acredita que pensar a desobediência civil na ordem da integridade individual, como faz Thoreau, retira a questão da esfera política, visto que a consciência individual não requer nada que extrapole o nível da moralidade e, ademais, nesta ordem se confere um tratamento puramente subjetivo ao tema. Inscrita no nível da moralidade, a compreensão da desobediência civil norteia-se pela ideia de “homem bom”, que se manifesta somente em situações de emergência, em detrimento do “bom cidadão”. Além disso, o problema da inserção da questão num domínio subjetivo maximiza o caráter apolítico à medida que impede a generalização e, necessariamente, priva o diálogo e o agir em conjunto. Nesse escopo, o diálogo torna-se inexistente justamente porque a questão passa a ser da ordem da consciência e não da percepção, conforme ressalta Arendt (1999, p.62). Como problema de consciência, a questão não se coloca como um aparecer para alguém numa certa perspectiva, que poderia ser compartilhada, mas como algo que, para conservar sua validade, só se inscreve num registro puramente subjetivo. Arendt considera que a consciência está sempre com o homem “mas aguarda que ele fique sozinho, e perde seu domínio quando tarde da noite novamente ele se reúna com os seus pares” (1999, p.63). Assim, para a autora, concordar que a desobediência civil possa ser pensada como um problema de consciência individual significa precisamente aquiescer a retirada da questão do âmbito político. Como ressalta Cohen e Arato, em seus estudos sobre o tema da desobediência civil, “a reivindicação de Arendt é de que, a despeito dos esforços para distinguir a desobediência civil da objeção de

consciência, a abordagem jurídica primária e liberal não pode fazer isso adequadamente”. (COHEN; ARATO, 1999, p.593, tradução minha).<sup>44</sup>

Outra posição combatida por Arendt é aquela que associa a desobediência civil à desobediência criminosa. Para a filósofa (1999, p.69) esta aproximação só pode decorrer de uma leitura desatenta ou preconceituosa, devido à clara distinção entre elas. A transgressão criminosa não quer provocar e iniciar novas relações entre as pessoas, pois a conduta é destruidora e clandestina, enquanto a desobediência civil, ao contrário, revela o agente ao mundo e, diferentemente do revolucionário, o contestador civil aceita a legitimidade global do sistema jurídico e do sistema político da sociedade a que pertence.

A desobediência civil não se sustentaria, para Arendt, nos princípios da moralidade pessoal ou nas doutrinas religiosas, embora tais esferas possam trazer preceitos que apoiem a exigência feita por meio do ato de desobediência. A desobediência civil também não pode ser compreendida unicamente como expressão do interesse próprio. Para Arendt, a desobediência civil é ato político, não só no sentido em que se dirige à maioria que detém o poder político, mas também por ser um ato guiado e justificado por princípios políticos, isto é, pelos princípios de justiça que regulam a Constituição e as instituições sociais em geral.

A abordagem arendtiana sobre a questão da desobediência civil expressa a recusa da filósofa em estabelecer uma correlação necessária entre lei e obediência. Como nota Lafer (1988, p.192), no curso do pensamento jurídico-filosófico do séc. XIX pouca importância foi atribuída ao *ius resistentiae*, uma vez que a justiça era entendida como legalidade, a legitimidade era um pressuposto inquestionável da legalidade e a lei era um mandamento que deveria ser obedecido. Na modernidade, ante aos horrores totalitários respaldados pela lei, a

---

<sup>44</sup>“Arendt’s claim is that, despite efforts to distinguish civil disobedience from conscientious objection, the liberal and primarily juridical approach cannot do this adequately”.



preocupação político-jurídica não mais se circunscreve ao estrito âmbito de validade da norma, estendendo-se a questões atinentes à eficácia e à legitimidade. Neste contexto, Arendt compreende a desobediência civil como forma de demonstração da falsidade existente na identificação entre legalidade e legitimidade. Se a lei produz situações de desigualdade e injustiça, a desobediência civil constituiria um dos meios do povo, no exercício do poder, reivindicar atenção às suas aspirações. A desobediência civil seria, portanto, uma das formas do cidadão influir nos centros decisórios e demonstrar que o poder político não se resume à esfera estatal.

Arendt lembra que o compromisso do cidadão com as leis advém primordialmente do fato dele ter supostamente sido o próprio legislador, ou ter dado consentimento a esse por meio de processos formais. Sendo assim, o cidadão, quando se sujeita à lei, não se sujeita a uma vontade alheia, mas a uma vontade a que ele próprio aquiesceu, e, portanto, é senhor e escravo de si mesmo. Arendt (1999, p.76) critica essa compreensão pela simples razão de que ela retorna ao indivíduo em seu foro íntimo de consciência. E, em última análise, é possível apontar esse como o ponto primordial dos argumentos em prol da obediência irrestrita à lei. Numa democracia, deve-se obedecer à lei, pois ela expressa o voto, todavia é exatamente este “sufrágio universal em eleições livres, como sendo uma base suficiente para a democracia e uma pretensão de liberdade pública, que está sob ataque” (ARENDR, 1999, p.76).

Para Arendt, a lei tem o papel de garantir uma estrutura de estabilidade para que ocorram mudanças realmente significativas. A lei seria a promessa de ordenação do futuro, de modo a torná-lo previsível e seguro dentro dos limites humanos. No entanto, as condições propiciadas pelo século XX ultrapassaram os limites comumente estabelecidos para mudanças, uma vez que essas deveriam ocorrer entre as gerações, de modo que o mundo

fosse relativamente estável em meio ao ciclo de vida e morte das gerações. Nas condições atuais, mesmo para uma mesma geração, o mundo parece se configurar e se desconfigurar por várias vezes durante a vida, o que, contudo, não elimina a necessidade de estabilidade. Então, a desobediência civil é justamente a expressão deste tempo no qual se convive com as leis, do mesmo modo em que se percebem as constantes necessidades de mudanças. A desobediência civil seria a própria demonstração de que “a lei pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de uma ação extralegal” (ARENDT, 1999, p.73). Talvez seja por isso que Arendt considere a impossibilidade de uma incorporação da desobediência civil ao sistema normativo, uma vez que o sistema, por sua natureza, não pode pressupor a sua negação, o que não impede, contudo, que atos de desobediência venham a existir.

Valendo-se da distinção entre contrato vertical e contrato horizontal, Arendt (1999, p.79) mostra que a desobediência civil não representa uma quebra ou rompimento com o contrato social pelo qual o indivíduo se comprometeu a obedecer às leis da sociedade. Pelo contrário, a desobediência civil emana do próprio espírito do contrato horizontal e da lei fundamental: a *Constituição*. Diferentemente do contrato vertical que, segundo Hobbes, consiste na submissão da maioria dos indivíduos a uma minoria, o contrato horizontal implica que cada indivíduo se comprometa a partilhar o poder com os outros, instituindo assim uma comunidade fundada no princípio da liberdade entre iguais. Numa sociedade fundada no contrato horizontal a lei é, portanto, o resultado de um debate entre iguais que conduz a um acordo. Ao contrário das outras compreensões do contrato, o horizontal é o único em que o consentimento não é apenas uma ficção sem correlato na realidade. Há a real possibilidade de consentir no assentimento tácito ao não dissentir. No plano horizontal ao qual é intrínseca a possibilidade de dissenso, uma vez não dissentindo, se consente. Há de existir, portanto, a

possibilidade real de dissenso, sob pena de o consentimento ser, não só fictício, como falso. Portanto, a desobediência civil é a expressão de um desacordo antes mesmo de ser desobediência, isto é, antes de ser uma questão de obediência ou de submissão, é uma questão de opinião.

A desobediência civil significa, na visão arendtiana, o encontro dos homens pelo discurso, numa intensificação do discurso e da ação, justamente numa sociedade marcada pelo desinteresse no espaço público. A desobediência civil, portanto, não seria indício de descaso com a esfera pública, mas, ao contrário, o estabelecimento do diálogo com o sistema político, com os governantes e com todos os concidadãos, na criação do próprio espaço público. Como salienta Celso Lafer, Arendt nos atenta para o fato de que, em última instância, “a questão da obediência à lei não se resolve pela força, como afirma a tradição, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando legal” (1988, p.25). O ato de desobediência apontaria para uma crise de legitimidade, provocada pela falta de sintonia entre o poder e as decisões do círculo oficial do estado, chamando atenção para a necessidade de conexão entre sistema político e esfera pública.

Jeffrey Isaac coloca o tema sobre o seguinte aspecto:

Na verdade, enquanto as instituições duradouras são essenciais para liberdade política, a tensão entre essas instituições e os espíritos rebeldes são igualmente duradouras. É por isso que a espontaneidade é central nos escritos políticos de Arendt e é por isso que, como nos grupos revolucionários, os movimentos estudantis e as campanhas de desobediência civil dos anos 60 eram tão excitantes para ela. (ISAAC, 1992, p.156, tradução minha).<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> “Indeed, while enduring institutions are essential to political freedom, the tension between these institutions and the rebellious spirits are equally enduring. This is why spontaneity is central to Arendt’s political writing and why, like the revolutionary councils, the student movements and civil disobedience campaigns of the 1960s were so exciting for her”.

A desobediência civil refletiria justamente a tensão entre o instituído e o “por instituir”; entre o que assegura o espaço público e a própria reivindicação e construção desse espaço; entre aquilo que solidifica e a fugacidade da ação. Noutros termos, a desobediência civil denuncia uma realidade na qual a lei aparece tentando abarcar e cristalizar o poder, quando, no entanto, o poder só existe na ação plural e quando esta se dissipa, dissipa-se também o poder. Logicamente, nesta relação lei-poder, a lei tem um papel importante para Arendt, qual seja: assegurar maior estabilidade ao poder, no entanto, a lei não abarca o poder, pois o poder é a ação. Noutros termos, ainda que se queira desconsiderar que o poder não se engessa em estruturas jurídicas formais e que não se pode fazer calar a pergunta pela legitimidade da lei, o poder em toda a sua plenitude se faz presente seja no apoio à lei através da obediência, ou no seu repúdio por meio da desobediência. Portanto, a desobediência civil constitui uma forma de o cidadão influir nos centros decisórios, numa expressão de que o poder não se resume ao institucional. A desobediência civil aponta para a necessidade de se pensar a lei no campo da relação, da liberdade, da pluralidade, permitindo o ingresso do outro, do diferente. E, à medida que se concebe a lei como manifestação da pluralidade, é possível compreender a desobediência como expressão de um empenho político coletivo.

Ao enaltecer a desobediência civil pensando-a na categoria da ação política, Arendt não realiza uma apologia acrítica à contestação e ao dissenso. Ao contrário, a autora é consciente dos perigos que são trazidos pela desobediência civil, contudo, estes perigos não são maiores do que os perigos inerentes ao direito à livre associação. Com efeito, é enquanto uma organização associativa que a desobediência civil assume suas características mais ligadas à cidadania. A pensadora adverte com isso a tendência contemporânea de se incorporar às associações inclinações ideológicas que são inteiramente diferentes dos

propósitos destas associações. Nesta esteira, Arendt critica os movimentos estudantis, segundo ela, o exemplo mais emblemático de desobediência civil naquele momento, pela sua inclinação às ideologias que apenas cindiam e arrefeciam as próprias associações voluntárias e capacidade destas em, de fato, atingirem suas metas de obterem mudanças sociais.

Ao final das reflexões arendtianas sobre a questão da desobediência civil fica a impressão de que em seus escritos há uma severa crítica à democracia representativa, assinalando sua insuficiência em fornecer aos cidadãos espaços de atuação política efetiva. Segundo Cohen e Arato, tal crítica determinaria inclusive uma ambiguidade de toda defesa da desobediência civil no pensamento arendtiano, na medida em que ela chegaria inclusive a conceber os atos de desobediência como um possível substituto para os mecanismos representativos. Nas palavras dos autores:

Por um lado, ela parece fornecer argumentos convincentes para a normalidade da desobediência civil no que diz respeito a defender a participação política dos cidadãos privados na sociedade civil e a expansão de sua influência sob a sociedade econômica e política; por outro lado na base de sua estrutura teórica geral, ela parece ver a tradição da associação voluntária com um substituto potencial, ao invés da pressuposição social, para as instituições políticas representativas dos partidos políticos e parlamentos. (COHEN; ARATO, 1999, p.597, tradução minha).<sup>46</sup>

Acreditamos que a defesa da anarquia não é a posição arendtiana, que não pretende o desaparecimento do poder e da autoridade, mas a recuperação de seu vínculo originário com a pluralidade humana, a esfera pública, a liberdade, a ação e o discurso. Para Arendt, a desobediência civil seria a expressão de um empenho político coletivo na resistência à opressão, não se constituindo como rejeição da obrigação política, mas na sua reafirmação. A desobediência civil é considerada por Arendt uma expressão legítima do poder, pois a

---

<sup>46</sup> “On the one hand, she seems to provide convincing arguments for the normalcy of civil disobedience when it comes to defending the political participation of private citizens in civil society and expanding their influence on economic and political society; on the other hand, on the basis of her overall theoretical framework, she seems to see the tradition of voluntary association as a potential substitute for, rather than the societal presupposition of, the representative political institutions of political parties and parliaments”.

contestação e a discordância não nascem da individualidade privada, da intenção criminosa de violar a lei ou da vontade de destruir por violência a comunidade, mas de compromissos que visam à fundação ou à renovação da comunidade em novas bases, tendo em vista o seu fortalecimento. A desobediência civil entendida como expressão do poder é, então, uma contestação civil que desafia o poder constituído em nome da fundação ou re-fundação constituinte da esfera política e nunca em nome da violência muda e destrutiva.

Por esta via, refletindo a respeito da profunda despolitização presente na atual democracia representativa, Arendt diagnostica a burocratização partidária e a crescente perda de poder das instituições como causas do obscurecimento dos autênticos espaços de poder e liberdade, isto é, dos espaços de expressão, discussão e decisão de uma pluralidade de seres singulares. Todavia, especialmente nas formulações contidas nos escritos *Sobre a revolução* e *Desobediência civil*, a reflexão da autora não está voltada apenas para o exame das impossibilidades da política no mundo moderno, mas também para a localização das possibilidades do poder e da liberdade. Arendt chegou a identificar em nosso tempo algumas formas de dissenso participativo e deliberativo, ou seja, espaços de resistência, expressão, discussão e ação coletiva, como nas contestações civis, nos movimentos de minorias organizadas, enfim, em formas coletivas de atuação política no quais o agonismo e a liberdade poderiam ser revitalizados, ao menos por colocarem em tensão a representação política e a participação política, testando a legitimidade e a autoridade da ordem jurídico-institucional. Tendo em vista evidenciar essas possibilidades de efetiva participação dos cidadãos na esfera pública, Arendt enalteceu o sistema de conselhos que se formou, por exemplo, na França, na Rússia, na Alemanha e na Hungria. Ainda que as revoluções não tenham conseguido garantir esse espaço por um longo prazo, os conselhos foram formados espontaneamente e sem filiação partidária, visando a organização da ação e o estabelecimento

de uma esfera de discussão na qual se concretizou o pertencimento ativo da pluralidade dos cidadãos ao mundo público.

Para Arendt, seja no sistema partidário liberal, no qual mesmo a função meramente representativa é perdida em favor dos interesses individuais ou econômicos, seja no sistema partidário socialista, essencialmente burocrático e baseado em um só partido, há a exclusão em princípio da efetiva participação. Neste contexto, além dos atos de desobediência civil, sistema de conselhos teria um papel fundamental, na visão arendtiana, “por permitir visualizar no cenário contemporâneo a realização de um dos seus ideais mais caros: o aumento da participação dos cidadãos comuns na arena pública de sociedades complexas” (BIGNOTTO, 2011, p.56). Neste sentido, André Duarte (2000, p.314) ressalta que o sistema de conselhos, enquanto modelo que se alicerça na participação do povo, e não das massas, pode conter o remédio contra a massificação e a atomização dos indivíduos, superando o desenraizamento e a superfluidade das massas<sup>47</sup>. Para Arendt, a reivindicação de uma democracia participativa no seio de uma sociedade de massas, constituiu o denominador

---

<sup>47</sup> Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt demonstrou que as massas mobilizadas e organizadas pelo regime eram constituídas daquela maioria de homens aparentemente neutros, apáticos politicamente e indiferentes aos assuntos públicos que, na democracia formal, “nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (2004, p. 361). Promovendo uma extrema equalização social e uma uniformidade nos atos, nas palavras e no pensamento, a moderna democracia de massa e mercado faz de cada homem apenas um membro da espécie que, como tal, se concentra exclusivamente no processo orgânico inflexível da vida e em sua manutenção, sendo por isso indiferente ao mundo compartilhado por seres singulares que agem e falam. Essa socialização integral submete os homens a determinações completamente autônomas com relação as suas capacidades de expressão, discussão, decisão e compartilhamento, promovendo o recrudescimento da violência, da descartabilidade, do desenraizamento e da massificação. Os movimentos totalitários mostraram que no regime democrático moderno a grande maioria dos homens não participava efetivamente dos assuntos públicos, pois era em geral neutra e politicamente apática, permitindo, desse modo, que a organização política democrática funcionasse de acordo com aquilo que se estabelece apenas por uma minoria de “representantes”. Portanto, os instrumentos totalitários de aterrorização e doutrinação ideológica teve como condição a existência de massas desenraizadas e supérfluas, ou seja, de uma população completamente homogênea e indiferente à esfera dos assuntos públicos. Existiria, portanto, um vínculo essencial entre a supressão da política nos regimes totalitários e a insignificância da política nas democracias realmente existentes, com suas bases liberais e seu sistema representativo de partidos burocratizados. Como afirma a autora: “Os Estados totalitários procuraram constantemente, embora nunca com pleno sucesso, demonstrar a superfluidade do homem. (...) A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada” (2004, p.508).

comum mais significativo das revoluções e “deriva do que há de melhor na tradição revolucionária: o sistema de conselhos” (ARENDR, 1985, p.108). Ainda que não seja visto como uma forma acabada de governo, mas sim como a configuração de um espaço de liberdade, ação e participação efetiva do povo, a autora exaltou o sistema dos conselhos como uma forma de revitalização da política em face da despolitização característica do sistema de representação política moderna, já tão desgastado pela emergência da sociedade de massas.

Se tanto nos regimes totalitários quanto nas democracias liberais, o poder político, confundido com a violência, apropriou-se das *massas*, esse aglomerado uniforme e manipulável, instrumentalizando-a e administrando-a, nos Conselhos, o povo, compreendido como o verdadeiro agente político, é solicitado a participar constantemente dos afazeres cívicos. Diferentemente do sistema partidário que, quando não totalmente maculado por interesses puramente individuais, reduz a participação política à representação de uma ideologia cujos adeptos nunca são todos os representados, mas apenas uma parte ou facção destes, o sistema de conselhos expressaria a possibilidade de se manter a liberdade política nas próprias vias institucionais. Deste modo, “evidencia-se que o modelo de corpo político arendtiano possui a sua efetivação no âmbito das experiências dos conselhos, isto é, os conselhos se efetivam como instituições que possuem em seu interior aspectos que permitem a realização da ação” (OLIVEIRA, 2007, p.230).

Para Arendt, a experiência dos clubes revolucionários na França, das comunas de 1870, dos soviets na revolução russa e do levante húngaro de 1956, mostra que pode haver, na modernidade, uma forma de organização que escapa a uma política regida pela massificação social e garante aos cidadãos a participação efetiva no espaço público, a ponto deste só se configurar a partir dos discursos e ações conjuntas empreendidas por cidadãos livres e ativos. O sistema de conselhos constituído em decorrência de muitas das revoluções



modernas, teriam mantido vivo o espírito revolucionário, sem, contudo, cair nos excessos do terror, reforçando a via constitucional, cultivando o espírito cívico e permitindo aos cidadãos o acesso às instâncias decisórias. Nas palavras de José Luiz de Oliveira:

No interior dos conselhos, a liberdade se manifestava em atos e palavras. Dessa forma, um corpo político que comportasse em sua estrutura organizacional o sistema de conselhos, possibilitaria que o espírito novo da revolução não se extinguisse. O corpo político, firmado através de bases por meio de organismos de participação popular de ação política direta, seria a instituição apropriada para manter viva a chama da revolução, que em um momento, devido a uma série de ações imprevisíveis, começou a mudar o rumo da História. (2007, p.235).

O sistema de conselhos, ao favorecer a participação cívica, quebra a assimetria entre governantes e governados, garantindo de maneira efetiva o espaço da liberdade e evitando a corrupção, entendida não no sentido moral, mas como o desinteresse pelos afazeres políticos em prol de interesses individuais. Noutros termos, o sistema de conselhos, à medida que convoca o cidadão à participação, protege a comunidade política da falta de interesse pela coisa pública, impedindo a disseminação da corrupção e da apatia política. A partir da identificação entre governantes e governados, presente no sistema de conselhos e portadora de forte teor democrático, a corrupção é um problema que concerne a todos os cidadãos, não havendo sentido atribuí-lo apenas aos dirigentes. Os membros dos conselhos “não se contentavam em travar debates e manterem-se ‘esclarecidos’ a respeito das medidas tomadas por partidos e assembleias”, como ressalta Arendt, “eles, conscientes e explicitamente, almejavam a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país, e, enquanto existiram, não há dúvida de que ‘todo indivíduo encontrou neles sua própria esfera de ação e pôde constatar, como que com seus próprios olhos, sua contribuição pessoal aos acontecimentos do dia’ (2011a, p.210).

O fascínio com o sistema de conselhos não significa a absoluta negação de Arendt ao modelo de representação política, mas apenas a indicação de sua insuficiência para propiciar o exercício do poder em todas as suas dimensões e a sua reivindicação, em face desta incapacidade, de um sistema que ao menos redefina as bases sobre as quais o poder é exercido, de modo a favorecer a participação efetiva do cidadão. Arendt, entendendo que a opinião não pode ser representada e reduzida a questões procedimentais, tal como se verifica no sistema essencialmente representativo, identifica nos Conselhos um espaço de expressão, na modernidade, do potencial político inerente a todos os homens e que se materializa na discussão das opiniões. Os Conselhos, como espaços de discussão, expressão e decisão, harmoniza-se com a concepção arendtiana de uma Constituição aberta e inacabada, opondo-se ao modelo representativo dos partidos políticos e à ideia de uma política administrativa e resolutiva. Se a Constituição, para Arendt, deve acolher em seu corpo o paradoxo da revolução, qual seja, a inovação e a conservação, a forma de Conselhos expressaria muito bem esta ideia, ao não conduzir a política à apatia propiciada pela representação, possibilitando a todos os membros do corpo político a avaliação dos caminhos tomados, a sua continuação ou, se necessário, um novo começo, outra fundação.

## 5. CONCLUSÃO

Nesta dissertação procuramos compreender a diferenciação e a tensão relacional entre poder e autoridade no pensamento de Hannah Arendt. O propósito da autora, ao traçar tal distinção essencial, jamais foi o “de encontrar soluções categóricas”, pois sua motivação era apenas a “esperança de esclarecer as questões e adquirir alguma desenvoltura no confronto com questões específicas” (ARENDR, 2007, p. 42). Afinal, Arendt sempre empreendeu o esforço compreensivo como “um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos, (...) uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (ARENDR, 2008, p.330).

Nas investigações sobre a obra arendtiana podemos sentir todo esse caráter complexo e infundável da compreensão. Procuramos mostrar, no primeiro momento deste estudo, a ênfase dada por Arendt à ação como elemento constitutivo do espaço político. No segundo e terceiro passos de nosso percurso, buscamos demonstrar que tal espaço não sobrevive sem o recurso à autoridade, que se expressa, no contexto da modernidade, na esfera constitucional. Essa dimensão não só deve comportar e direcionar as leis de um Estado, as quais garantem a estabilidade do corpo político, mas ao mesmo tempo deve permitir o ingresso do novo no mundo. O Estado constitucional não garante por si só a liberdade, compreendida como a efetiva participação política, mas é a condição necessária para a existência de uma esfera pública, à medida que preserva as fronteiras legais ligando-as ao ato fundador. “As leis que protegem e tornam possível sua existência política [a de um povo], têm enorme importância para a estabilidade os negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e

protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos”, afirma Arendt (2009a, p. 204).

Apesar das possibilidades de deturpação do aparato legal, com diversos usos e conteúdos que lhe foram atribuídos, procuramos demonstrar que Arendt não desconsidera a importância do elemento jurídico na ordem política, nem alimenta por ele uma grande desconfiança, tal como encontramos no pensamento de esquerda desde Marx. É neste sentido que Frateschi considera que, para Arendt, “o direito é condição necessária da liberdade, não sendo congenitamente violento e opressivo” (2010, p.169). Assim, Arendt assume, ao longo de sua obra, determinadas posições anti-marxistas, visto que recusa “que o direito seja mera ideologia ou superestrutura que visa manter a dominação”, sendo identificado muito mais como uma condição da liberdade (FRATESCHI, 2010, p.169-170). Mas a autora se posiciona também como anti-liberal, uma vez que “pensa a liberdade não como confinamento no privado, mas como exercício da comunicação”, expressando, portanto, um anti-marxismo anti-liberal, ao reunir o “elemento jurídico e institucional com a liberdade positiva” (FRATESCHI, 2010, p.169-170).

Por esta via, a distinção arendtiana entre poder e autoridade exige o reconhecimento de que, no trato com as questões políticas, a delimitação entre fenômenos e experiências diferentes não pode se tornar uma barreira definitiva entre entidades estanques, pois as diferenciações arendtianas estabelecem entre os termos analisados uma permanente tensão relacional. Poder e autoridade apenas aparentemente indicam pontos antagônicos ou entidades contrapostas no interior da obra arendtiana, representando muito mais conceitos que precisam conviver um com o outro para a própria existência e renovação do corpo político, ainda que tal coexistência possa expressar tensões. Assim, o presente estudo procurou evidenciar que a distinção arendtiana entre poder e autoridade deve ser compreendida como uma *fronteira* que,

como tal, demarca e unifica, traça uma oposição ao mesmo tempo em que relaciona o que aí se separa. Na diferenciação entre poder e autoridade, ambos compartilham do limite que os divide, vinculando-os por um traçado nunca fixo, rígido e definitivo, ou seja, desconectado das experiências às quais ele deve se manter vinculado. Portanto, a distinção entre poder e autoridade não seria excludente, mas, ao contrário, indica em seu âmago uma interdependência na qual os conflitos existentes entre eles seriam necessários para a própria existência de um corpo político que se pretende constitucional e democrático.

Analisando a reflexão arendtiana podemos perceber que a Constituição, compreendida para além do viés estritamente jurídico, guarda uma estreita relação com a cidadania participativa e, deste modo, deve abrigar a possibilidade de sua constante alteração. Como diz Arendt:

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantir a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (2004, p. 517).

No entanto, embora Arendt tenha considerado que o mundo comum não se restrinja às suas figuras institucionalizadas e à esfera pública oficialmente constituída por meio do Direito, e em que pese as instituições e as leis terem se reduzido, na modernidade, a simples expressão burocrática sem constituir espaços de expressão e decisão conjunta, é possível perceber na obra arendtiana a confiança no resgate da capacidade humana de agir e conservar os espaços de discussão e participação coletiva. Apesar do sombrio diagnóstico que Arendt

faz do mundo moderno, no qual a esfera pública se encontra obscurecida pela emergência de uma sociedade de massa e mercado que enfraquece a participação política por meio de um sistema representativo de partidos burocratizados, podemos encontrar em sua reflexão a percepção de possibilidades de manifestação do poder e de uma manutenção não enrijecedora da ordem jurídico-política. Essa percepção nasce do contexto das modernas revoluções, no qual já se encontra deteriorado todo e qualquer fundamento que norteia um corpo político, reivindicando a uma pluralidade de agentes singulares a instituição de outras bases para a fundação de um novo corpo político. E a autora percebe essa capacidade de iniciar novos processos espontâneos e imprevisíveis também nos atos de desobediência civil e no caráter associativo dos sistemas de conselhos, nos quais, contudo, existe o reconhecimento da autoridade estabelecida e da legitimidade geral das leis, buscando apenas a ampliação dos espaços de consenso e dissenso deliberativo. Como afirma Jerome Kohn na Introdução da obra *A promessa da política*:

Numa época em que as instituições de governo e as estruturas jurídicas envelheceram e se desgastaram, recordar as raras ocasiões em que os seres humanos plurais puseram em prática e completaram as ações políticas, e narrar essas ocasiões em histórias, talvez não faça rejuvenescer as instituições e restaurar a autoridade das leis. Mas as histórias de Arendt são capazes de instilar amor pelo mundo (*amor mundi*) suficiente para nos persuadir de que vale a pena aproveitar a oportunidade de afugentar a ruína do nosso mundo (2009b, p.37).

Deste modo, examinando a reflexão arendtiana a respeito da relação entre as formas *instituídas* da autoridade e as forças *instituintes* do poder, entendemos que a tentativa de compreensão dessa tensão relacional ou desse vínculo diferencial fornece indicativos que nos permitem pensar novas formas de revitalizar e renovar os princípios republicanos e democráticos fundamentais, a partir dos quais o poder não se reduza ao mero exercício do voto e a autoridade não inviabilize a possibilidade da ação. Para dizer com Lefort:

A originalidade política da democracia, que me parece desconhecida, designa-se com efeito neste duplo fenômeno: um poder destinado doravante a permanecer em busca de seu fundamento, porque a lei e o saber não são mais incorporados na pessoa daquele ou daqueles que o exercem, e uma sociedade acolhendo o conflito de opiniões e o debate dos direitos, porque se dissolveram os marcos de referência da certeza que permitiam aos homens situarem-se de uma maneira determinada, uns em relação aos outros (1991, p. 52).

Através das experiências políticas do poder e da autoridade, reveladas nas incursões arendtianas pela Antiguidade greco-romana e pelas modernas revoluções, podemos perceber a insuficiência das democracias realmente existentes, tornando-nos capazes de criticar o presente e nos abirmos para as possibilidades futuras da política por essa nova luz projetada sobre o passado. Como escreve Arendt a Heidegger, em 20 de março de 1971, “o pensamento também não pode prescindir da experiência; ele precisa do jardim e das rosas, mas percebe algo diverso neles. Que estranho que precisemos ver para perceber o que não podemos ver!” (2001, p.151). Neste sentido, a recuperação da noção grega do poder como ação política, a ideia de autoridade, de matriz romana, que preserva e assegura o espaço da ação, e a experiência revolucionária norte-americana, que conjugou na época moderna poder e autoridade, são experiências fundamentais para se pensar que tais noções são não só necessárias para a formação e conservação de um corpo político, como também, em uma comunidade democraticamente organizada, o corpo político só se mantém na tensão entre elas.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias:

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009b.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 4.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ARENDT, Hannah. *Da violência*. Trad. Maria Claudia Drummond. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

ARENDT, Hannah; MCCARTHY, Mary. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ARENDT, Hannah. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002b.



ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

ARENDDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n° 2, ago/dez 2010b, p. 123-163.

ARENDDT, Hannah. Totalitarismo. Trad. Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 2, n° 2, ago/dez 2011b, p. 229-237.

ARENDDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. *Cadernos de ética e filosofia política*, n.7, p. 175-201, 2005.

### **Outras fontes primárias:**

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

### **Fontes secundárias:**

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Trad. Salem Levy e Marcelo Jacques. São Paulo: Record, 2007.

ADVERSE, Helton Machado. Uma república para os modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo. *Revista de Filosofia da Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 1, p. 39-56, jan/abr 2012.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v.27(2), p.7-20, 2004a.

AGUIAR, Odílio Alves. A Resistência em Hannah Arendt: da Política à Ética, da Ética à Política. In: DUARTE, André ; LOPREATO, Christina ; MAGALHÃES, Marion Brepohl (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004b.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

AGUIAR, Odílio Alves. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed.Loyola, 2009.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova - Revista de cultura e política*, São Paulo, v. 1, p. 147-167, 2006.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. O direito de resistência na França renascentista. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 113, p.99-114, Jun/2006.

BIGNOTTO, Newton. Humanismo cívico hoje. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O que nos faz pensar. cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, nº 29, p. 41-58, 2011.

BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age*. Trad. R. Wallace. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BRUNKHORST, Hauke. Equality and elitism in Arendt. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CANOVAN, Margaret. Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm. In: HINCHMAN, Lewis; HINCHMAN, Sandra. *Hannah Arendt: critical essays*. New York: SUNY Press, 1994.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHÂTELET, François (Org.). *História das idéias políticas*. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHÂTELET, François. *Logos e práxis*. Trad. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

CHÂTELET, François. *Platão*. Trad. Souza Dias. Porto: Rés, 1995.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade: considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CORREIA, Adriano. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. *Revista de filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. Trad: Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HUMES, 1975.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. Civil disobedience and civil society. In: COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Massachusetts: MIT Press, 1999.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo*. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

DEKENS, Olivier. *Compreender Kant*. Trad. Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

DINUCCI, Aldo. Sócrates versus Górgias: As noções de *téchne* e *dýnamis* aplicadas à retórica. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 4, 2008.

DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

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

DUARTE, André. 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.

DUARTE, André (org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a política excêntrica. *Multitextos - Revista do decanato do centro de teologia e ciências humanas da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, v.06, n.1, p.107-124, 2008.

EISENBERG, José. Comunidade ou república? – Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FRATESCHI, Yara Adario; MORRESI, S.; WERLE, D.; JOHNSTON, D.; MATTOS, F.; HUNZIKER, P.; MELO, R. S.. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. *Dois Pontos*, v. 7, p. 163-188, 2010.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milão: Bruno Mondadori, 2006.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techné: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

GUTHRIE, William. *Os sofistas*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio (Orgs.). *Habermas*. Trad. Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1980.

HADOT, Pierre. *O véu de Isis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.

HONIG, Bonnie. The politics of agonism. *Political Theory*, vol. 21, nº 3, p. 528-533, 1993.

HONIG, Bonnie. Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic. *American political science review*, vol. 85, n° 1, p. 97-113, 1991.

ISAAC, Jeffrey. *Arendt, Camus, and modern rebellion*. New Haven: Yale University Press, 1992.

KAMPOWSKI, Stephan. *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2008.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KERFERD, George Briscoe. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KOHN, Jerome. Freedom: the priority of the political. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KOHN, Jerome. Introdução a *A promessa da política*. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Presença, 1988.

KOYRÉ, Alexandre. *Considerações sobre Descartes*. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. "Prefácio" a *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra no 25º aniversário de sua morte. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003a.

LAFER, Celso. Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

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

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEFEBVRE, Henri. *O marxismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1991.

MAGALHÃES, Thereza Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

MAGALHÃES, Thereza Calvet de. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. *Revista Ensaio*, São Paulo, nº 14, p. 131-168, 1985.

MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the Secular. *New German Critique*, vol. 35, nº 3, p. 71-96, 2008.

NAY, Olivier. *História das idéias políticas*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, José Luiz. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, José Luiz. O sentido da revolução em Hannah Arendt. In: NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Miroslavic (Orgs.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

PERISSINOTO, Renato. Hannah Arendt, poder e a crítica da ‘tradição’. *Lua Nova - Revista de cultura e política*, São Paulo, v. 1, p. 115-138, 2004.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. Desobediência Civil como direito fundamental no Estado Democrático brasileiro. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, Belo Horizonte, v.4, n.7 e 8, p.143-149, 1º e 2º sem./2001.

RIBEIRO, Fernando José Armando. *Conflitos no Estado constitucional democrático*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

RICOEUR, Paul. Pouvoir et violence. In: *Hannah Arendt: ontologie et politique*. Paris: Édition Tierce, 1989.

SHAW, Carl. *Power and authority in constitutional theory: hidden dialogue between Hannah Arendt and Carl Schmitt*. Trabalho apresentado no encontro anual da American Political

Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, VPA, Aug 31, 2006 . Acesso no sítio: [http://www.allacademic.com/meta/p150670\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p150670_index.html) , em 24/05/2009.

SKINNER, Quentin. Mening and understanding in the history of ideas. In: SKINNER, Quentin. *Visions of politics*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SOUKI, Nádia. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

SOUKI, Nadia. Multidão e massa: reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TAVARES, Geovani de Oliveira. *Desobediência civil e direito político de resistência*. Campinas: Edicamp, 2003.

THOREAU, Henry David. *Desobedecendo: desobediência civil e outros escritos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges B. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 3. ed. São Paulo: DIFEL, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Trad. Cristina Murachco. 2ªed. São Paulo: Edusp, 2002a.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002b.

VEGETTI, Mário. O homem e os deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O homem grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VOLK, Christian. From *nomos* to *lex*: Hannah Arendt on law, politics and order. *Leiden journal of international law*, v.23, p.759-779, 2010.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

WALZER, Michel. *Das obrigações políticas: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania*. Trad. Helene Maria Camacho Martins Pereira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. Trad. Hermann Herbert Watzlawskied. São Paulo: Paulus, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.