

VINÍCIUS BATELLI DE SOUZA BALESTRA

**HANNAH ARENDT, LEITORA DE MONTESQUIEU:
ENSAIO SOBRE O TOTALITARISMO E AS REVOLUÇÕES**

Faculdade de Direito da UFMG

Belo Horizonte – 2016

VINÍCIUS BATELLI DE SOUZA BALESTRA

**HANNAH ARENDT, LEITORA DE MONTESQUIEU:
ENSAIO SOBRE O TOTALITARISMO E AS REVOLUÇÕES**

Dissertação de Mestrado apresentada, no âmbito do Projeto de pesquisa Macrofilosofia, Direito e Estado e da Linha de pesquisa Estado, Razão e História, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre, sob a orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta.

[Fonte financiadora: Fundação CAPES].

Faculdade de Direito da UFMG

Belo Horizonte – 2016

Balestra, Vinícius Batelli de Souza

B184h Hannah Arendt, leitora de Montesquieu: ensaio sobre o
totalitarismo e as revoluções / Vinícius Batelli de Souza
Balestra. - 2016.

Orientador: José Luiz Borges Horta
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 2. Montesquieu, Charles
de Secondat, Baron de, 1689-1755 - Crítica e interpretação
3. Direito – Filosofia – Teses 4. Totalitarismo 5. Revoluções
I. Título

CDU(1976) 340.12

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Juliana Moreira Pinto CRB 6/1178

A presente dissertação foi apresentada e defendida nesta data perante Banca Examinadora, tendo sido considerada .

Belo Horizonte, de de 2016.

Para minha mãe, uma mulher valente e amorosa.

AGRADECIMENTOS

Com esperanças de não me esquecer de ninguém, e já me desculpando por eventuais falhas, quero fazer os devidos agradecimentos a todos aqueles que contribuíram para que eu pudesse chegar ao fim da dissertação.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, por ter me desafiado a ingressar na carreira acadêmica. A minha admiração pela sua tenacidade e inteligência só se comparam ao meu orgulho por tê-lo como orientador e amigo. Vê-lo em sala de aula foi uma grande inspiração para mim. Tenho esperanças de que o presente trabalho possa estar à altura da honra que é tê-lo como professor.

Agradeço ao Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira. A sua vasta erudição e sabedoria injetaram renovado ânimo na minha dedicação à carreira acadêmica. Sou grato pelas lições em sala de aula, e pela constante preocupação comigo.

Agradeço a todos os professores, funcionários e alunos da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, que me receberam de braços abertos a sua *Vetusta Casa*. Agradeço à professora Dra. Karine Salgado, ao professor Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado e ao prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, com quem tive valiosas lições no curso do mestrado. Agradeço ao professor José Luiz Quadros de Magalhães, meu supervisor de estágio docente, pela inigualável oportunidade de trabalharmos juntos. Aos alunos da graduação de Ciências do Estado e do Direito, pela renovada oportunidade de borrar as linhas entre educação e amizade.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, a CAPES, pelo essencial financiamento de minha pesquisa.

Também sou grato aos amigos e companheiros de Belo Horizonte, que têm tornado essa jornada leve e agradável. Ao querido Diego, que também se tornou meu irmão; ao Stanley, pelo açúcar e pelo afeto; ao João, pelo privilégio de conhecê-lo; ao Tarcísio, pela intensidade do companheirismo. Também agradeço aos queridíssimos César, Paulo Roberto, Carola (pelo livro, inclusive!), Ana Guerra e Philippe. Agradeço ao

Lucas e ao Raul, pela solicitude, paciência e amizade e à Ingrid, pela afeição e ternura. Meu muito obrigado ao Raoni, José de Magalhães, André, Renan, Layon e Protásio pela oportunidade de diálogo.

Agradeço aos irmãos e irmãs que me adotaram. Aos mais antigos, João Paulo e Matheus, na presença de quem ainda sinto que sou um adolescente. Ao querido Rico, pela honra de ter sua confiança e amizade. Aos queridos e queridas Isabela, Vitor, Livia e Lucas, pelos anos de aventura em Ribeirão Preto. À Natália e ao Hugo, por me ensinarem a liberdade. À Carol, pela cumplicidade. Ao doce Luciano, onde quer que esteja. À Cynthia, pela carinhosa adoção afetiva.

Agradeço à minha família, por todo o afeto que me dedicaram até aqui. Ao meu pai, que em meio às próprias batalhas, nunca se esqueceu de mim. À minha carinhosa e adorada avó, Eufrásia, meu tesouro, com quem tenho tanto em comum. Ao meu avô Itamar, pelo entusiasmo que sempre teve por mim e pela minha carreira. Ao meu doce avô Irineu, pelo seu generoso cuidado. À minha avó Maria, por tudo que fez e ainda faz. Agradeço aos meus tios, Núbia, Humberto, Sebastião e Vanda. À minha tia Silvia, que tenho certeza que ainda cuida de mim. À Ludmila, minha prima-irmã, pela vivacidade de seu amor.

Por fim, um agradecimento muito especial se dirige à minha querida e amada mãe, Sheila, em quem encontro inspiração para enfrentar minhas próprias batalhas. Mais do que isso, encontro a amiga de sempre, com a ternura e firmeza. A ela, não só meus agradecimentos, mas todo o meu amor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
PARTE I: O FARDADO DO TOTALITARISMO	10
1. Montesquieu: das leis às formas de governo	11
1.1 A respeito da definição de lei em Montesquieu: cisão com a concepção jusnaturalista	12
1.2 Formas de Governo: entre natureza e princípio	16
2. O Totalitarismo como Forma de Governo	32
2.1 Ideologia e Terror: desdobramento do estudo sobre os elementos totalitários do marxismo	34
2.2 Compreender o totalitarismo	37
2.3 A natureza e o princípio das formas totalitárias de governo: a primeira leitura arendtiana de Montesquieu	46
2.3.1 O Terror e a estrutura do Totalitarismo	48
2.3.2 A Ideologia contra o senso comum	55
3. Arendt conta uma estória: a Modernidade e a solidão	61
PARTE II: O TESOURO DAS REVOLUÇÕES	82
4. Hannah Arendt e as tradições: Em busca das pérolas da experiência humana	83
4.1 A Tradição do Pensamento Político	84

4.2 As Experiências Esquecidas pela Tradição	90
4.3 Excerto: Como Recuperar o Passado? Hannah Arendt, Walter Benjamin e a Narração	100
5. Revoluções: uma herança sem testamento	111
5.1 <i>Constitutio Libertatis</i> : a liberdade como auto-governo.....	119
5.2 <i>Novus Ordo Saeculorum</i> : a autoridade e a questão do absoluto	125
Considerações Finais	130
Referências Bibliográficas	139
Resumo e abstract	148

A mind not to be changed by place or time.

*The mind is its own place, and in itself
Can make a heav'n of hell, a hell of heav'n*

*(...) Here at least
we shall be free; the Almighty hath not built.*

*Here for his envy, will not drive us hence:
Here we may reign secure, and in my choice
to reign is worth ambition though in Hell:
Better to reign in Hell, than serve in Heaven*

John Milton, Paradise Lost

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt escreveu uma curta biografia de Walter Benjamin, de quem foi amiga, publicada no livro *Men in Dark Times*¹. Logo no começo do texto, para apresentar o autor, Arendt alerta para a dificuldade de categorizar a obra de Benjamin. Segundo ela, se pensarmos nas categorias tradicionais das ciências sociais e humanas, podemos pronunciar uma série de enunciados aparentemente negativos sobre o autor: Benjamin detinha grande erudição, mas não era considerado um erudito. Seus trabalhos se debruçavam sobre a interpretação de diversos textos, mas não era um filólogo. É perceptível seu interesse pela teologia e pela interpretação teológica de textos, mas não é possível apontá-lo como um estudioso da Bíblia, tampouco classificá-lo como um teólogo. Produziu diversas traduções, mas não era um tradutor profissional. Apesar de sua obra sobre o drama barroco alemão, não era historiador, nem teórico literário. Pensava, segundo ela, filosófica e poeticamente, mas não era poeta nem filósofo.²

Não corremos o risco de ingressar em nenhum exagero unicamente para produzir paralelismos se usarmos raciocínio semelhante para definir a obra e a importância de Hannah Arendt para nosso tempo. Produziu uma biografia de Rahel Varnhagen³, mas nunca foi reconhecida como biógrafa ou mesmo como prosadora. Possivelmente seu livro mais conhecido, *The Origins of Totalitarianism*, conta a história dos elementos que se cristalizaram em regimes políticos de violência e crueldade sem precedentes; o livro, entrecortado por passagens históricas, reflexões filosóficas e temas de teoria política, possivelmente não é reconhecido nas categorias da História, tampouco da Filosofia ou da Teoria Política. Seu relato sobre o julgamento de *Eichmann* certamente não a qualificou

¹ Juntamente com outros textos de caráter biográficos de figuras por quem Arendt tinha admiração, como é o caso da *laudatio* produzida em homenagem a Karl Jaspers, os elogios ao papa João XXIII (segundo ela, o primeiro Papa cristão) ou o texto sobre Rosa de Luxemburgo, a quem Arendt admirava e com quem gostava, inclusive de ser comparada. Cf. ARENDT, Hannah. *Men in Dark Times*. Nova Iorque: Harvest Book, 1968.

² ARENDT, Hannah. Walter Benjamin. In: ARENDT, Hannah. *Men in Dark Times*. Nova Iorque: Harvest Book, 1968. p. 157.

³ ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.

como jornalista. Pupila ilustre de Jaspers e Heidegger, a própria Hannah Arendt dizia não se reconhecer como filósofa. A presença da Antiguidade Clássica em seus textos é mais do que notória – a ponto de muitos de seus comentadores se debruçarem sobre seu helenismo⁴ – mas classificá-la como uma helenista ou classicista em termos estritos certamente seria ir longe demais. Categorizar o pensamento de Hannah Arendt seria diminuir sua importância; é tarefa difícil compará-la, e não é de nenhum exagero replicar o que ela mesmo expressou sobre Benjamin: Hannah Arendt é uma pensadora *sui generis*.

Vejamos, por exemplo, como ela mesma se definiu, numa entrevista a Günter Gaus em 1964 – a essa altura, Arendt já havia publicado seus livros mais conhecidos, como *The Origins of Totalitarianism*, *The Human Condition* e *On Revolution*, e a *Controvérsia Eichmann* já havia acontecido.

Eu não pertencço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que alguém pode assim se referir, é a de teórica política. Eu não me sinto uma filósofa, tampouco acredito ter sido aceita no círculo de filósofos, como você gentilmente supôs.⁵

E diante da insistência de Gaus, que dizia considerá-la filósofa, Arendt arremata:

Bem, eu não posso evitá-lo, mas, na minha opinião, eu não sou. Na minha opinião, eu dei adeus à filosofia de uma vez por todas. Como você sabe, eu estudei filosofia, mas isso não significa que eu tenha nela permanecido.⁶

Estes dois excertos, aparentemente sem grande importância, podem ser de grande utilidade para iniciar nosso trabalho. Isto, porque já nessas duas transcrições de falas a respeito de si mesma, Arendt deixa transparecer um dos temas fundamentais de sua obra, qual seja, o da tensão entre a filosofia e a política. Para Arendt, a nossa tradição do pensamento político – ou, em outra expressão sua, a *Grande Tradição* – se inicia com Platão e sua atitude de desconfiança em relação ao modo de vida da *polis*. Os filósofos

⁴ A relação de Arendt com o helenismo se dá em muitos campos. Platão e Aristóteles são seus pontos de partida para pensar a relação entre filosofia e política; a épica grega (*Ilíada*, *Odisséia*) são os pilares para a construção de sua visão agonística da história e da política (bem como o discurso de Péricles), e há até mesmo espaço para as tragédias, como *Édipo em Colono*, numa reflexão feita em *On Revolution* a respeito da solidão e do sentido da vida em comum entre os homens. Um esclarecedor ensaio sobre esse tema, partindo justamente da citação de Sófocles, foi escrito por J.P. Euben: EUBEN, J. Peter. *Arendt's Hellenism*, In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, United Kingdom, 2007. p. 151- 164

⁵ Tradução livre. ARENDT, Hannah. *A Conversation with Günther Gaus*. In: ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 1.

⁶ Tradução livre. ARENDT, *A Conversation with Günther Gaus...cit.*, p. 1.

seriam tradicionalmente inimigos da política⁷, e nas vezes em que se retirassem da sua morada habitual (qual seja, a morada do pensar) e se colocassem frente aos negócios da política, frequentemente se sentiriam tentados às tiranias e ditaduras.⁸ O que Arendt demarca o tempo todo em sua obra, portanto, é que a tradição do pensamento político, na esteira da Filosofia Política iniciada por Platão, separou o agir do pensar e, ao fazê-lo, privou ambos de significado⁹.

Nosso trabalho, ao avançar, fará uma pequena incursão sobre o tratamento que Arendt dá à Filosofia Política e as dificuldades que sua tradição impõe àqueles que queiram pensar a *polis*. A princípio, no entanto, queremos partir da separação entre o *agir* e o *pensar*. Essa separação que, para Arendt, está colocada para aqueles que pensam a política nos moldes da tradição, e que portanto priva tanto o pensar quanto o agir de significado, pode nos servir como uma introdução ao modo com que Arendt concebe a política.

Essa separação entre os filósofos e os políticos, entre agir e pensar, entre política e filosofia, entre *vita activa* e *vita contemplativa*, permeia toda a obra de Hannah Arendt. Na crítica que a autora faz à Era Moderna, tanto em *The Origins of Totalitarianism* quanto em *The Human Condition*, está presente a concepção de que a tradição do pensamento político não foi capaz de pensar a política propriamente; ao recorrer a Montesquieu para propor o totalitarismo como forma de governo, Hannah Arendt explicita que Montesquieu é uma exceção entre os grandes pensadores, justamente porque se baseou nas experiências

⁷ ARENDT, *A Conversation with Günther Gauss...cit.*, p.2.

⁸ A afirmação (que vem acompanhada de uma exceção a Kant) é feita com especial clareza em “Heidegger faz oitenta anos”, texto que foi adicionado na versão brasileira de *Men in Dark Times*. Arendt compara a relação entre Heidegger e o regime nazista com a predileção que tinha Platão pelo Tirano de Siracusa, e funda essas preferências políticas no fato de que o filósofo, que inicia sua empreitada, o pensar, a partir do espanto, se recolhe nesse espanto e, por isso, se afasta do mundo e dos negócios do homem. Esse afastamento produz uma certa dificuldade de *compreensão* (ou, no original, *understanding*), a capacidade humana de dar significado ao mundo em que vive. Justamente por se apartar do mundo, o filósofo se afasta da atividade de compreensão, que exige o contato incessante com o mundo. Sobre essa identificação dos filósofos com os tiranos: ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz 80 anos. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. pp. 210-230.

⁹ ARENDT, Hannah. A Tradição e a Época Moderna. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 52.

humanas concretas, vivenciadas historicamente, para embasar sua teoria política – e é nisso que ela se inspira para suas considerações a respeito do totalitarismo.

Em *On Revolution*, ocasião em que Hannah Arendt analisa a história das revoluções, também em Montesquieu ela verá motivo de elogio; seja na separação que Montesquieu faz entre liberdade política e liberdade filosófica¹⁰, seja em sua concepção de que o poder deve controlar o poder, Arendt alça Montesquieu à condição de principal ideólogo dos revolucionários americanos – e uma das causas do sucesso dessa Revolução, em comparação com a Francesa.

Em suas *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Hannah Arendt apresenta sua visão de que a atitude dos filósofos e pensadores diante do mundo é, historicamente, a de afastamento. No intuito de alcançar a verdade, os filósofos se isolam no diálogo consigo mesmos; estar na companhia de outros pode ser insuportável para aquele que se reservou à tarefa de pensar¹¹. Hannah Arendt aponta para o fato de que essa atitude comumente leva os filósofos a considerarem a vida terrena um fardo, e o convívio com os outros (*inter homines esse*) indesejável; Sócrates, para Arendt, seria o modelo de um filósofo que teria se relacionado e se comunicado com a *polis*, mas as consequências de um tal engajamento teriam sido desastrosas, e mudado o curso da atitude da Filosofia em relação ao mundo dali em diante, a começar por Platão¹². Essa atitude de desconfiança em relação ao mundo, de enxergar a vida física como um fardo, poderia se resumir nas palavras de Sófocles em *Édipo em Colono*, entoadas pelo Coro: “Não ser nascido prevalece a todo argumento, mas, posto que se vem à luz, tornar célere para lá, de onde se veio, é o melhor a fazer.”¹³

¹⁰ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O Espírito das Leis*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 98.

¹¹ ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1989, p.40.

¹² Cf. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*... cit, pp. 27-40.

¹³ E antes disso, o Coro: “Quem a um maior quinhão de vida aspira e deixa passar a medida, ao meu ver, será manifestamente estulto. Posto que os longos dias muitas provas imputam, que mais ao pesar se avizinham, não verias onde está o prazer quando se vai além do que convém. O redentor a todos traz símile fim, quando o domínio do Hades se revela sem hinos, sem líras, sem dança: a morte como fim.” Cf. ZANIRATTO, Cristiane Patrícia. *Tradução, comentário e notas de Édipo em Colono de Sófocles*. 2003. 128 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Linguística, Unicamp., Campinas, 2003, p.83.

Para Hannah Arendt, Kant teria divergido desse gesto em relação ao mundo, tal como Sócrates. Kant concorda com Platão que a filosofia exige um diálogo consigo mesmo, silencioso e apartado do restante do mundo; no entanto, diz Arendt, o conceito de crítica em Kant exige como condição a comunicabilidade: a verdade é aquilo que pode ser comunicado. Aquilo que o pensador atinge em solidão deve ser colocado à prova, por persuasão e argumento, escrito ou falado, pelo restante da comunidade. A comunicabilidade daquilo que foi pensado exige uma comunidade de homens, na qual se possa falar e ser ouvido – eis aqui as implicações políticas, diz Arendt, de Kant, e que estariam presentes em especial na *Crítica do Juízo*.

Não por outro motivo, Kant estaria especialmente posicionado para a tarefa que Hannah Arendt perseguiu em seus últimos anos de vida, que era escrever seu livro *A Vida do Espírito*. Motivada pela sua experiência com o julgamento de Adolf Eichmann, Arendt pretendia que este livro fosse dedicado às atividades da mente, as atividades da *vita contemplativa*, o que era de fato uma grande mudança em relação a todas as suas obras anteriores. Pelo menos desde *The Origins of Totalitarianism*, mas especialmente em *The Human Condition*, Hannah Arendt havia se dedicado a escrever sobre a *vita activa*, sobre a ação e sobre a política. *A Vida do Espírito* constituiu-se em um esforço de retorno às suas origens na filosofia, em contradição, inclusive, com o trecho da entrevista que trouxemos acima; é como se Arendt estivesse inspirada pelas palavras de Machado de Assis, em *Dom Casmurro*: “O meu fim evidente era atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência.”¹⁴

Tendo assistido e longamente debatido sobre o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt estava convencida de que a maldade por trás das ações daquele homem tinham origem na ausência do pensar. Na introdução de *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt deixa claro que sua obra tinha como intuito reconciliar a vida no mundo com a vida solitária do pensar, e retirar a filosofia o *status* de ser uma atividade para alguns poucos. Para Hannah

¹⁴ ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: H. Garnier., 1899, p. 4.

Arendt, a experiência da perversidade inconsciente personificada em Adolf Eichmann prova que é preciso restaurar dignidade à atividade do pensar.¹⁵

A Vida do Espírito foi planejada como uma obra tripartida, tratando do *pensar*, do *querer* e do *julgar*. Apenas as duas primeiras partes foram concluídas; quanto à última, o *Julgar*, dela só se encontrou a primeira folha, em que estavam redigidas as epígrafes – Hannah Arendt morreu antes de concluí-la. Enquanto o *pensar* constitui uma atividade atemporal, que lida com as coisas invisíveis e na generalidade, o *querer* e o *julgar* lidam com os particulares e estariam mais próximos do mundo das aparências. O *querer* lidaria com as coisas futuras e o *julgar*, com as passadas. Embora não tenha de fato concluído sua empreitada, Hannah Arendt deixou “pistas” daquilo que entendia sobre a faculdade do julgar, em especial em suas *Lectures*. A atividade do pensar é essencial para julgar, mas o julgar tem seu próprio *modus operandi*, e sobre isso Hannah Arendt pretendia tratar no último volume de *A Vida do Espírito*.¹⁶

Trazemos essas reflexões porque, embora Hannah Arendt não tenha concluído sua obra, são de extremo valor os vestígios que ela deixou sobre o tema do julgamento¹⁷. Para ela, o ofício daquele que julga é semelhante ao ofício do historiador. Aquele que conta a história, se pergunta sobre o passado e o relata, presidindo sobre ele um julgamento¹⁸. Esse julgamento tem um sentido profundamente político, porque o homem escolhe narrar e comunicar o juízo que fez, colocando esse juízo à prova dos outros homens; em outras palavras, Arendt entende que os homens precisam tomar para si a tarefa de julgar, realizar a empreitada de emitir juízos sobre o passado, para assim “restaurar a nossa dignidade humana”.

¹⁵ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume, 2000, p.4.

¹⁶ ARENDT, *A Vida do Espírito*...cit, p.164.

¹⁷ Sobre o papel da faculdade de julgar na construção da teoria política de Hannah Arendt, e uma rica reconstituição de diversos pontos da sua obra com foco na relação entre ação e faculdade de julgar, ver: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David Francisco Lopes. Arendt e a Constituição da Política: Entre ação e o julgar.. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; LOPES GOMES, David Francisco Lopes; ALVES, Adamo Dias. *Constitucionalismo e Teoria do Estado: Ensaios de História e Teoria Política*. Belo Horizonte: Arraes, 2013. p. 85-97

¹⁸ ARENDT, *A Vida do Espírito*...cit, p.164.

Não é absurdo imaginar que foi exatamente a ideia de que é preciso contar a história, emitindo juízos sobre ela em público, que levou Hannah Arendt a contar as muitas histórias que contou em sua vida: do totalitarismo às revoluções, da condição humana em geral ao julgamento de um único homem, Arendt nunca se esquivou da tarefa política de escrever e debater sobre a história.

Em nosso trabalho, nos ocuparemos de duas dessas histórias contadas por Arendt. Na primeira parte, trataremos do totalitarismo; na segunda, nosso texto se ocupará das reflexões de Arendt sobre as revoluções. Cada parte se constituirá de dois capítulos. O que une as duas porções do trabalho é o papel desempenhado pela teoria de Montesquieu no pensamento arendtiano. Arendt posiciona Montesquieu como um autor *sui generis* dentro da tradição do pensamento político justamente porque ele teria bebido das experiências humanas, e não de modelos políticos pré-concebidos, para escrever sobre a política, num esforço de aproximar a atividade do pensamento das atividades mundanas. Ao analisarmos o todo da obra de Hannah Arendt, percebemos que Montesquieu aparece nesses dois momentos cruciais. O primeiro é a caracterização do totalitarismo como uma forma de governo que teria emergido sob condições especiais da modernidade. O segundo momento é o da reflexão arendtiana sobre as Revoluções da Era Moderna, ocasião em que Montesquieu é usado por Hannah Arendt para tratar da natureza do poder.

Totalitarismo e Revolução são dois eventos completamente opostos na obra de Hannah Arendt. O primeiro representa o horror, o sinal da destruição das tradições ocidentais, um evento sobre o qual é preciso refletir longamente e contar sua história com uma forte vontade política de não deixar que ele se repita. A Revolução, por sua vez, tem em Hannah Arendt coloridos de esperança; é na revolução que os homens levam ao campo político a experiência da pluralidade humana, ocasião em que se reúnem, debatem, discutem e agem em harmonia, com base em compromissos e pactos, motivados pela honra e lastreados na igualdade. Esses dois eventos são tratados por Hannah Arendt sem nenhuma pretensão de falsa neutralidade; ao contá-los, Arendt age como uma historiadora consciente do papel político que o seu juízo sobre a História pode desempenhar.

Para essa empreitada, a autora se valerá, no tema do totalitarismo, da *teoria das formas de governo* de Montesquieu e, no tema da revolução, da sua *teoria da separação de poderes* e da *confederação de repúblicas*. Nas próximas páginas, aprofundaremos essas noções. Na primeira parte, assim, apresentamos três capítulos: o primeiro, dedicado quase exclusivamente a explicar alguns conceitos de Montesquieu, em especial do de lei e de formas de governo; no segundo, trazemos essas reflexões para o pensamento de Hannah Arendt, e explicamos o totalitarismo como forma de governo; já o terceiro se configura como uma reflexão sobre as relações entre totalitarismo, Modernidade e solidão. Na segunda parte, ao tratar das revoluções, explicitaremos que as revoluções são experiências políticas esquecidas pela tradição do pensamento político. Assim no quarto capítulo, fazemos breves considerações sobre a tradição do pensamento político, e sobre as experiências políticas que foram deixadas para trás por essa tradição. No último capítulo, o quinto, explicitamos as considerações de Hannah Arendt sobre o tesouro perdido das revoluções, com ênfase especial no papel que a teoria de Montesquieu desempenha na construção dessas considerações.

O trabalho tem alguns desvios propositais, tanto na primeira como na segunda parte. Na primeira parte, todo o terceiro capítulo é um pequeno desvio para fazermos uma modesta reflexão sobre o tema da solidão, relacionando-o com o totalitarismo e com o diagnóstico de Hannah Arendt sobre os problemas da Modernidade. Cremos ser um exercício valioso, se não para aclarar a leitura arendtiana de Montesquieu, ao menos para iluminar melhor o argumento político de Hannah Arendt sobre os horrores presentes na Era Moderna. Já na segunda parte, fazemos um novo desvio, dentro do próprio quarto capítulo (um excerto, portanto) antes de adentrar no tema das revoluções, que se dedica a uma consideração sobre o conceito de *storytelling* em Hannah Arendt, e, para isso, nos valeremos de uma comparação com Walter Benjamin; nesse excerto, pretendemos dar ênfase ao conceito de história de Hannah Arendt. Esperamos que esses dois desvios sejam proveitosos ao leitor, e contribuam para o objetivo do trabalho – qual seja, o de explicitar o modo com que Hannah Arendt leu *O Espírito das Leis* do Barão de Montesquieu. O diálogo entre esses dois autores nem sempre é explorado na literatura sobre Arendt ou sobre Montesquieu, de modo que nosso intento é de que possamos contribuir para os debates e estudos arendtianos.

PARTE I:
O FARDO DO TOTALITARISMO

1. Montesquieu: das leis às formas de governo

Em *Ideologia e Terror*, texto que Arendt acresce ao seu livro *Origens do Totalitarismo* quando de sua terceira edição, reside uma importante reflexão – para efeitos deste trabalho, aliás, crucial – a respeito do totalitarismo como forma de governo. Oportunamente, abordaremos com mais vagar as circunstâncias em que Hannah Arendt escreve esse texto; a princípio, bastam alguns esclarecimentos, para que possamos proceder a um estudo sobre Montesquieu.

Ideology and Terror: a novel form of government traz reflexões conceituais a respeito do Totalitarismo enquanto forma de governo, as quais também podemos encontrar em outros textos que Arendt escreveu no contexto de seus estudos sobre as origens totalitárias do marxismo, como *Understanding and Politics* e *On The Nature of Totalitarianism: an Essay in Understanding*. Deixando de lado por enquanto o conteúdo específico desses textos, vale dizer, a princípio, que todos eles trazem reflexões a respeito do totalitarismo enquanto forma de governo, valendo-se de esquemas conceituais que Hannah Arendt retira de *O Espírito das Leis*, de Montesquieu.

Montesquieu, que analisara as formas de governo da tipologia clássica – monarquia, república e tirania ou despotismo –, colocara como condição de seu estudo que a análise dessas formas deveria se dar em torno não apenas da natureza de cada governo, mas também de seus princípios, e o que Hannah Arendt propõe é que adicionemos à lista das formas de governo a forma totalitária, para assim analisá-la em sua natureza e em seu princípio.

Essas considerações são trazidas por Montesquieu logo nos primeiros capítulos de *O Espírito das Leis*, mais especificamente nos treze primeiros. A relação que os princípios de governo terão com as formas a que correspondem se estabelecerão através das leis de cada governo e, por isso, Montesquieu inicia sua obra tratando do conceito de lei. Para Montesquieu, as leis expressam “as relações necessárias que derivam da natureza das

coisas”¹⁹, havendo, portanto, leis que funcionam para a Divindade, para as coisas materiais, para a natureza e para os animais, bem como leis para os homens.

1.1 A respeito da definição de lei em Montesquieu: a cisão com a definição jusnaturalista

É preciso, nesse ponto, discutir a posição que Montesquieu ocupa nos debates a respeito do conceito de lei, bem como esclarecer algumas questões a respeito das implicações teóricas desse conceito. Hannah Arendt, por ocasião do texto *Ideologia e Terror*, se ocupara apenas brevemente desse conceito na obra de Montesquieu, e irá trabalhá-lo com mais afinco mais à frente, em textos como *On Revolution*, de 1960, entre outros.

Nesse ponto, parece útil que nos valhamos de algumas considerações de um conhecido comentador da obra de Montesquieu. Usaremos a explicação de Althusser sobre o conceito de lei presente nessa obra de Montesquieu, para, mais tarde, explicitarmos eventuais diferenças e similaridades com a interpretação que Arendt fez desse conceito. Vejamos que Althusser entende que o conceito de lei em Montesquieu abre um caminho teórico revolucionário ao não submeter as matérias dos feitos políticos às teorias do direito natural e a juízos morais e religiosos.²⁰

A própria ideia de lei, lembra Althusser, sempre esteve, até os séculos XVI e XVII, associada a uma estrutura fixa. Assim, o conceito de lei, fosse essa lei religiosa, moral ou política, dispunha de alguns elementos necessários: legisladores, criadores da lei, e súditos que a obedeciam; um fim, um determinado objeto, que se colocava como ideal a ser alcançado; e um mandamento, isto é, o efetivo comando da lei, que visava o referido fim.

Essa estrutura única da lei teria a utilidade, assim, de colocá-las todas também sob um mesmo sentido: as leis humanas e morais seriam reflexos da lei mais importante, a lei

¹⁹ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O Espírito das Leis*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.12.

²⁰ ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu: La política y la historia*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 33.

de Deus. Em outras palavras, os fins de todas essas leis era sempre o mesmo: as leis de Deus eram o mandamento original, do qual as outras leis seriam apenas um eco.

Assim, não fica difícil perceber a grande mudança que a filosofia moderna traria ao campo do pensamento com suas definições de leis científicas. Atribuir à natureza leis próprias, desloca a definição de lei como *mandamento* e a coloca no capo da necessidade – por exemplo, as leis que fazem os corpos se movimentarem, a lei da gravidade, etc., descrevem acontecimentos necessários, que sempre irão ocorrer conforme a “lei”, e não eventos que assim existem por um determinado “dever”. É justamente dessa definição de lei que Montesquieu está se valendo ao estabelecer que as leis, sejam para os homens, para a natureza ou para Deus, são relações da ordem da necessidade, derivadas da própria natureza de cada coisa.²¹

Com isso, Montesquieu passa a aplicar a definição científica de lei, até então própria apenas das ciências naturais, nas relações dos homens entre si. As instituições políticas, os assuntos humanos, passam a ser objeto de investigação próprio, isto é, as “leis” que governam os assuntos dos homens – ou seja, o modo com que as coisas próprias dos homens se dão – serão a expressão de relações imanentes a esses assuntos. Perceptível, aqui, que há uma separação das leis de cada “coisa”. Em outras palavras, as leis de Deus são expressão da própria relação imanente entre Deus e suas criaturas, enquanto as leis dos homens surgem de uma relação de outro tipo: a relação dos próprios homens entre si.

Montesquieu tomara o cuidado, em sua obra, de explicitar que as leis de Deus são expressão de uma razão primitiva²², e que todas as leis existentes, incluindo as leis que regem a relação do Criador com suas criaturas²³, teriam sido estabelecidas por ele mesmo.

²¹ ALTHUSSER, *Montesquieu...cit.*, p. 34.

²² Shklar aponta para o fato de que, na teoria de Montesquieu, seria impossível pensar em sua estrutura de normas sem que ela tivesse um Criador. De fato, para Montesquieu, a ideia da existência de leis requeria, em conjunto, a ideia de um legislador. Desse modo, se tudo no mundo possui uma causa; se todo artefato possui um artesão; e se toda a lei possui um legislador, seria lógico pensar que o mundo teria sido concebido por um criador. Montesquieu, deísta, entendia que essa era uma solução plausível para a explicação não apenas da existência, mas da conservação do mundo. *Cf.* SHKLAR, *Montesquieu...cit.* pp. 70-71.

²³ Nas palavras do próprio autor, temos: “Deus possui uma relação com o universo, como criador e conservador: as leis segundo as quais criou são aquelas segundo as quais conserva. Ele age segundo estas

No entanto, apesar da notória primazia que Montesquieu confere às leis divinas, e mesmo o elogio que faz da perfeição de todas as leis que antecedem a vida em sociedade – as leis naturais e as leis divinas – não mudam o fato de que o autor criou um campo próprio e independente para as leis humanas.

É exatamente aqui que reside a mudança apontada por Althusser. Antes, as leis políticas e religiosas tinham a mesma estrutura: um mandamento e um fim; o fato de o fim das leis religiosas ser, naturalmente, superior, coloca as leis políticas em relação de derivação e subordinação com as leis religiosas. Com o uso de “lei” como relação necessária, Montesquieu teria dado dignidade própria às leis humanas, ainda que reconhecendo a superioridade das leis divinas²⁴.

Mais adiante, discutiremos o entendimento contrário de Hannah Arendt de que a concepção de lei de Montesquieu é de algum modo científica, ou mesmo newtoniana, como diz Althusser. Importa-nos, a princípio, expor essa interpretação bastante recorrente e influente de Montesquieu, não só para mais tarde contrapormos a de Arendt, como para demonstrar que, em termos de contraponto às teorias jusnaturalistas, ambas as interpretações do conceito de lei em Montesquieu, a althusseriana e a arendtiana, são funcionais. Em outras palavras, com Montesquieu, as leis positivas (ou humanas) ganham contornos próprios, um espaço próprio de estudo que não as vincula às leis naturais ou divinas.

No terceiro Capítulo do primeiro Livro d’*O Espírito das Leis*, Montesquieu anota:

Não separei as leis políticas das leis civis; pois, como não estou tratando das leis, mas do espírito das leis, e este espírito consiste nas diversas relações que as leis podem possuir com diversas coisas, tive de acompanhar menos a ordem natural das leis do que a ordem destas relações e destas coisas²⁵.

regras porque as conhece; conhece-as porque as fez, e as fez porque elas possuem uma relação com sua sabedoria e potência.” Mais adiante, para enfatizar o caráter necessário das leis, até mesmo das leis de Deus, Montesquieu argumenta: “Assim, a criação, que parece ser um ato arbitrário, supõe regras tão invariáveis quanto a fatalidade dos ateus. Seria absurdo dizer que o Criador poderia, sem estas regras, governar o mundo, já que o mundo não subsistiria sem elas.” Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, pp.11-12.

²⁴ ALTHUSSER, *Montesquieu...cit.*, p. 33-36.

²⁵ Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, pp.13.

Montesquieu estaria, assim, distinguindo duas “leis”, seguindo a distinção que já fizemos entre uma definição científica e uma definição mandamental de lei. Para Montesquieu, não é o estudo das leis enquanto mandamentos, enquanto leis positivas, que está em questão; seu objeto de estudo é, antes, as *leis* de seu objeto, ou, ainda, as *leis* das leis positivas: o *Espírito das Leis*. Estudar o *Espírito das Leis* significa, portanto, estudar as relações que as leis têm com os assuntos humanos, para entender suas relações com as mais diversas coisas.²⁶

Embora seja de nosso interesse tomar a obra de Montesquieu como conjunto, devemos nos focar em *O Espírito das Leis* não apenas por ser, conforme Starobinski²⁷, o livro da maturidade de Montesquieu, mas por razões metodológicas: a própria Hannah Arendt não se ocupara do restante da obra do barão francês, concentrando-se basicamente no estudo d’*O Espírito das Leis*.

Importante dizer que, para Montesquieu, as leis são fruto do início de um estado de guerra, e não de seu cessar. Os homens, antes de viver em sociedade, não teriam necessidade das leis, porque se sentiriam fracos e isolados; apenas com a sensação e consciência da própria força, advindas da vida em sociedade, é que o comportamento do homem se tornaria potencialmente perigoso, e as leis positivas passariam a se fazer necessárias..

O mesmo raciocínio é aplicado para a relação das diversas nações entre si: ao se perceberem fortes, as sociedades passam a necessitar de uma regulação para se relacionarem república. Os diferentes povos, assim, lançariam mão da primeira modalidade de direito positivo: o Direito das Gentes. Dentro de cada povo, seriam estabelecidos o

²⁶ “Above all, the book is about the spirit, not the letter of the law; about what it means in society and not what it says in the law-books”. Cf. SHKLAR, *Montesquieu...cit.* p. 70.

²⁷ “Considerada a partir de esta mirada retrospectiva, toda la existencia de Montesquieu converge hacia esta obra; todas las experiencias se vertieron en ella, todas las energías le fueron dedicadas. Por ello, es preciso buscar su vida en este libro capital, que la utilizó y la absorbió. Entonces, todo cobra sentido: los *Viajes* resultan ser un acopio de documentos para *El espíritu de las leyes*, las *Consideraciones sobre los romanos*, un capítulo suelto del futuro libro...”. Cf. STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 34.

Direito Político e o Direito Civil: o primeiro, para disciplinar a relação entre governantes e súditos; o segundo, para as relações dos cidadãos entre si.²⁸

1.2 Formas de Governo: entre natureza e princípio

Vencida a definição de lei do Livro Primeiro de *O Espírito das Leis*, Montesquieu passa a tratar das leis que derivam de cada forma de governo – que, para ele, são três: a república, a monarquia e o despotismo. A definição para cada um seria a mais simples: a República, um governo de todo o povo (caso seja democrática), ou de parte dele (caso aristocrática); a monarquia, o governo de apenas um, mas limitado e regido por leis; e o despotismo ou tirania, o governo também de apenas um, mas que governaria segundo a sua vontade, sem o constrangimento e a limitação das leis.

Interessa a Montesquieu estabelecer a natureza e o princípio de cada uma dessas formas de governo. A partir tanto da natureza quanto do princípio, seria possível deduzir leis adequadas para cada forma de governo.

Se podemos definir a natureza das formas de governo de modo numérico e pela sua relação com as leis, como fizemos acima, também é essencial que se leve em conta, dirá Montesquieu, o princípio que move cada uma dessas formas de governo. O princípio é aquilo que faz *agir* a forma de governo: consiste nas paixões humanas que dão movimento ao governo. A análise das leis de cada forma de governo se dá, portanto, em duas dimensões: as leis conforme a natureza dos governos; e as leis conforme os princípios desses governos.

Como aponta Bignotto, Montesquieu não defendera enfaticamente, durante sua vida, uma forma republicana para a França; sempre fora um crítico moderado das monarquias; sua frequente classificação como republicano, no entanto, derivaria antes de sua defesa não da forma estrita de governo, mas de seu elogio ao princípio que caracteriza

²⁸ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*...cit., pp.15.

a república (especialmente a república democrática), a *virtude*. A seu tempo, o que Montesquieu fez foi rejeitar o modo de operar dos Estados absolutistas, e resgatar Roma, Atenas e Esparta como modelos de governança das coisas políticas, elaborando substancial crítica ao modo com que a tarefa de governar era encarada.²⁹

Podendo a república, na tipologia proposta por Montesquieu, ser democrática ou aristocrática, interessa que nela é o povo quem governa; restará saber se será todo o povo, quando democracia, ou parte dele, caso da aristocracia. Especificamente em relação à democracia, Montesquieu dirá que seu princípio é a virtude; mais ainda, dirá que a virtude, fundamental para a sobrevivência das repúblicas, não se faz tão importante para a estabilidade das Monarquias, menos ainda das Tirantias. Usando as próprias palavras de Montesquieu:

Não é necessária muita probidade para que um governo monárquico ou um governo despótico se mantenham ou se sustentem. A forças das leis no primeiro, o braço sempre erguido do príncipe no segundo regram e contêm tudo. Mas num Estado popular se precisa de um motor a mais, que é a VIRTUDE.³⁰

Em sendo todo o povo que governa, dirá Montesquieu, ora o povo será súdito, ora será soberano. Sendo essa a característica fundamental da natureza desta forma de governo, Montesquieu passa a dissertar sobre as leis essenciais para uma democracia, e sua primeira proposição é de analisar as leis sobre o sufrágio.

“Com efeito, neste caso, é tão importante regular como, por quem, para quem, sobre o que os sufrágios devem ser dados, quanto é numa monarquia saber qual é o monarca e de que maneira deve governar”³¹. Em outras palavras, numa democracia, é essencial estabelecer as regras pelas quais o povo definirá quem são os seus soberanos.

O papel desses soberanos ou, em outras palavras, desses representantes, será, para Montesquieu, decidida a partir de um critério de conveniência. Em outras palavras, deve o

²⁹ BIGNOTTO, Newton. A Matriz Francesa. In: BIGNOTTO, Newton. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2013. p. 179-180.

³⁰ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...*cit., pp. 32.

³¹ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...*cit., pp. 33.

povo assumir como sua tarefa tudo aquilo que poder decidir bem por contra própria; e deve delegar a seus representantes tudo aquilo que não puder realizar bem. Em outras palavras, o sufrágio deveria ser tão amplo quanto possível, mas grande parte dos assuntos de Estado deveria ser exercido por servidores públicos eleitos pelo povo.³²

A medida dessa decisão, dirá Montesquieu, é a da velocidade que os negócios de Estado devem ter: nem muito rápidos, nem muito lentos. Montesquieu, além do mais, faz um relativo elogio da escolha popular: diz que o povo, por andar e conhecer o mundo e a praça pública, saberá bem escolher seus generais, seus pretores, seus edis, melhor do um monarca fechado em seu palácio. De todo modo, é essencial que o povo eleja seus magistrados, ou, no mínimo, que eles sejam nomeados por alguém de sua confiança. Só assim será possível que haja confiança na república.³³

Também é preciso que se faça uma escolha fundamental para a República democrática: como ocorrerá o sufrágio? Assim, o modo com que as eleições, as escolhas públicas do povo se darão, também são da preocupação de Montesquieu; o sorteio, para ele, é o modo mais adequado nas democracias, enquanto as eleições seriam mais próprias de uma aristocracia. Por ter seus defeitos enquanto método de sufrágio, o sorteio deveria ser limitado e corrigido.

Essa correção poderia se dar, por exemplo, de modo que os sorteios só ocorressem para aqueles que se apresentassem, e os escolhidos fossem submetidos a juízes. Outro instrumento seria uma avaliação, ao final do período de magistratura, do comportamento do eleito. Para Montesquieu, isso evitaria aventuras com a coisa pública: “As pessoas incapazes não deviam gostar muito de dar seu nome para sorteio”, arremata, ao comentar as restrições feitas por Sólon ao sufrágio por sorteio, ao seu tempo, e que haviam provado o grande valor de Sólon como legislador.³⁴

Por fim, em relação à natureza das leis de uma república democrática, Montesquieu coloca duas questões: a primeira, a respeito da publicidade dos sufrágios. Entende, assim,

³² SHKLAR, *Montesquieu...cit.* p. 76.

³³ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, pp. 20-21.

³⁴ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 22.

que devem ser públicos, e não secretos os votos, valendo-se, inclusive, das considerações de Cícero, para quem o voto secreto fôra a ruína de Roma. A segunda questão colocada é a de que o povo deve elaborar as leis; e, quando não for possível, deve aprová-las, como ocorria em Roma, época em que as leis promulgadas pelo Senado deveriam, um ano após vigentes, ser confirmadas pelo povo.

Assim, com essas considerações, Montesquieu encerra suas lições gerais a respeito das leis fundamentais da natureza do governo; com isso, contudo, não se encerram as questões a respeito das leis de uma república. Até aqui, o autor trata do funcionamento dos negócios de Estado; quando, no entanto, fizer suas considerações a respeito do princípio republicano – qual seja, a virtude, como já dissemos –, Montesquieu tratará de leis que funcionam como “molas propulsoras”³⁵ das emoções dos cidadãos que verdadeiramente movem seu governo.

Não há dúvida de que em *O Espírito das Leis*, o princípio de governo mais elogiado é aquele da república. A virtude tem papel central nas considerações de Montesquieu. Essencial para a república, mas de menor gravidade para as outras formas de governo; de fato, a virtude é mais extensamente tratada, debatida e exemplificada no texto do que a moderação aristocrática, a honra monárquica ou mesmo o medo despótico.

Para tal compreensão de República, Montesquieu adotou – conforme anota Newton Bignotto³⁶ – uma estratégia que se valia, ao mesmo tempo da herança dos autores ingleses, que haviam se nutrido do humanismo italiano, e também da própria experiência inglesa do século XVII³⁷. Em outras palavras, Montesquieu se vale não só de uma análise da realidade e da sua histórica recente, como também de uma profunda compreensão do

³⁵ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*...cit., pp. 38.

³⁶ BIGNOTTO, *A Matriz Francesa*... cit. pp. 180-181.

³⁷ Comentando a Revolução Inglesa, a tentativa de estabelecimento de uma democracia e a relação do povo com a virtude necessária para essa empreitada, Montesquieu comenta: “Foi um espetáculo deveras interessante, no século passado, assistir aos esforços impotentes dos ingleses para estabelecerem entre eles a democracia. Como aqueles que participaram dos negócios não tinham virtude, como sua ambição estava acirrada pelo sucesso daquele que tinha sido mais ousado, como espírito de uma facção só era reprimido pelo espírito de outra, o governo mudava sem cessar; o povo espantado procurava a democracia e não a encontrava em lugar algum. Enfim, após muitos movimentos, choques e sacolejos, foi necessário voltar para aquele governo que tinha sido proscrito.” Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*...cit., p. 32.

passado. Isto, obviamente, sem falar no amplo trato que Montesquieu faz da herança da Antiguidade Clássica.

A observação de Montesquieu, de que “não é necessária muita probidade para que um governo monárquico ou um governo despótico se mantenham ou se sustentem”,³⁸ é apenas aparentemente casual ou desinteressada. Montesquieu, com essa frase, queria colocar a virtude estritamente sob o regime republicano, para dar combate a uma prática que remete ao Império Romano: a de atribuir a virtude republicana ao soberano e sua corte.

Essa prática, adotada inicialmente pelo primeiro Imperador Romano, Augustus, repetida diversas vezes na história, tratada amplamente pela literatura, tomara proporções ainda maiores no século XVII. Os monarcas eram tidos como donos de uma virtuosidade republicana, homens que graciosamente abdicavam de suas vidas privadas pelo bem comum; do mesmo modo eram elogiados os seus servos, os membros da corte.

É exatamente contra essa ideia que Montesquieu estava se levantando ao defender que a virtude era um princípio republicano, que pouco importava para a vida dos regimes de outra natureza. Montesquieu deu-se à tarefa de fazer a crítica³⁹ dos regimes monárquicos absolutistas de sua época, e essa tarefa incluía dar combate à ideia de que haveria virtude em formas políticas não-republicanas. A virtude só é possível nos regimes verdadeiramente republicanos, populares e não-monárquicos.⁴⁰

Bignotto aponta que “por estar presente no regime que Montesquieu qualifica como mais exigente, a virtude acaba oferecendo uma referência interessante para compreendermos o funcionamento de todos os regimes, e não apenas da república”⁴¹. De fato, é possível perceber que essa é uma referência para os outros regimes, chegando

³⁸ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 32.

³⁹ Veja-se, por exemplo, a crítica feita no Livro III d’*O Espírito das Leis*: “Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-los além da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de finanças, de riquezas e até de luxo”. Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 33.

⁴⁰ SHKLAR, Judith. Montesquieu and the new republicanism. In: SKINNER, Quentin. *Machiavelli and Republicanism*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 266.

⁴¹ BIGNOTTO, *A Matriz Francesa...cit.* 180.

Montesquieu a afirmar que a honra, princípio do governo monárquico, é um “substituto” para a virtude.⁴² Mas o que se entende, afinal, por virtude, em *O Espírito das Leis*?

Assim responde Montesquieu: “A virtude, numa república, é uma coisa muito simples: é o amor pela república; é um sentimento, e não uma série de conhecimentos; o último homem do Estado pode possuir este sentimento, assim como o primeiro.”⁴³ O amor à república, por sua vez, se definiria em uma democracia como o amor à igualdade.

A ideia de uma democracia é de que todos desfrutem dos mesmos prazeres, esperanças e vantagens de modo repartido. Todos os cidadãos devem ter a chance de servirem à pátria, de participarem da vida pública: do contrário, se uns se destacarem muito mais que outros, está prejudicada a democracia; nesse caso, aliás, começa a imperar a honra, princípio definidor da monarquia na tipologia de nosso barão francês.

Se é preciso frugalidade, então as riquezas materiais em excesso devem ser condenadas; para Montesquieu, esse amor à frugalidade só pode acontecer se for natural nas pessoas de cada sociedade que se ame a vida frugal, moderada e ordinária. Aqueles que têm por hábito adorar os luxos, ou mesmo invejá-los, evidentemente, não poderão amar à frugalidade tampouco a igualdade. Como seria possível, no entanto, o estabelecimento e a manutenção de um tal estado de coisas, qual seja, o de respeito e amor à frugalidade e a igualdade num corpo político?

A despeito de dizer, logo de início, que o princípio de governo é um estado emocional de um povo, estado esse que irá mover o corpo político, Montesquieu entende que as leis cumprem papel fundamental para agir como a “mola” que propulsionará esse estado emocional; em outras palavras:

⁴² Não é esse, no entanto, o entendimento de Althusser a respeito do elogio de Montesquieu à forma republicana democrática. Althusser observa que as considerações feitas por Montesquieu aos governos republicanos democráticos são sempre acompanhadas dos exemplos das pequenas repúblicas do período clássico da Antiguidade. Assim, para Althusser, o destaque de um certo “angelismo político” que teria dominado as repúblicas do período clássico da Antiguidade serve justamente para demonstrar que a democracia é um regime de exceção, porque alcança estabilidade e universalidade. Althusser enxerga, portanto, um elogio retrospectivo às democracias antigas, em especial à virtude que nelas reinava, elogio esse que serviria não para torná-las modelos para a Modernidade, mas justamente para descartá-las como alternativa política. Ver em: ALTHUSSER, *Montesquieu...cit.*, pp. 77-83.

⁴³ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 53.

O amor à igualdade e o amor à frugalidade são extremamente estimulados pelas próprias igualdade e frugalidade, quando se vive numa sociedade onde as leis estabeleceram uma e outra. (...) Logo, é uma máxima bem verdadeira aquela que diz que, para que se ame a igualdade e a frugalidade numa república, é preciso que as leis as tenham estabelecido.⁴⁴

Montesquieu passa, então, em seu Livro Quinto, a tecer uma série de considerações a respeito das leis que podem alicerçar o amor à igualdade e a frugalidade numa república democrática, com base nas experiências das repúblicas que ele tinha como virtuosas, sendo a mais destacada, Atenas.

Segundo Shklar, Montesquieu tem Atenas em especial conta, atribuindo as virtudes republicanas a seus cidadãos – ou seja, o amor à igualdade – e também lhes atribuindo grande habilidade comercial, que ele entendia como bastante importante para uma república. Shklar aponta para o fato de que Montesquieu via como causa da falência de Atenas sua fragilidade militar, visto que seu povo era virtuoso, isto é, era patriota e também tinha habilidades comerciais.⁴⁵

Montesquieu não vê contradição entre a prática do comércio e a necessidade de que haja igualdade e frugalidade; ao contrário, em *O Espírito das Leis*, encontramos uma compatibilidade entre a atividade comercial e a igualdade, visto que seria uma atividade que incentiva valores caros a uma democracia, como a sabedoria, a regra, o trabalho, a moderação e a frugalidade. Nos casos em que a fortuna do comerciante extrapole o razoável, as leis então deverão agir para que esse comerciante volte a ter apreço pelo trabalho e por uma vida de moderados prazeres.⁴⁶

Um legislador poderia, assim, agir diretamente sobre a divisão de terras, efetuando-a de modo igualitário; mas essa é uma medida que deveria ser acompanhada de diversas outras regulamentações, para que o espírito da igualdade não acabasse corrompido. Seria preciso regular também as sucessões, os dotes das mulheres, as doações, dentre outros, como, por exemplo, proibindo que uma mesma pessoa recebesse duas heranças. Montesquieu descreve diversos exemplos que não parece oportuno detalhar em nosso

⁴⁴ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 55.

⁴⁵ SHKLAR, *Montesquieu and the new republicanism... cit.* p. 265

⁴⁶ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 59.

texto; basta, para nós, destacar a própria consideração de Montesquieu de que o *espírito* de semelhantes leis é justamente o de estabelecer a igualdade.

Nesse ponto, nosso autor reconhece que a igualdade, ainda que sendo a alma do Estado republicano, é extremamente difícil de ser conseguida de modo exato. Propõe, assim, que sejam estabelecidos padrões máximos de diferenças econômicas entre os cidadãos, padrões a partir dos quais será papel da lei recolocar a igualdade. Nesse ponto, acrescenta o autor, no capítulo VI do Livro V, que não basta que as terras sejam apenas igualmente distribuídas: é preciso que elas também sejam pequenas, para dar base à desejada frugalidade de uma república democrática.⁴⁷

Sabemos, no entanto, que o governo republicano, na classificação feita por Montesquieu, não assume apenas a forma democrática; pode também ser uma aristocracia. Nesse ponto, é válido que façamos uma rápida análise dessa forma de governo, em sua natureza e seu princípio.

À frente, iremos analisar o totalitarismo como forma de governo exatamente nesses moldes, em sua natureza e princípio; parece-nos válido, portanto, que façamos o mesmo com as formas de governo que Hannah Arendt entende como tradicionais, antes de passar propriamente à análise dessa nova forma de governo surgida no século XX, para fins de posterior exercício comparativo.

Voltemos, então, ao nosso exercício; segundo Montesquieu, a aristocracia tem como natureza o fato de ser um governo de uma parte do povo, e não de todo o povo, como ocorre na democracia, ou apenas de um soberano, como na monarquia; é um regime de leis, elaboradas e executadas por uma parcela do povo; o restante do povo está para seus governantes como estariam os súditos para um monarca. Desse modo, suas leis devem ser tais que não haja abuso dessa parcela governante contra a parcela governada.

Em termos mais práticos, Montesquieu indica que a grandeza de poder nas mãos do magistrado, numa aristocracia, deve ser freada por uma duração breve de seu mandato.

⁴⁷ “Assim como a igualdade das riquezas mantém a frugalidade, a frugalidade mantém a igualdade das riquezas. Estas coisas, embora diferentes, são tais que não podem subsistir uma sem a outra; cada qual é a causa e o efeito, e quando umas delas é retirada da democracia a outra sempre a segue”. Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 59.

Também dirá Montesquieu que aquela parcela excluída dos negócios públicos não deve ser grande nem deter riquezas, para que os magistrados não caiam na tentação de usar de seus poderes para oprimi-la. Nesse ponto, é possível reafirmar o elogio de Montesquieu pela democracia: “Quanto mais próxima uma aristocracia estiver da democracia, mais perfeita será, e o será menos à medida que se aproximar da monarquia”.⁴⁸

A república democrática se reafirma como modelo quando analisamos a virtude que Montesquieu indica ser essencial para a aristocracia: a *moderação*. Uma moderação que é derivada da virtude democrática, um sentimento que conduz os nobres a se portarem como iguais entre si e que permite a eles certa identificação com o povo, isto é, com seus súditos.⁴⁹ Os aristocratas não devem se portar como se fossem monarcas: devem ter hábitos frugais e se portar como homens do povo. Uma grande disparidade econômica e política entre os magistrados da aristocracia e seu povo, bem como uma disparidade entre os próprios nobres, são fatores de ruína para a república aristocrática.

De que modo a máxima de Montesquieu de que as leis e princípios têm uma relação de impulso mútuo se reafirma na aristocracia? Para Montesquieu, uma aristocracia deve tomar como exemplo a república romana: os magistrados não devem receber proventos do exercício de sua função, para que não se reafirme e aumente a disparidade econômica entre nobres e povo. Do mesmo modo, os nobres não podem ser comerciantes, para que não usem da função pública a fim de obter monopólio de mercado. “O comércio é a profissão das pessoas iguais; e, dentre os Estados despóticos, os mais miseráveis são aqueles em que o príncipe é o mercador”⁵⁰. Ainda, a aristocracia não deve permitir que haja leis dando privilégios de natureza econômica a determinados membros de cada família, de modo a não criar disparidades entre famílias de nobres mais adiantes. A desigualdade entre os próprios membros da nobreza não é desejada, salienta Montesquieu.⁵¹

⁴⁸ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 26.

⁴⁹ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 34.

⁵⁰ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 54.

⁵¹ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 65.

Se nas repúblicas, deve prevalecer algum apreço pela igualdade – seja uma igualdade radicalmente democrática, seja a igualdade moderada das aristocracias –, na monarquia valerá o princípio da *distinção*. Sendo um regime em que todo o poder se origina do príncipe, a previsão de Montesquieu é que as leis devem, para prevenir que o governo se deforme para o despotismo, prevejam os corpos políticos intermediários. Em outras palavras, uma monarquia assim se manterá, sem se tornar um Estado despótico, se as estruturas de poder abaixo do príncipe estiverem previstas e reguladas nas leis. Para isso, Montesquieu estava disposto a aceitar, inclusive, que fossem estabelecidos certos privilégios estatais ao clero, de modo que assim se pudesse regular o poder do monarca⁵². Interessante, assim, a metáfora usada pelo autor:

Assim como o mar, que parece querer cobrir toda a terra, é detido pelas ervas e os menores pedregulhos que se encontram na orla, assim também os monarcas, cujo poder parece sem limites, são detidos pelos menores obstáculos e submetem seu orgulho natural às queixas e aos pedidos⁵³.

Que relação essas leis que estruturam o regime monárquico têm com seu princípio, o da *honra*? Se na aristocracia as vantagens e privilégios para os nobres são condenáveis – justamente para que não exerçam seus poderes em detrimento do povo –, na monarquia eles são desejáveis, para que os nobres possam fazer frente ao poder do príncipe e intermediar sua relação com o povo. As leis devem então conservar os patrimônios dos nobres e a eles dar especial lugar no reino econômico. Na monarquia, o privilégio dos primogênitos, condenável num regime aristocrático, é desejada e reforça a honra, princípio caro a este regime. A conservação da hereditariedade e do patrimônio familiar deve ser o mais alto objetivo das leis de uma monarquia.⁵⁴

Por fim, abordemos brevemente o governo despótico. Sabemos que este é o governo que se caracteriza justamente pela ausência de leis a regular a relação entre os homens, seja no campo político ou civil. Há uma lei fundamental, no entanto, que deve ser outorgada para que o déspota possa governar conforme sua vontade, e esta lei é

⁵² MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 27.

⁵³ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 27.

⁵⁴ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 66.

aquela que estabelece o seu vizir. Agindo como *longa manus* do Príncipe, o vizir é que se ocupará dos negócios diários do governo.

Não logrará sucesso o tirano que apostar na divisão de poderes entre diversos servos, pois isso provocará brigas entre eles, e o forçará a se dedicar a administração; deve nomear apenas um, que agirá em nome do próprio príncipe e terá todos os seus poderes. Só assim é que poderá o tirano dedicar-se àquilo que realmente lhe apraz: suas paixões, desejos e caprichos⁵⁵. Em outras palavras, a vontade do príncipe, que estrutura todo o governo despótico, encontra terreno fértil quando os assuntos públicos são relegados a seu servo mais fiel, o vizir.⁵⁶

A tirania/despotismo se estrutura no próprio *medo*, este é seu princípio. Nas aristocracias e monarquias, os nobres e o príncipe podem se dar ao luxo de não usar violência, de fazer acomodações. Isso não é possível na tirania, que não pode se valer de leis e instituições públicas para garantir a manutenção da ordem. O príncipe deve ser impiedoso a todo momento, de modo a abolir todas ambições revolucionárias, destruir qualquer resquício de coragem que possa ter restado entre os cidadãos. A respeito das leis do Estado Despótico, algumas considerações podem ser feitas, em especial comparando-as com as leis de outras formas de governo e em sua relação com o medo. Se lembrarmos que o comércio, em *O Espírito das Leis*, aparece como uma atividade que é essencialmente igualitária, típica dos Estados livres, então parecerá lógica a afirmação de Montesquieu de que as leis sobre o comércio, na tirania, “quase não existem; reduzem-se à simples polícia.⁵⁷ Isso certamente reforça o medo entre os mercadores, e inibe que consigam celebrar grandes negócios.

O confisco, que não é recomendado nos governos que Montesquieu chama de “moderados” – isto é, nas repúblicas e monarquias – é uma ferramenta útil para o déspota, de modo que as leis que instituam o confisco ganham força nas tiranias. Com isso, reforça-se o medo que o povo tem do príncipe, e ainda se proporciona ao governo

⁵⁵ “Quando os selvagens da Louisiana querem ter frutas, cortam a árvore e apanham a fruta. Eis o governo despótico”. Ver em: MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 69.

⁵⁶ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 29.

⁵⁷ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 75.

uma forma de arrecadação com a qual pode fazer algum benefício ao povo. A limitação do confisco é característica de Estados moderados; sua previsão indiscriminada, por outro lado, serve ao medo e ao temor que sustentam os déspotas. De modo geral, no entanto, Montesquieu ressalta a ausência de leis nos mais diversos assuntos de Estado, quando se trata de um Estado despótico: não há previsão de sucessão do príncipe (pois também seus parentes são seus súditos e escravos), não há leis para o comércio, e as leis que regulam a relação entre o governo e o cidadão são amplas e arbitrárias (como no exemplo do confisco).⁵⁸

Assim, após enumerar cada forma de governo, seus princípios e as relações das leis políticas de cada com tais princípios, é possível entender melhor a *metáfora da mola* de que se vale Montesquieu: os princípios recebem um sopro adicional de força, quando as leis são a eles moldadas. Essa relação entre natureza ou forma de governo e seus princípios é especialmente importante para nossa reflexão sobre o totalitarismo como forma de governo. Antes de passarmos para esse ponto do texto, em que ficará mais clara ainda a leitura arendtiana do filósofo francês, é preciso destacar algumas anotações de Hannah Arendt sobre as formas de governo de Montesquieu.

No texto *Montesquieu's Revision of the Tradition*⁵⁹, a autora sistematiza suas considerações sobre a teoria das formas de governo de Montesquieu. É preciso dizer, no entanto, que esse texto está longe de encerrar de forma organizada todas as considerações que Arendt faz sobre o tema, e sobre o livro *O Espírito das Leis*. Recolheremos desse texto, no entanto, duas reflexões que terão peso em nossa futura caracterização do totalitarismo como forma de governo. A primeira reflexão será a respeito da relação entre a natureza e o princípio de governo. A segunda consiste na relação que Hannah Arendt faz entre os princípios de governo e a condição humana.

Arendt enxerga na caracterização que Montesquieu faz da natureza ou essência do governo a pretensão de permanência, tão comum na tradição do pensamento político, e que nos remete a Platão, para quem as melhores formas de governo são aquelas que

⁵⁸ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, pp. 69-78.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *Montesquieu's Revision of the Tradition*. In: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Nova Iorque: Schocken Books, 2005. p. 63-69.

demonstram mais durabilidade e permanência. O estudo dessa estrutura, que é dada pelo conjunto de leis (exceto, é claro, no caso da tirania), seria insuficiente para analisar os governos, justamente porque seria preciso destacar como os governos agem e se movem – o que, diz Arendt, Montesquieu encontra nos seus estudos de princípios⁶⁰. A natureza do governo, tomada em si mesma, é incapaz de ação ou movimento.⁶¹

Vejamos que, em Montesquieu, à definição da natureza do governo corresponde um conjunto de leis, e à definição do princípio, outro conjunto. Na interpretação de Arendt, no entanto, o conjunto de leis que “inspiram” os princípios do governo não aparecem. Arendt trabalha a questão da legalidade apenas em termos da natureza de cada forma de governo, e ressalta o fato de que a grandeza das leis de uma sociedade livre reside no fato de que elas dizem o que não fazer, mas nunca o que fazer.⁶²

Nesse sentido, é importante ressaltar o papel que, para Arendt, os princípios desempenham num corpo político, à luz das reflexões de Montesquieu. As leis, que estão na essência da natureza do governo, definem o corpo político a partir do critério da permanência e da estabilidade, e apenas fornecem critérios daquilo que não pode ser feito. Por outro lado, são os princípios que irão fornecer os critérios de julgamento para os cidadãos naquilo que eles irão fazer. Essa distinção, nos termos da leitura arendtiana de Montesquieu, é bastante importante, e será retomada no próximo capítulo, em especial quando tratarmos do conceito de *compreensão*.

Ainda nos valendo da sistematização feita por Arendt em *Montesquieu's Revision of the Tradition*, um outro aspecto merece destaque. Ao tratar mais especificamente dos princípios de cada forma de governo, Arendt separa a república e a monarquia da tirania

⁶⁰ “But lawfulness, as Montesquieu understood it, can only set limitations to actions, and never inspires them” é uma das afirmações que Arendt faz nesse texto, e que de algum modo parece contraditória com o que o próprio Montesquieu estatui. Em *O Espírito das Leis*, encontramos Montesquieu argumentando que as leis têm o papel de incentivar e reforçar os princípios. Ora, se é preciso, como o autor argumenta, que as leis exerçam o papel de salvaguarda e reiteração dos princípios de governo, não parece de todo correto dizer, como faz Arendt, que as leis apenas “limitam” as ações. É verdade que, em *O Espírito das Leis*, encontramos a afirmação de as leis não produzem ações nem discursos, mas não é verdade que as leis não tenham condão de inspirá-las, como argumentou Arendt. Cf. ARENDT, *Montesquieu's Revision of the Tradition...* cit., p. 65.

⁶¹ ARENDT, *Montesquieu's Revision of the Tradition...* cit., pp. 63-65.

⁶² ARENDT, *Montesquieu's Revision of the Tradition...* cit., p. 64

utilizando um interessante critério. Para Arendt, a condição humana é marcada pela pluralidade⁶³, que se desmembra em duas características: a igualdade e a distinção.⁶⁴

A distinção é a experiência fundamental que fundamenta a honra, o princípio da monarquia. Desde o nascimento, somos diferentes uns dos outros, e com o passar do tempo as diferenças entre nós – sociais ou naturais - vão se tornando mais e mais destacadas. É justamente a vontade de se distinguir que se torna reconhecida numa monarquia.

A igualdade, por outro lado, em termos políticos, significa a igualdade de força perante todos os outros cidadãos. Desse modo, esses que estão agindo e vivendo em conjunto, e que têm a mesma força, prezam pela virtude de estarem juntos no mundo e assim permanecerem. O amor por essa igualdade é que será a experiência fundamental da república democrática.⁶⁵

Como veremos, é exatamente essa negação da condição humana da pluralidade – e, portanto, da igualdade e da distinção⁶⁶ – que dá fundamento, no argumento de Hannah Arendt, ao totalitarismo. Assim, a experiência da solidão, que é a experiência oposta à da pluralidade, constitui o próprio terreno em que viceja o totalitarismo. Para Arendt, não estaria clara qual a experiência humana diretamente ligada ao medo (e, portanto, ao despotismo e à tirania) nos escritos de Montesquieu, nem tampouco a própria autora desenvolve esse ponto com alguma força. Ela esclarece, no entanto, que o motivo pelo qual Montesquieu não dá relevo a esse tema é pelo o fato de que a tirania não seria um

⁶³ Pluralidade é a condição humana da ação, diz Arendt. Ao mesmo tempo em que somos todos humanos, existimos de tal modo que não seremos iguais a ninguém que já tenha vivido, que viva ou que viverá no mundo. Cf. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1998, p. 8.

⁶⁴ ARENDT, *Montesquien's Revision of the Tradition...* cit., p. 66.

⁶⁵ ARENDT, *Montesquien's Revision of the Tradition...* cit., pp. 66-67.

⁶⁶ Vale destacar, nesse ponto, a associação que Arendt faz entre a igualdade e a distinção enquanto características da condição humana da pluralidade e seu aspecto político. Encontramos em *A Condição Humana* a conceituação que nos auxilia para esclarecimento desse ponto. Se não fôssemos iguais, não seríamos capazes de nos entender no presente, nem sequer planejar o futuro para aqueles que virão. Se não fôssemos distintos, diferentes, a comunicação não seria necessária, pois todos teriam os mesmos desejos e necessidades. E é exatamente nesse contexto de possibilidade e necessidade de comunicação que se desenvolvem a ação e o discurso. A partir da ação e do discurso é que os homens são capazes de se distinguirem e aparecer para os seus iguais, isto é, aparecer no espaço público, no espaço entre os homens. Cf. ARENDT, *The Human Condition...*cit., pp. 175-176.

corpo político autêntico. E isso significa, em outras palavras, que o próprio medo, enquanto princípio de ação, é um princípio antipolítico. As tiranias surgem, diz Arendt, de um medo que se instala a partir da corrupção de um dos regimes políticos por natureza: a democracia ou a monarquia. Na tipologia de Montesquieu, em que identificamos a república, a monarquia e a tirania, há uma separação interna, segundo Arendt. Os dois primeiros são regimes políticos, porque fundados em aspectos fundamentais da condição humana; o segundo, um regime *antipolítico*, e, por ser fundado no medo⁶⁷, um regime que tem em si mesmo os germens de sua própria destruição.

Seja porque os cidadãos não conseguem mais se igualar em força, seja porque o monarca passa a desrespeitar as leis e tomar domínio sobre os meios de violência do governo, o medo se instala a partir da impotência dos cidadãos. Ao se sentirem impotentes – isto é, sem possibilidade de agir – os cidadãos passam a estar sujeitos à dominação do tirano e à ausência de um corpo de leis.

É preciso, portanto, pontuar que, em *Montesquieu's Revision of the Tradition*, dois temas da leitura arendtiana de Montesquieu, que importam para nós, aparecem. O primeiro é o tema da relação entre a natureza e os princípios de governo, relação que remete à diferença Arendt faz entre lei e ação: as leis, reguladoras e responsáveis pela permanência da estrutura do governo, dizem o que não fazer e portanto fornecem apenas um critério de julgamento negativo; a ação, por outro lado, possível nas condições de igualdade e distinção, é guiada pelos princípios, estes sim fornecedores dos critérios para se conduzir na vida pública. O segundo tema, como demonstramos, é o da relação entre as formas de governo, seus princípios e a condição humana. Arendt enxerga, na definição dos princípios de Montesquieu, as experiências humanas que dão sustentação a cada forma de governo.

⁶⁷ É preciso observar que em *A Condição Humana*, Arendt recoloca a questão da tirania sob outra ótica. No texto sobre Montesquieu que Jerome Kohn inseriu em *A Promessa da Política*, o argumento da autora é de que que Montesquieu não tratara da experiência humana que fundamenta o medo na tirania. Já *n'A Condição Humana*, Arendt retoma a diferença entre isolamento e solidão para preencher essa lacuna que o isolamento (que está ligado à vida pública) é a base para o medo tirânico, enquanto que a solidão (que está ligado à vida humana como um todo, tanto pública quanto privada) é que baseia a experiência totalitária. Voltaremos a essa diferença em nosso próximo capítulo. Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 202-203.

Por se pautarem, respectivamente, na igualdade e na distinção, a República e a Monarquia são os dois regimes que Arendt enxerga como autenticamente políticos. A tirania seria portanto um regime antipolítico, baseado no isolamento dos cidadãos. A importância, aqui, reside no fato de que a pluralidade, que é a própria condição humana e que tem dentro de si tanto a igualdade quanto a distinção, é o exato oposto do isolamento; a solidão, por sua vez, seria uma negação ainda maior dessa pluralidade, um aprofundamento do isolamento. Esta anotação é de grande importância para nossa próxima empreitada, qual seja, a caracterização do totalitarismo como forma de governo, vez que é exatamente a solidão, uma experiência humana ainda mais terrível que o isolamento, o suporte da ascensão de movimentos e regimes totalitários.

2. O TOTALITARISMO COMO FORMA DE GOVERNO

Origens do Totalitarismo está entre os livros mais conhecidos de Hannah Arendt; publicado em 1951, foi com ele que Hannah Arendt passou a ter mundialmente conhecida. Sua intenção era escrever um livro que demonstrasse a corrente subterrânea que percorreu toda a tradição ocidental, e que viera finalmente à superfície com a ascensão dos regimes totalitários – notadamente, o nazismo e o stalinismo. Seu livro é dividido em três partes: Antisemitismo; Imperialismo; e, finalmente, Totalitarismo. A despeito de ter pensado a obra como a produção de três livros distintos, Arendt entendia que não podia separá-los, para não perder seu argumento político.

De fato, em resposta a críticas elaboradas por Eric Voegelin à sua obra, Arendt descreve suas motivações já na escrita do livro; seu objetivo era escrever sobre um objeto que não desejava conservar, mas destruir. Assim, a autora descreve seu método não como “histórico” – no sentido de elaborar uma narrativa linear sobre os diversos “elementos” do totalitarismo” – mas sim uma análise histórica; sua intenção não era a de contar a história do anti-semitismo ou do imperialismo, mas traçar uma análise histórica do modo com que esses eventos tomaram parte na emergência do totalitarismo.⁶⁸

Como nos esclarece Canovan⁶⁹, é preciso fazer uma consideração a respeito do processo de criação do livro; isto porque Hannah Arendt concebera sua obra, inicialmente, como um livro que versaria especificamente sobre o regime nazista, o que o limitaria apenas às reflexões sobre o antisemitismo e o imperialismo. Quando sua preocupação com o regime estalinista se tornou mais forte, Arendt então decidiu escrever a parte final, intitulada “Totalitarismo”, na qual reflete a respeito tanto do nazismo quanto do regime soviético.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. A Reply to Eric Voegelin. In: ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 403.

⁶⁹ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.17-18.

Ao compreender o Nazismo não em termos de seu contexto especificamente germânico mas de desenvolvimentos da modernidade que poderiam muito bem ser também ligados a Stálin, Arendt estava se colocando nas fileiras dos muitos intelectuais da cultura alemã que procuraram conectar o nazismo à Modernidade Ocidental, e portanto desviando a culpa de tradições especificamente germânicas⁷⁰

O que estava em jogo para Hannah Arendt, no entanto, não era contar uma história da Alemanha, ou mesmo, mais tarde, uma história russa do totalitarismo; devemos ter em conta que a abordagem da autora privilegia a noção de que o totalitarismo é um acontecimento completamente novo, que só consegue surgir em meio a elementos que são da própria história do mundo, e não especificamente alemães ou russos; o próprio fato de dois regimes totalitários surgirem em países distintos, motivados por ideologia distintas, dava força ao argumento de Hannah Arendt de que o totalitarismo surgira sob condições mundiais. Os elementos presentes na história do Ocidente – “Western history” é a expressão usada pela autora, por exemplo, no prefácio à primeira edição – que, a despeito de não serem especificamente totalitários em si, deram possibilidade ao surgimento do Totalitarismo, é que estavam na preocupação de Hannah Arendt.

Para Arendt, não apenas os elementos de formação, mas também as características do Totalitarismo enquanto Forma de Governo eram comuns a diferentes contextos: onde quer que surgisse, o Totalitarismo tomava a forma de um regime que transformava as classes sociais em massas, destruía o sistema partidário (o que exclui os regimes de partido único da tipologia totalitária, como o Fascismo), e tinham aspirações de dominação mundial. Nas palavras da própria autora:

Se é verdade que os elementos do totalitarismo podem ser encontrados retrazando a história e analisando as implicações políticas daquilo que usualmente chamamos de crise do nosso século, então a inevitável conclusão é de que a crise não é uma mera ameaça exterior, nem mero resultado de uma política externa agressiva por parte da Alemanha e da Rússia, e que essa crise não irá desaparecer com a morte de Stálin como desapareceu com a queda da Alemanha Nazista. Pode ser, inclusive, que os verdadeiros dilemas de nosso

⁷⁰ No original: “By understanding Nazism in terms not of its specifically German context but of modern developments that could be linked to Stalinism as well, Arendt was putting herself in the ranks of the many intellectuals of German culture who sought to connect Nazism with Western modernity, thereby deflecting blame from specifically German traditions”. CANOVAN, *Hannah Arendt...* cit., p. 20.

tempo assumam sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – apenas quando o totalitarismo se tornar uma coisa do passado.⁷¹

Com isso, pretendemos seguir a recomendação de Canovan⁷² de que aquele que se interessar especificamente pela teoria arendtiana do totalitarismo, pode estudar apenas a última parte do livro, sem dar grande importância para o restante. De fato, embora não tenhamos a pretensão de ignorar o papel que as reflexões sobre antisemitismo e imperialismo têm na estrutura oculta do argumento político de Hannah Arendt, nossa pretensão, especificamente, é estudar o totalitarismo tão somente como forma de governo.

Isso porque na última parte do livro - em especial em seção denominada “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, adicionada à terceira edição do livro, e posteriormente retirada – é que reside nosso objeto principal de estudo: o modo com que Arendt trata do totalitarismo como forma de governo a partir das reflexões de Montesquieu. Assim, nossa estratégia argumentativa, pelas próximas páginas, se centrará nas reflexões que Arendt fez nesse texto, dialogando com outras publicações e produções científicas da autora da mesma época, e, por óbvio, com as próprias considerações que constam da última parte de *Origens do Totalitarismo*.

2.1 Ideologia e Terror: desdobramento do estudo sobre os elementos totalitários do marxismo

Hannah Arendt, como dissemos, sentia-se encorajada a seguir seus estudos a respeito do “totalitarismo de esquerda”; essa havia sido sua preocupação logo no fim do

⁷¹ Original: “If it is true that the elements of totalitarianism can be found by retracing the history and analyzing the political implications of what we usually call the crisis of our century, then the conclusion is unavoidable that this crisis is no merethreat from the outside, no mere result of some aggressive foreign policy of either Germany or Russia, and that it will nome more disappear with the death of Stalin than it disappeared with fall of Nazi Germany. It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form – though not necessarily the cruelest – only when totalitarianism has become a thing of the past”. ARENDT, Hannah. Ideology and Terror: A Novel Form of Government. In: ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Harvest Book, 1979. p. 462.

⁷² CANOVAN, *Hannah Arendt...* cit., p. 19.

livro *Origens do Totalitarismo*, mas, sentindo que o assunto ainda não estava tratado da forma que deveria, Arendt passou a trabalhar no projeto de um novo livro, que pretendia intitular “Elementos Totalitários do Marxismo”. Para isso, Arendt submeteu seu projeto à Fundação Guggenheim, e obteve o financiamento desejado.⁷³

O que diferenciava o primeiro livro do então projeto de Arendt? Para Arendt, *Origins of Totalitarianism* havia tratado de eventos absolutamente desconectados da tradição social, filosófica e política do Ocidente: o racismo, o nacionalismo tribal eram movimentos que fermentaram à sombra das grandes tradições do Ocidente, e com elas não tinham qualquer conexão. Seu novo projeto consistia, no entanto, em tratar justamente com o devido cuidado de um dos elementos dos regimes totalitários que era absolutamente tributário das tradições do ocidente: o marxismo.

Assim, ao mirar no marxismo, Arendt acabou por estudar a fundo a tradição política e filosófica do Ocidente, e com esses estudos em mãos, produziu uma poderosa crítica a essa “Grande Tradição”. Seu projeto inicial, no entanto, estava concebido de maneira mais modesta, em três seções: uma primeira seção a respeito da concepção marxista do homem como um animal que trabalha, e a concepção também marxista de que a História é feita pelo homem; uma segunda seção, esta histórica, sobre os movimentos marxistas e socialistas europeus até 1917; e uma última seção, que iria de 1917 a Stálin, com enfoque especial na transição de Lênin a Stálin.

O que se observa, no entanto, é que Arendt acabou por se focar fortemente na primeira seção de seu trabalho. No intenso estudo que fez, Arendt produziu uma concepção que diferenciaria as três atividades humanas no mundo: *labour*, *work* e *action* – conceitos centrais para a obra que viria a publicar anos depois, *The Human Condition*.

Assim, a produção de Arendt no período que vai de 1952 – ano da aprovação do financiamento do seu projeto – a 1956 está centrada quase que exclusivamente na produção dos textos pretendidos. No entanto, os ensaios por ela escritos não formam, como sabemos, o sonhado livro sobre os elementos totalitários do marxismo; aqueles textos dedicados ao estudo da Grande Tradição são incorporados ao livro *Between Past and*

⁷³ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Valência: Edicions Alfons El Magnànim, 1993, p. 355.

Future, enquanto a análise dos conceitos de Marx se tornou, como dissemos, *The Human Condition*. As análises históricas, por sua vez, deram corpo ao livro *On Revolution*; todos estes livros nasceram, assim, de seu projeto inicial de estudo sobre o Marxismo, e foram publicados entre os anos de 1958 e 1962⁷⁴. É assim que podemos, portanto, entender o trabalho intelectual de Arendt após a publicação de *Origens*, como nos esclarece Canovan:

Sua investigação [de Arendt] acabou por apontar para tantas direções e levantou tantas questões distintas que seu projeto original de uma peça complementar a “Origens do Totalitarismo” jamais se completou, e sua análise de como o Marxismo contribuiu para o totalitarismo nunca claramente explicada por via impressa. As discussões sobre Marx aparecem em diversos pontos de seu trabalho publicado, porém, elas são demasiado breves, condensadas e carecem de um contexto que preencha as lacunas. (Tradução livre)⁷⁵

No entanto, em seus estudos para a confecção daquela que seria a primeira seção de seu livro não acabado, Arendt também produziu, como já dissemos, um texto que acabou sendo anexado à última parte de *Origens do Totalitarismo*, um ensaio intitulado “*Ideologia e Terror*”. Este ensaio havia sido pensado inicialmente como parte de um quarto capítulo de seu projeto, um capítulo a ser chamado “*Law and Power*”, no qual Arendt refletiria sobre o modo com que tradicionalmente os conceitos de lei e poder haviam sido tratados na tradição do pensamento político. Será nesse texto que encontraremos diversas referências a Montesquieu, possivelmente o primeiro estudo publicado de Arendt em que esse pensador francês teve particular relevância. Aqui veremos os desdobramentos de toda a leitura que a autora faz de Montesquieu.⁷⁶

A construção do raciocínio que Arendt delineia em *Ideologia e Terror* não é exclusiva, no entanto, deste único texto. De fato, por toda a década de 1950, Hannah Arendt produziu uma série de artigos, conferências e ensaios a respeito da mesma temática com o propósito de, em suas próprias palavras, compreender o totalitarismo. Assim, parece

⁷⁴ YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt...cit.*, pp. 359.

⁷⁵ No original: “Her investigation of Marxism turned out to lead in so many directions and to raise so many complex issues that her original project of a companion piece to *The Origins of Totalitarianism* was never accomplished, and her analysis of what it was about Marxism that contributed to totalitarianism never clearly explained in print. Discussions of Marx appear at several points in her published work, but they are too brief, condensed and lacking in context to fill the gap”. Cf. CANOVAN, *Hannah Arendt... cit.*, p. 64.

⁷⁶ CANOVAN, *Hannah Arendt... cit.*, pp. 86-87.

importante que, neste ponto de nosso texto, façamos uma breve observação com o intuito de responder à seguinte pergunta: por que compreender o totalitarismo?

2.2 Compreender o Totalitarismo

Um processo que nunca produz resultados certos, inequívocos, distinto de adquirir conhecimento ou informações corretas. Uma atividade inconstante e variada, pela qual o homem pode se reconciliar com o mundo e nele se sentir em casa. É assim que Hannah Arendt define o que chama de “understanding” – que, aqui, traduziremos como “compreensão”.

A compreensão é uma atividade humana que não tem um fim certo, um momento na qual se consuma ou se aperfeiçoa; justamente por isso é que Arendt combate a ideia de que compreender um fenômeno, um fato histórico, tenha alguma proximidade com o perdão desse mesmo fato ou fenômeno. “Forgiving”, dirá ela, o ato do perdão, é um ato único que produz um novo início, e está entre as grandes capacidades humanas. A compreensão, por sua vez, tem início com o nascimento do homem, e encontra o fim em sua morte⁷⁷.

Para Arendt, do mesmo modo com que só podemos entender uma pessoa após a sua morte, também os eventos humanos (isto é, os eventos históricos e sociais) só podem ser entendidos em sua completude quando acabarem.

Por ser distinto de absolutamente todos os homens, pela capacidade de ser espontâneo e produzir coisas novas o tempo todo, o homem permanece por toda sua vida um estranho no mundo, motivo pelo qual a compreensão o acompanha ao longo de sua existência.⁷⁸ É exatamente por essa estranheza intrínseca que o homem precisa, a todo

⁷⁷ ARENDT, Hannah. Understanding and Politics. In: ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 308.

⁷⁸ Lembremos que, para Hannah Arendt, a condição humana está imersa em duas características: a igualdade, por um lado, e a pluralidade, por outro. Para Arendt, o fato de que nenhum homem produz

momento, se recompor com o mundo. Parece, portanto, razoável a conclusão da autora: a compreensão é a maneira especificamente humana de estar vivo.⁷⁹

A questão que se coloca para nós, a princípio – e que também estava colocada para Arendt – é: por que entender um fenômeno histórico e social que já havia acabado, ou que está em vias de acabar? A partir dos escritos de Hannah Arendt, podemos elaborar ao menos dois motivos.

O primeiro reside no fato de o apelo totalitário representar um absoluto colapso em toda a estrutura de moralidade, em todo o conjunto de proibições e mandamentos historicamente construídos pelas ideias de liberdade e justiça no ocidente. Em outras palavras, há uma destruição das tradições que haviam guiado o homem na construção de seu mundo. Arendt combate a ideia de que esse colapso não seja real, e critica aqueles que argumentam que o mundo restaurará sua velha ordem uma vez que tenham tido fim os regimes totalitários.

Ainda assim, muitas pessoas duvidam que esse colapso seja uma realidade. Elas estão inclinadas a pensar que algum tipo de acidente aconteceu, de modo que a próxima tarefa seria a de restaurar a velha ordem, apelar à velha ordem de certo e de errado, mobilizar velhos instintos para a ordem e segurança. Elas rotulam qualquer pessoa que pense e se expresse de outro modo como “profetas da destruição”, cujo pessimismo ameaçaria escurecer o sol que se eleva sobre o bem e o mal e ilumina para toda a eternidade. (tradução livre)⁸⁰

Em outras palavras, para Arendt, é preciso compreender o totalitarismo⁸¹ porque não se trata de um fenômeno específico de um país ou outro, mas porque estamos diante de um problema da modernidade em si. Lembremos, nesse sentido, *Origens do Totalitarismo*

uma biografia igual ao outro é sua condição inescapável. Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 175-176.

⁷⁹ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 307-308.

⁸⁰ ARENDT, Hannah. On The Nature of Totalitarianism: an essay in understanding. In: ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 329

⁸¹ Uma didática reflexão foi feita pela professora Theresa Calvet de Magalhães a respeito do tema da compreensão e da natureza do totalitarismo, utilizando-se das críticas de Raymond Aron à obra de Hannah Arendt. Cf. MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Natureza do Totalitarismo: O que é Compreender o Totalitarismo? In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de. *Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2001. p. 47-59.

é um livro que se dedica a acontecimentos típicos da modernidade que, combinados, se cristalizaram em torno do totalitarismo⁸².

Em outras palavras, compreender o totalitarismo é compreender elementos que surgiram num mundo não-totalitário e que, por não terem sido trazidos da lua⁸³, permaneceram presentes em nosso mundo após o fim do totalitarismo. O exercício de compreensão em torno desses elementos é, portanto, um exercício de auto-compreensão⁸⁴. Temos, assim, um primeiro motivo relacionado ao próprio fato do totalitarismo em si enquanto fenômeno histórico.

O segundo motivo está ligado à própria dinâmica e funcionamento da compreensão. Segundo Arendt, a compreensão não produz armas imediatas para o combate ao totalitarismo, mas, sem ela, não sabemos pelo que estamos lutando – ou seja, não sabemos que passos daremos após termos atingido nosso objetivo de derrotar o totalitarismo. Em outras palavras, apenas a compreensão não oferece instrumentos para o combate político, mas lhe atribui relevância e grandeza, além de preparar a mente e o coração humanos para um novo modo de agir.

Assim, se o totalitarismo é, como diz Arendt, o evento central de nosso mundo, compreendê-lo não significa desculpá-lo, perdôá-lo – porque isso significaria, em outros termos, fingir que o mundo em que o totalitarismo existiu teve um fim, e que outro inteiramente novo surgiu; sabemos, no entanto, que isso equivale a ignorar os próprios elementos da modernidade presentes em nosso mundo que permitiram o surgimento e solidificação do totalitarismo. O processo de compreender essa forma de governo significa, antes de mais nada, um exercício de reconciliação com o mundo em que ela surgiu.⁸⁵

Arendt anota, no entanto, que o evento que ora tentamos compreender apresenta uma dificuldade adicional. O totalitarismo, diz ela, nos privou das nossas ferramentas usuais da compreensão. De modo sintético, pode-se dizer que o principal elemento que

⁸² ARENDT, *A Reply to Eric Voegelin...* cit., p. 402.

⁸³ ARENDT, *Understanding and Politics...* cit., p. 309.

⁸⁴ ARENDT, *Understanding and Politics...* cit., pp. 309-310.

⁸⁵ ARENDT, *Understanding and Politics...* cit., p. 309.

permite aos homens a compreensão é o senso-comum, e este perdeu importância e força no mundo totalitário, o que prejudicou seriamente a capacidade coletiva de compreensão. Vejamos, mais detalhadamente, como Arendt constrói esse argumento.

Arendt elabora um raciocínio no qual compreensão e conhecimento são conceitos distintos. Para a autora, esses dois conceitos podem estar conectados na construção de uma compreensão final; mas é preciso uma compreensão prévia, que nos dá razões para seguir ao conhecimento. A compreensão, que na descrição de Arendt chega a parecer uma capacidade quase instintiva – embora não o seja –, é o que dá relevância ao conhecimento. O primeiro momento de um homem em relação a um evento como o totalitarismo é um momento de “preliminary understanding”⁸⁶.

A compreensão preliminar denuncia o totalitarismo como uma tirania e decide que nossa luta é uma luta pela liberdade. É verdade que qualquer pessoa que não se mobilize por isso, não se mobilizará por mais nada. Mas muitas outras formas de governo têm negado a liberdade, embora não tão radicalmente como o totalitarismo, portanto essa negação não é a chave essencial para entender o totalitarismo. Compreensão preliminar, no entanto, não importa o quão rudimentar e até irrelevante possa ser em última instância, certamente previne mais efetivamente as pessoas de se juntar a um regime totalitário do que a informação mais confiável, a mais perspicaz análise política, ou o mais abrangente conhecimento acumulado.⁸⁷

A verdadeira compreensão, portanto, se inicia com uma compreensão preliminar, e fica expressa sob a forma de linguagem popular. A partir disso, é que então se procede a uma análise científica dos fenômenos, que, em nosso caso, é o fenômeno do totalitarismo. Vejamos que a filósofa entende que a compreensão prévia, essa fase inicial do verdadeiro entendimento, não pode (ou, em melhores termos, não deve) ser desprezado pelo posterior estudo científico.

Em outras palavras, o cientista que se arvora no papel de especialista em política acaba por prestar um desserviço à tarefa do entendimento, pois perde as guias do senso-

⁸⁶ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, p. 310.

⁸⁷ No original: “Preliminary understanding denounces totalitarianism as tyranny and has decided that our fight against it is a fight for freedom. It is true that whoever cannot be mobilized on these grounds will probably not be mobilized at all. But many other forms of government have denied freedom, albeit never so radically as the totalitarian regimes, so that this denial is not the primary key to understanding totalitarianism. Preliminary understanding, however, no matter how rudimentary and even irrelevant it may ultimately prove to be, will certainly more effectively prevent people from joining a totalitarian movement than the most reliable information, the most perceptive political analysis, or the most comprehensive accumulated knowledge”. ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 310-311.

comum. O caminho deve ser o oposto: os acadêmicos, num exercício de humildade, devem guiar seus esforços científicos a partir da linguagem popular e suas manifestações, pois assim podem enriquecer e dar sentido às suas pesquisas, conectando conhecimento e compreensão, linguagem popular e linguagem científica.⁸⁸

O caminho deve ser aquele que se inicia com uma compreensão preliminar expressa em linguagem popular, se alimenta de pesquisas científicas e de conhecimento, e retorna ao berço do entendimento, assumindo *significado*.

O problema no entendimento do totalitarismo, dirá Arendt, é a perda da capacidade de produzir significados na era moderna; em outras palavras, a dificuldade de entender o totalitarismo nos leva a questionar sobre um problema maior: a perda de significado em nosso tempo, uma perda acompanhada pela perda do senso-comum⁸⁹. Nesse sentido, a dificuldade de se entender o totalitarismo é apenas o ponto mais alto, o exemplo mais contundente de um processo anterior aos próprios movimentos totalitários.

Do ponto de vista de um senso comum, nós não precisamos da ascensão do totalitarismo para nos mostrar que estamos vivendo em um mundo às avessas, um mundo no qual não conseguimos achar nosso caminho apenas seguindo as regras daquilo que um dia foi o senso-comum. Numa tal situação, a estupidez, em sentido kantiano, se tornou tão comum quanto o senso comum; e isso não significa que seja um sintoma de uma sociedade de massas ou que as pessoas “inteligentes” estejam livres disso. A única diferença é que a estupidez permanece alegremente inarticulada pelos não-intelectuais e se torna insuportavelmente ofensiva para as pessoas “inteligentes”. Dentro da “intelligentsia”, pode-se até dizer que, quanto mais um indivíduo é inteligente, mais irritante é a estupidez que ele compartilha com todos os outros.⁹⁰

O totalitarismo, por um lado, destruiu as tradições e padrões de julgamento construídos em nossa cultura ao longo dos séculos. Porém, segundo Arendt, é

⁸⁸ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, p. 312.

⁸⁹ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 313-314.

⁹⁰ No original: “From the point of view of common sense, we did not need the rise of totalitarianism to show us that we are living in a topsy-turvy world, a world where we cannot find our way by abiding by the rules of what once was common sense. In this situation, stupidity in the Kantian sense has become the infirmity of everybody, and therefore can no longer be regarded as “beyond remedy.” Stupidity has become as common as common sense was before; and this does not mean that it is a symptom of mass society or that “intelligent” people are exempt from it. The only difference is that stupidity remains blissfully inarticulate among the non-intellectuals and becomes unbearably offensive among “intelligent” people. Within the intelligentsia, one may even say that the more intelligent an individual happens to be, the more irritating is the stupidity which he has in common with all.” Cf. ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, p. 314.

importante anotar que os riscos políticos da destruição de padrões e costumes da vida comum já havia sido indicada, há muito, por um pensador francês: Montesquieu. Assim, para além de ser uma ferramenta de entendimento do totalitarismo como forma de governo, Hannah Arendt encontra em Montesquieu a chave para pensar a relação entre os homens e as repercussões políticas dessas relações.

Arendt retira de Montesquieu um trecho em que ele estatui que as leis governam as ações dos cidadãos, e os costumes governam as ações dos homens⁹¹. Ao indicar essa separação, diz Arendt, Montesquieu teria registrado estar ciente de um problema que sempre esteve presente na ciência política desde seus primórdios, a saber, a da diferença entre o homem como cidadão e membro da ordem pública, e o homem como indivíduo. Em outras palavras, Montesquieu estaria apontando, em trechos de sua obra, para o que se chama, no pensamento político contemporâneo, de separação entre esfera pública e esfera privada – uma separação que, em Arendt, ganha contornos claros na ocasião da publicação de *The Human Condition*.

Os costumes e as maneiras são usos que as leis não estabeleceram, ou não puderam, ou não quiseram estabelecer. Existe a seguinte diferença entre as leis e os costumes: as leis regulam mais as ações dos cidadãos, e os costumes regulam mais as ações do homem.⁹²

De que importa, no entanto, essa distinção? Se as leis estabelecem, de acordo com a interpretação arendtiana d'O *Espírito das Leis*, o reino político da vida, são os costumes que fazem erigir o reino da sociedade, reino este em que vive o homem enquanto indivíduo. Por um lado, temos, portanto, que as nações encontram o início de sua decadência no instante em que a legalidade deixa de ser respeitada, seja por força do abuso de poder dos governantes, seja pelo desaparecimento da fonte de autoridade das leis.

“O cidadão pode morrer, mas o homem permanece”⁹³, disse Montesquieu. Hannah Arendt, no entanto, não vê consolo nas palavras do barão francês. Mesmo com a queda da legalidade, é bem verdade que os costumes e as tradições ainda podem

⁹¹ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 321.

⁹² MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 324.

⁹³ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 151.

permanecer⁹⁴. O problema, no entanto, é que a as fundações sobre as quais esses costumes e padrões de moralidade se construíram também desapareceram. Diz Arendt,

Desde que estejam intactos, os homens como indivíduos continuam a agir de acordo com certos padrões de moralidade. Mas essa moralidade perdeu seu fundamento. A tradição pode ser confiada para prevenir o pior apenas por um período limitado de tempo. Na ilegalidade, todo incidente pode destruir os costumes e a moralidade quando estas perderam seu fundamento; cada contingência ameaça a sociedade que não mais pode ser garantida pelos seus cidadãos. (Tradução livre)⁹⁵

Essa posição de Arendt estava, é verdade, de acordo com previsões do próprio Montesquieu (Livro 8, Capítulo VIII):

A maioria dos povos da Europa ainda é governada pelos costumes. Mas se por meio de um longo abuso de poder, se por meio de uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse, não haveria costumes nem climas que pudessem resistir; e nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos por um tempo, os insultos que lhe fazem nas outras três partes do mundo.⁹⁶

A autora indica, no entanto, que essa perda dos costumes, em vez de dada por abuso de poder (um fator interno às nações) ou por agressões externas, como apontado pelo autor francês, teria sido causada na Modernidade pela Revolução Industrial. Desse modo, quando foi necessário responder aos desafios e perguntas de nosso tempo – de cunho moral e político -, seja à frente de eventos como o totalitarismo ou qualquer outro, os homens se viram carentes das molduras e padrões que sempre haviam lhe servido como base de entendimento e julgamento.

Seria na Revolução Industrial – um evento que “em poucas décadas mudou todo o globo mais radicalmente do que os três mil anos antecedentes de história registradas”⁹⁷- o fenômeno que teria dado o efetivo início à decadência dos costumes e tradições na Europa, e, portanto, teria fortemente colaborado para a inegável perda do senso-comum.

⁹⁴ Montesquieu exemplifica, quando tece considerações sobre a tirania, com o caso da Turquia. Diz Montesquieu que, neste país, a seu tempo, o príncipe moderava sua avidez não pela força da lei – que jamais impede um tirano de satisfazer sua vontade – mas pela força do costume, de uma tradição na qual o príncipe costumava tomar apenas três por cento da herança das pessoas. Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 71.

⁹⁵ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 315.

⁹⁶ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 127.

⁹⁷ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 316.

Estamos diante de um poderoso argumento, essencial para entender, mais adiante, a estrutura usada por nossa autora para descrever o regime totalitário enquanto forma de governo. Adiantemos que, na concepção de Hannah Arendt, ao tomarmos o esquema de Montesquieu pelo qual as formas de governo podem ser caracterizadas, ao mesmo, por sua natureza e princípio – o que teria valido, à época do Barão francês, como instrumento para explicar os regimes monárquico, republicano e despótico –, o regime totalitário passa então a ser explicado a partir de dois traços: o *terror* e a *ideologia*.

Se o terror, por um lado funciona como o substituto da lei e seria, por assim dizer, o equivalente à *natureza* do regime totalitário, é na ideologia que encontramos o *princípio* desse regime.

É importante adiantarmos parte do argumento que desenvolveremos mais tarde para dar lugar a uma reflexão bastante importante. Para Arendt, o que permite a ascensão da ideologia como um princípio de governo é o abandono maciço do pensamento livre para dar lugar ao pensamento lógico, à logicalidade; em outras palavras, o que permite o estabelecimento da ideologia (literalmente, a lógica da ideia, isto é, uma ideia que é usada de modo lógico e aplicada como modo de reflexão a toda e qualquer situação, ainda quando inadequada ao caso concreto) é justamente a queda do pensamento livre, do senso-comum e dos padrões que permitem o entendimento e julgamento, dando lugar à *logicalidade*. A respeito dessa relação entre logicalidade e a ascensão das ideologias e, principalmente, de como a primeira dá espaço para a segunda, Arendt estatui:

Em nosso contexto, a peculiar e ingênua substituição do senso comum pela logicalidade estrita, que é característica do pensamento totalitário, é particularmente notável. Logicalidade não é idêntica à racionalidade ideológica, mas indica a transformação totalitária das respectivas ideologias.⁹⁸

O senso comum só pode existir quando os homens compartilham de um “mundo comum”, um espaço de vivência *entre* os homens que os habilita a viverem em conjunto.

⁹⁸ No original: “In our context, the peculiar and ingenious replacement of common sense with stringent logicality, which is characteristic of totalitarian thinking, is particularly noteworthy. Logicality is not identical with ideological reasoning, but indicates the totalitarian transformation of the respective ideologies”. Cf. ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 317.

O senso comum é que nos torna aptos ao verdadeiro entendimento e é, por isso mesmo, “o senso político por excelência”⁹⁹.

Destruído esse mundo comum entre os homens, perde-se a confiança no senso comum, e abre-se espaço para o pensamento estritamente lógico – a logicalidade, em termo da própria autora –, um pensamento do qual todos os homens são capazes, ainda quando sozinhos. O raciocínio lógico se fia na independência de outros homens, vez que as conclusões lógicas (um mais um são dois, dois mais dois são quatro, etc.) são passíveis de serem alcançadas mesmo quando se está desacompanhado. O problema reside na absoluta esterilidade do raciocínio exclusivamente lógico, na ausência de sentido (*meaning*) e, portanto, na incapacidade de se produzir entendimento apenas por esse meio.

Assim, se dissemos que o totalitarismo é o ápice de um processo de destruição das tradições e padrões morais e políticos com os quais os homens estavam habituados para produzir entendimento e julgamento, a tarefa de compreender o totalitarismo em tempos de queda das tradições e destruição do reino de convivência entre os homens – pois, ainda que o totalitarismo tenha tido fim, os elementos da modernidade que o levaram à sua ascensão continuam permeando nosso mundo – parece duplamente desafiadora.

No entanto, a tarefa de compreender o totalitarismo, para Arendt, é essencial para que possamos dar *significado*, isto é, para que consigamos exercer verdadeiramente um senso político sobre o totalitarismo, e não um estéril estudo sobre suas características sociais, históricas, dentre outras. Munida exatamente dessa consciência é que Arendt produziu, a partir de suas leituras de Montesquieu, as reflexões que apresentamos a seguir a respeito do totalitarismo enquanto forma de governo. É nesse contexto de uma modernidade que destrói o mundo comum, de onde os homens retiram o significado das coisas que os rodeiam, que a ascensão do totalitarismo é possível, e é exatamente nesse contexto especialmente desafiador que a compreensão precisa tomar lugar. Mais tarde, debateremos com os devidos detalhes o diagnóstico da Era Moderna presente na obra de Hannah Arendt.

⁹⁹ ARENDT, *Understanding and Politics... cit.*, pp. 318..

Por ora, já cientes do que Arendt entende por “compreensão” e, mais ainda, de seu raciocínio a respeito da perda do senso comum e sua relação com a ascensão das ideologias, podemos nos deter mais atentamente sobre o binômio Terror e Ideologia, respectivamente, natureza e princípio do regime totalitário.

2.3 A natureza e o princípio das formas totalitárias de governo: a primeira leitura arendtiana de Montesquieu

“Difícilmente existe algum evento importante em nossa história recente que não se encaixaria no esquema conceitual de Montesquieu”¹⁰⁰. Assim Hannah Arendt introduz, em seu texto *On The Nature of Totalitarianism*, o uso das concepções de Montesquieu presente no livro *O Espírito das Leis*. Diante da tarefa de dar sentido ao mundo, o mesmo mundo em que a “mais radical forma de negação da liberdade” erigiu, a autora entende que é possível entender esse fenômeno a partir das considerações de Montesquieu a respeito das formas de governo.

De fato, já anteriormente, pudemos colocar em relevo a importância de Montesquieu na concepção de nossa autora a respeito do senso-comum e do entendimento. Procederemos, agora, ao argumento mais importante deste capítulo, isto é, faremos considerações a respeito da caracterização do totalitarismo enquanto forma de governo, tendo como base a tipologia usada pelo Barão Charles de Montesquieu.

Arendt foi atingida pelo foco de Montesquieu na dinâmica do sistema político, no modo com que ele conecta formas particulares de governo com áreas particulares da experiência humana e, como veremos, sua análise do totalitarismo se baseia em linhas semelhantes.¹⁰¹

¹⁰⁰ ARENDT, *On The Nature of Totalitarianism... cit.*, p. 329.

¹⁰¹ No original: “Arendt was struck by Montesquieu's focus on the dynamic aspects of political systems, the way in which he connected particular forms of government with particular areas of human experience, and, as we shall see, her analysis of totalitarianism runs along similar lines”. Cf. CANOVAN, *Hannah Arendt... cit.*, p. 20.

Retomando rapidamente essa tipologia, devemos lembrar que Montesquieu coloca três possíveis formas de governo: a república (que, sendo o governo de todo o povo, é democrática; sendo governo de parte do povo, é aristocrática); a monarquia, o governo de um, limitado e regido por leis; e a tirania, a forma em que apenas um governa, mas de modo arbitrário, conforme sua vontade, sem a restrição de leis.¹⁰²

Arendt aponta, no entanto, para o fato de que Montesquieu faz uma nova pergunta: o que faz um governo agir como age? A partir dessa pergunta, portanto, Montesquieu teria estabelecido que as formas de governo, além de sua própria natureza, teriam princípios de ação que colocariam os governos em movimento. Esses princípios seriam: para a república, o princípio de ação seria a virtude; para a monarquia, a honra; e para a tirania, o medo.¹⁰³ Arendt interpreta esses princípios em termos de experiências humanas; a cada um corresponde um certo tipo de experiência humana que serve de pano de fundo para cada forma de governo.

A essência ou natureza do governo foi sempre definida, diz ela, desde Platão, em termos de sua permanência. A permanência e a estabilidade sempre foram vistos como características de uma boa forma de governo. Nesse ponto, Arendt pinça uma consideração de Montesquieu a respeito da tirania para provar seu argumento: para o autor francês, a destruição de uma tirania acontece por fatores internos, devido ao fato de que esse é um governo sem leis e, portanto, sem as molduras de estabilidade de que uma forma de governo em geral precisa. Ou seja, a tirania seria uma forma de governo ruim justamente por não fornecer a estabilidade que se espera de qualquer regime político. O que nela existe é uma estabilidade precária baseada no medo¹⁰⁴.

Montesquieu, por isso mesmo, teria ido além. Além de definir a estrutura e, portanto, a característica das formas de governo atinentes à sua *estabilidade*, é necessário que se definam essas formas também a partir de seus traços de *movimento*. Os governos agem em determinadas direções, e se indagar a respeito do que motiva esses movimentos significa, portanto, indagar a respeito de seus princípios. São os princípios que inspiram os

¹⁰² MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...cit.*, p. 19.

¹⁰³ ARENDT, *On The Nature of Totalitarianism... cit.*, pp. 320-330

¹⁰⁴ ARENDT, *Ideology and Terror... cit.*, p. 467.

cidadãos (e não os homens enquanto indivíduos, em suas esferas privadas) em suas ações na esfera pública, esfera em que os homens agem em conjunto.

Os princípios de orientação e movimento de Montesquieu – virtude, medo, honra – são princípios porque governam as ações tanto dos governantes quanto dos governados. Medo numa tirania não é apenas o medo dos sujeitos, mas também o medo que o tirano tem de seus súditos. Medo, honra e virtude não são meramente motivos psicológicos, mas o próprio critério de acordo com o qual a vida pública é guiada e julgada. Do mesmo modo que é orgulho para o cidadão de uma república não dominar seus concidadãos, nos assuntos da vida pública, assim também é orgulho do sujeito na monarquia se distinguir e ser publicamente honrado. Ao estabelecer esses princípios, Montesquieu não estava sugerindo que todas as pessoas agem de acordo com os princípios do governo em que vivem o tempo todo, ou que as pessoas de uma república não sabem o que seja honra, ou mesmo que as pessoas de uma monarquia não conheçam a virtude.¹⁰⁵

Esses princípios, ressalta Arendt, estão ligados a comportamentos humanos – a honra, a virtude e o medo seriam princípios que emergem a partir da ação humana. No argumento arendtiano, a estrutura do governo totalitário é o *terror*. Um governo que tenha o terror como essência dispensa os princípios que estejam ligados à ação humana; introduz, isto sim, um novo princípio de ação, que guia a ação dos sujeitos¹⁰⁶ para prepará-los a exercer seus papéis dentro do governo totalitário. Este princípio, para Hannah Arendt, é a *ideologia*.

2.3.1 O Terror e a estrutura do Totalitarismo

Em discurso feito na Alemanha, em março de 1953, Hannah Arendt traçou aquelas que seriam, em sua opinião, as linhas gerais de um conceito de Terror e suas

¹⁰⁵ No original: “Montesquieu's moving and guiding principles-virtue, honor, fear-are principles insofar as they rule both the actions of the government and the actions of the governed. Fear in a tyranny is not only the subjects' fear of the tyrant, but the tyrant's fear of his subjects as well. Fear, honor, and virtue are not merely psychological motives, but the very criteria according to which all public life is led and judged. Just as it is the pride of a citizen in a republic not to dominate his fellow-citizens in public matters, so it is the pride of a subject in a monarchy to distinguish himself and be publicly honored. In establishing these principles, Montesquieu was not suggesting that all people behave at all times according to the principles of the government under which they happen to live, or that people in republics do not know what honor is, or people in a monarchy what virtue is”. ARENDT, *On The Nature of Totalitarianism... cit.*, pp331-332.

muitas variações em diversos contextos políticos. Primeiramente, a autora esclarece que o terror pode aparecer em diferentes tipos de sistemas políticos e partidários; pode emanar de tiranos, déspotas e ditadores, mas também de movimentos revolucionários e contra-revolucionários. Para Arendt, o terror poderia se erigir a partir tanto de democracias plebiscitárias quanto de sistemas políticos unipartidários.¹⁰⁷

Uma característica apontada pela autora é que a documentação histórica nos fornece evidências de que, frequentemente, o terror apareceu e foi aplicado para destruir a lei. Lembremos, neste ponto, de que Arendt está a todo tempo utilizando o conceito de lei presente em Montesquieu. Assim, o terror tem a finalidade de destruir a moldura que as leis estabelecem e garantem a liberdade dos cidadãos. De todas as formas sob as quais o terror pode aparecer, as duas mais destacáveis (pela efetividade e brutalidade) são o terror revolucionário e o terror tirânico.

Se há uma experiência humana, isto é, uma experiência básica que tenha surgido em qualquer momento da história no qual os homens tenham vivido juntos, na qual o totalitarismo se baseia, então, pela novidade que teria a forma totalitária, essa experiência nunca esteve na base de nenhum corpo político. Isto significa que, ao investigar qual a fundação, a experiência básica por detrás do totalitarismo, essa experiência pode até ser familiar por outros aspectos, mas será nova enquanto essência de governo.

Deve-se encarar a enervante possibilidade de que a exterminação em si era apenas uma parte do mal totalitário, e de nenhum modo a parte mais “radical”. Um dos pontos básicos de Arendt é que não é a matança, nem a escala em que ocorrem as mortes, que distingue o mal totalitário de outras formas politicamente estruturas de horror. É, isto sim, o fato de que o terror foi usado mais do que como um meio por esses regimes: ele foi sua própria essência. Foi por meio do terror, sistemática e continuamente aplicado, que a novidade da dominação total foi realizada e a tese do “tudo é possível” recebeu credibilidade. O pior mal portanto não são as mortes ou as mortes em massa, mas o uso do terror para provar que não há limites para o poder humano, e que não há nada permanente ou embutido na dignidade humana. (Tradução livre)¹⁰⁸

Se olharmos para a história das ideias, no entanto, nossa tentação será a de igualar essa forma de governo à tirania. Isso significaria igualar o totalitarismo a uma forma de

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *Mankind and Terror*. In: ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 298.

¹⁰⁸ VILLA, Dana. *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

governo na qual o poder é exercido de forma arbitrária e sem leis, por um lado, e na qual o princípio que guia os negócios públicos é a experiência humana do medo – medo, diga-se, tanto do governante quanto dos governados.

É verdade que encontraremos, na história das ideias políticas, o seguinte esquema para definir os governos: os governos que exercem seu poder de modo legítimo são também aqueles acompanhados de legalidade (*lawfulness*); por outro lado, aqueles em que o poder é exercido de modo arbitrário são governos em que a legalidade é desrespeitada (*lawlessness*). Esse esquema, no entanto, não pode ser usado se temos como objetivo enquadrar o totalitarismo em alguma categoria. Sabemos que os governos totalitários não se guiam pelos mandamentos das leis positivas; no entanto, esses governos alegam que obedecem a outro tipo de lei: a Lei da História, ou a Lei da Natureza – a depender da ideologia específica que o regula (o stalinismo no caso da primeira, o nazismo no caso da segunda). Daí porque Arendt estatui que o totalitarismo “explode” as categorias tradicionais da ciência política de *lawfulness/lawlessness*: se as leis da História ou da Natureza são a fonte primária das leis positivas, o governo totalitário pode alegar que recorre diretamente a elas ao tomar suas ações.

Os governos totalitários têm, em suas diversas formas, variadas ideologias e tradições nacionais específicas. Todos têm em comum o fato de que suplantam as classes sociais, as transformam em “massas” e põem fim ao sistema político partidário. Surgem de sistemas unipartidários, recolocam as forças de coerção dos exércitos para as polícias, e adotam uma política externa de dominação mundial.

Uma vez que se desenvolvem, no entanto, esses governos passam a diferir completamente das formas de governo já experimentadas desde que os gregos as tipificaram e classificaram, pois adotam um sistema de valores e tradições completamente distinto daquele a que os homens estavam acostumados – daí a dificuldade de compreensão dessa forma de governo.

Num primeiro momento, se tomarmos por base as formas de governo historicamente experimentadas pelas civilizações, podemos cair na tentação de igualar a forma totalitárias com qualquer outra forma tirânica ou despótica de governo.

Podemos, em linhas gerais, caracterizar a tirania enquanto forma de governo como aquela em que o poder é operado de modo arbitrário. Numa tirania, não há leis, e o tirano age de acordo com a sua vontade. A tirania é uma forma de governo, portanto, em que não há legalidade e em que o poder é exercido de forma arbitrária – o que estaria imediatamente oposto à forma republicana, em que o poder é exercido de modo legal e legítimo. Assim, igualar tirania e totalitarismo, nos dirá Arendt, seria incorrer numa imprecisão a respeito da própria forma totalitária, e não perceber uma de suas características sem precedentes.

Ao abolir as formas e categorias com que historicamente lidamos na política, o totalitarismo também encontra uma alternativa à separação entre governo com ou sem leis, e entre governos arbitrários e legítimos. Essas duas separações são extintas num governo totalitário.¹⁰⁹ E é justamente a ideia de que o regime pode recorrer diretamente à fonte primária das leis positivas, a Lei Natural ou a Lei da História, que faz cair por terra essa dualidade tão cara à tradição política ocidental.

A diferença entre tirania e totalitarismo é de certo útil para caracterizarmos o terror totalitário e, principalmente, colocá-lo como a própria natureza e essência do governo totalitário. Como dissemos, a tirania ou despotismo é um governo arbitrário, que não se rege pela legalidade. Do ponto de vista da política, isso significa dizer que, na tirania, não há espaço político. Como ressalta a própria Hannah Arendt, definimos lei como relação (“rapport”, em Montesquieu), e uma relação entre os homens; essa relação entre os homens, portanto, passa a regular sua vida pública.

O reino da política, portanto, aquele em que os homens agem e falam, inovam e constróem instituições de modo concertado, está limitado tão somente pelas leis que os próprios homens estabeleceram.

O despotismo, assim, é o regime em que não há espaço político. Não havendo lei que regule e preserve o espaço conjunto em que os homens podem agir conjuntamente, esse espaço passa a ser subjugado pela vontade do tirano, violentamente imposta. Para poder implementar esse regime, o déspota se vale, na construção do regime, do terror. No

¹⁰⁹ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 460.

entanto, esse terror tem um fim: destruir a oposição. Uma vez realizada a sanguinária tarefa de dar cabo dos opositores do regime, a tirania encontra sua estabilidade. Essa estabilidade não é agitada e nervosa como a estabilidade de uma república, na qual a inovação e a participação política devem ocorrer dentro daqueles moldes que os próprios cidadãos se colocaram. A estabilidade do regime despótico se traduz na “paz de cemitério”¹¹⁰.

Uma vez que o terror tirânico foi capaz de aniquilar o debate público e o contraditório¹¹¹, o regime é capaz de se estabelecer a partir do seu próprio princípio: o medo. O medo (que, como ressaltamos, é um medo recíproco entre governante e governados, entre *rex* e súditos) alicerça a estabilidade deste regime.

Por outro lado, o regime totalitário manifesta um terror que não cessa com a aniquilação daqueles que a ele se opõem. Se, na tirania, o terror inicial dá lugar ao medo perene, no totalitarismo o terror nunca acaba, mesmo quando vencida a etapa inicial de destruição da oposição. Mais do que isso: uma vez destruída a oposição é que o terror totalitário ganha ainda mais força.

Seyla Benhabib¹¹² argumenta que, para melhor entender o argumento de Hannah Arendt sobre o totalitarismo e o terror totalitário, seu estudioso deve se voltar para o a seção intitulada “Total Domination”, da última parte do livro. De fato, nesta parte do livro, Hannah Arendt faz da figura do campo de concentração a figura central para entender o totalitarismo. É no campo de concentração que ocorre a destruição da pessoa de direito, da pessoa moral e da própria individualidade dos humanos¹¹³. O campo de

¹¹⁰ ARENDT, *On The Nature of Totalitarianism... cit.*, p. 348.

¹¹¹ Ou, ainda, na definição do próprio Montesquieu, o que a tirania busca é a tranquilidade, e não a paz. Ao déspota interessa o silêncio. Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis... cit.*, p. 71.

¹¹² BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman And Littlefield, 1996, pp. 62-69.

¹¹³ A morte do homem enquanto sujeito de direitos poderia ser retraçada à medida em que se avance nos estudos das considerações de Arendt sobre o Imperialismo, no qual a contradição do enfraquecimento do Estado-Nação (operado pelo imperialismo) e a crença (frágil) nos direitos universais do homem são colocados em relevo. A morte da “pessoa moral” do homem, por sua vez, poderia ser melhor compreendida à luz do Anti-Semitismo moderno; aponta-se para o fato de que ser judeu passa a ser uma condição viciosa do homem, ocasião em que os judeus passam a ser responsabilizados não pelos crimes que individual e empiricamente cometeram, mas por serem parte de uma “nova espécie”. Nisso residiria, para Arendt, um exemplo da morte da responsabilidade moral como entendida tradicionalmente. Por fim,

concentração funciona como o perfeito governo totalitário ao destruir todos esses aspectos da vida humana; os campos de concentração não poderiam ser estudados em termos funcionalistas, pois não tinham como objetivo precípuo a destruição de inimigos, ou mesmo a captação de trabalho forçado. Seu único objetivo é a demonstração de que tudo é possível.¹¹⁴

Esse é mais um argumento do qual Arendt se vale para denotar a completa novidade que o totalitarismo representa em termos de nossa história. A categoria de meios e fins, tão amplamente usada no Ocidente, seja para entender regimes políticos ou não, não se aplica ao totalitarismo. Vejamos: uma vez aniquilada a oposição ao regime, o terror totalitário ganha ainda mais força. Qual é o seu fim, então? Se a morte dos opositores não é mais um meio, mas um fim em si mesmo, dirá Arendt, estamos diante de um fenômeno histórico e político que borrou a própria definição de causalidade entre meios e fins. Em suma:

Para compreendermos o caráter radical de um tal princípio fundante do regime totalitário, devemos nos lembrar que Arendt nos mostra que a tirania destrói a liberdade e o espaço público, mas deixa ainda a possibilidade para que ações inspiradas pelo medo sejam cometidas. O terror total, ao contrário, não pode ser entendido pela oposição entre o reino da lei e aquele da vontade do tirano, ele se define pela realização de uma lei do movimento, que não tem necessidade das referências do corpo político para se manifestar, uma vez que ele se encontra na dimensão eterna das forças da história ou naturais.¹¹⁵

Por um lado, dissemos que o critério da legalidade não serve para definir o regime totalitário. De fato, a existência ou não de leis positivas, promulgadas durante o regime ou remanescentes do período político anterior, são de pouca importância para o governo totalitário: o que importa é atender os desígnios da Lei da História ou da Lei da Natureza, fontes da autoridade das próprias leis positivas. Se, em algum momento, essas leis

a morte do indivíduo residiria na própria massificação dos homens, de seu desenraizamento do mundo, fruto das guerras, do desemprego e desapropriações em massa e do não-pertencimento político a que foram progressivamente submetidos os povos na modernidade. Ao tornar grandes contingentes de pessoas “supérfluas”, abriu-se a possibilidade de que a individualidade desses homens e mulheres se perdessem, dando espaço à organização das massas totalitárias. Para uma explicação mais detalhada dessas três mortes do homem: BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt...cit.,*p.p. 62-69.

¹¹⁵ BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de. *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2001. p. 113.

positivas não servirem aos propósitos, pode-se ignorar sua aplicação para aplicar diretamente as leis superiores.

Com a ausência de um critério de legalidade, o regime totalitário não se servirá de um espaço público (por óbvio), tampouco encontrará estabilidade num regime de leis. Importante notar, no entanto, que essa estabilidade também não encontra guarida no medo imposto pelas tiranias pois, como dissemos, o terror totalitário, ao não cessar uma vez atingido o objetivo inicial de seu movimento, não permite a instalação de uma estabilidade tirânica baseada no temor. Aqui, portanto, está a outra inovação do regime totalitário. Ao adotar o terror como sua própria natureza de governo, o totalitarismo deixou de lado o critério tão amplamente usado para avaliar a qualidade de um regime político em nossa história: o critério da estabilidade.

Em outras palavras, o terror ocupa o espaço daquilo que seria a natureza das formas de governo, mas subvertendo o que historicamente se buscou com cada uma delas. Seja nas formas de governo ou nas formas de dominação, com base nas leis ou na vontade do déspota, as diversas formas de governo historicamente buscaram certa estabilidade. O totalitarismo inova ao trazer para si um movimento constante: o terror, ao substituir as leis ou a vontade do tirano, dá movimento interminável ao governo. A natureza do governo, amplamente associada à sua permanência e estabilidade, em especial se levarmos em conta a definição de Montesquieu, deixa de ter essa característica de perenidade na forma totalitária. O que estrutura o totalitarismo é a sua própria instabilidade e seu movimento.

Historicamente, dirá Arendt, as leis haviam sido pensadas como mediadoras entre a permanência eterna da autoridade divina ou natural e a inconstância das ações do homem. As divindades e a natureza seriam as fontes permanentes das leis, que possuíam relativa capacidade de mudança conforme as circunstâncias. Por outro lado, as leis possuíam relativa permanência em relação à rapidez das ações humanas.¹¹⁶ As leis positivas são pensadas como fatores de estabilidade, dentro das quais a inovação seria possível. No totalitarismo, a identificação entre leis e leis do movimento torna essa

¹¹⁶ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 461.

diferença inútil. As Leis da História e da Natureza (a depender se a forma totalitária é o estalinismo ou o nazismo) não são fontes estáveis de autoridade, mas são em si mesmas movimentos. A necessidade das leis como estabilizadores desaparece, e tudo passa a ser movimento. As leis “superiores” são leis de movimento, e não de permanência.

Arendt chega a dar o exemplo da União Soviética após a morte de Stálin. Houve uma apreensão inicial entre aqueles que ocupavam os altos cargos no regime e no partido, devido ao fato de que Stálin não havia apontado nenhum sucessor antes da sua morte. Além disso, não havia lei que regulasse a sucessão: uma tal lei seria incompatível com o próprio regime, pois daria uma estabilidade e um sentido de permanência à estrutura totalitária que descaracterizaria o regime; para o totalitarismo, é importante não dar nenhum passo em direção a uma legalidade, para assim preservar a característica de sua natureza: o movimento do terror¹¹⁷.

2.3.2 A Ideologia contra o senso comum

As ideologias a que Hannah Arendt se refere o tempo todo, em seus estudos sobre o Totalitarismo, são, como sabemos, o nazismo e o stalinismo. Essas ideologias preparam os homens submetidos a um regime totalitário para o papel de vítimas e executores, tomando o lugar daqueles princípios a que usualmente estavam ligadas as formas de governo, pela classificação de Montesquieu.

No entanto, como dissemos, a Era Moderna destruiu aos poucos o mundo compartilhado dos homens, e, assim, os princípios (identificados em Montesquieu como os costumes políticos de um povo) perdem ascendência. Mais do que isso, nas formas totalitárias, a “faixa de ferro” que ata os homens, e sufoca tanto suas vidas privadas quanto suas vidas públicas, o mundo comum é completamente destruído; num tal contexto, sem o compartilhamento de costumes e valores por onde se guiar na política,

¹¹⁷ ARENDT, Hannah. Reflections on The Hungarian Revolution. In: ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Medirian Books, 1958. p. 483.

não seria possível falar em princípios. Nesse caso, o que move a estrutura do governo (o terror totalitário), exercendo a função dos princípios, é a ideologia.¹¹⁸As ideologias têm um duplo papel no regime totalitário: determinar as ações políticas dos governantes, e e fazer com que tais ações sejam toleráveis para os governados.¹¹⁹

Historicamente, as ideologias só vieram a desempenhar um papel de tamanha importância nos regimes políticos com Hitler e Stálin. Antes disso, eram apenas ideias; ideias estúpidas e racistas, com vistas a odiar os judeus, como no caso do nazismo, ou mesmo ideias que nascem da própria tradição do pensamento político ocidental, como o comunismo.¹²⁰

Essas ideias se tornam ideologias, no sentido que a palavra adquire no contexto específico da obra de Arendt, na medida em que passam a ter um intento científico de explicar toda a história do mundo, e toda a realidade. Desse modo, o comunismo, inicialmente uma ideia que prescreve a revolução para que seja feita justiça às classes oprimidas, e que descreve a história da luta de classes, passa a ser uma ideologia quando pretende que toda a história seja a história da luta de classes, e que o fim inevitável dessa história será uma sociedade sem classes. Uma ideologia é uma tentativa de explicar a vida e o mundo, o passado e o futuro, mesmo que isso tenha como consequência ignorar os fatos e a realidade.

Desse modo, uma ideologia funciona pelo modo literal que seu próprio nome indica: é a lógica de uma ideia. Assim, a ideologia funciona em dois níveis, o fático, da história ou o lógico, da ideia. Pela estrutura da ideologia, toda a história e toda a realidade se explicará, inevitavelmente, pela ideia. Todos os fatos devem se subsumir à ideia. Todos os acontecimentos são explicados como desdobramentos históricos, sujeitos à mesma “lei” – seja ela da História ou da Natureza.¹²¹

Para isso, essas ideias precisam funcionar de um modo puramente lógico e dedutivo, de onde a “ideia” é a premissa:

¹¹⁸ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 468-478.

¹¹⁹ ARENDT, *On The Nature of Totalitarianism...* cit., p. 349.

¹²⁰ ARENDT, *On The Nature of Totalitarianism...* cit., p. 349-350.

¹²¹ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 469.

A “idéia” de uma ideologia não é a essência eterna de Platão nem o princípio regulativo de que falava Kant, mas sim um instrumento de explicação. Para uma ideologia, a história não aparece à luz de uma idéia (o que implicaria que a história é vista como *sub specie* de algum eternidade ideal que está para além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que faz a “idéia” aderir a seu novo papel é a “lógica”, que é um movimento fruto da própria ideia, e que não precisa de nenhum fator externo para ser colocada em ação. Racismo é a crença de que existe um movimento inerente na própria idéia de raça, assim como o deísmo é a crença de que há um movimento inerente à própria idéia de Deus.¹²²

Todas as ideologias, diz Arendt, têm potencial totalitário. O que aconteceu historicamente é que as ideias do comunismo e do antissemitismo encontraram condições propícias sem seus respectivos regimes para assumir o papel de ideologias totalitárias. É possível perceber, assim, que o conteúdo específico da ideologia é de pouca importância para Arendt; seu foco está em perceber qual o papel da ideologia no funcionamento do regime, num primeiro momento, e como foi possível que ela ascendesse, num segundo momento.

Desse modo, Arendt dirá, inclusive, que o papel que a ideologia desempenha dentro do aparelho totalitário não está na ideia e nas crenças específicas que a ela estão atadas, mas no processo de *logicalidade* que se desenvolve internamente a essa ideia.¹²³ Na explicação de Lefort a respeito do totalitarismo em Arendt, encontramos o argumento de que o totalitarismo inaugura também uma nova forma de pensar:

Ela sugere que o regime totalitário corresponde a um novo regime de pensamento. Não é exagero concluir que a ideologia carrega a marca de um “terrorismo intelectual” por meio do qual somos confrontados com uma maneira de pensar que elimina os argumentos que poderiam contrariar a idéia – similar a uma forma de governar que consiste em eliminar todas as formas reais ou potenciais de oposição.¹²⁴

¹²² No original: The "idea" of an ideology is neither Plato's eternal essence grasped by the eyes of the mind nor Kant's regulative principle of reason but has become an instrument of explanation. To an ideology, history does not appear in the light of an idea (which would imply that history is seen *sub specie* of some ideal eternity which itself is beyond historical motion) but as something which can be calculated by it. What fits the "idea" into this new role is its own "logic," that is a movement which is the consequence of the "idea" itself and needs no outside factor to set it into motion. Racism is the belief that there is a motion inherent in the very idea of race, just as deism is the belief that a motion is inherent in the very notion of God." ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 469-470.

¹²³ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 472.

¹²⁴ LEFORT, Claude. Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research*, Nova Iorque, v. 69, n. 2, p.452., jun. 2002

Assim, Arendt sumariza três aspectos que as ideologias assumem quando recebem o papel de guiar a política de um regime totalitário.

O primeiro deles é a de que as ideologias não estão particularmente interessadas no presente, mas no movimento histórico. Em outras palavras, as ideologias têm os olhos postos nos acontecimentos passados, mas para explicar aquilo que é vindouro. Sua preocupação é com o movimento histórico, numa acepção de história como um processo linear, contínuo e homogêneo. As ideologias reclamam para si o papel de explicar a totalidade dos acontecimentos do passado e do presente, e também de prever com precisão o futuro.

A segunda característica é que as ideologias precisam se “emancipar” da realidade. Hannah Arendt fala da aquisição de um “sexto sentido” pelos humanos, um sentido ideológico que explica a realidade para além de nossas próprias percepções, para além daquilo que notamos por meio de todos os outros sentidos. Isso exige do regime, obviamente, que a realidade seja constantemente alterada. É nisso que reside, inclusive, o papel da propaganda: a realidade precisa se adequar à ideia da ideologia.

Por último, a terceira característica consiste na estrutura argumentativa da ideologia. Para se emancipar da realidade, a ideologia precisa contar os fatos com uma consistência que a realidade mesma não tem, e faz isso por meio de uma argumentação lógica. Basta que se fixe um ponto inicial, para que então se deduza toda a realidade a partir dele, ignorando toda a experiência.¹²⁵

Com isso, fizemos uma exposição sucinta de como Arendt apresenta os conceitos de ideologia e terror. A própria autora sumariza o papel de cada um desses conceitos no interior de um regime totalitário dessa maneira:

A compulsão do terror total, por um lado, com sua faixa de ferro, pressionando massas de homens isolados e ao mesmo tempo dando suporte a eles num mundo que havia se tornado um deserto, e a auto-coerciva força da lógica dedutiva, por outro, preparando cada indivíduo em seu isolamento contra os outros, correspondem uma à outra, e precisam uma da outra para colocar o comando do terror em movimento e assim mantê-lo. Assim como o terror, mesmo antes de ser total, arruína as relações entre os homens, também a auto-

¹²⁵ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 471.

compulsão do pensamento ideológico arruína a relação com a realidade. A preparação obtém êxito quando as pessoas perdem contato com as outras e com a realidade que as circunda; e ao perder esses contatos, os homens perdem a capacidade de experiência e de pensamento. O sujeito ideal da ordem totalitária não é o nazista ou o comunista convencidos, mas pessoas para quem a distinção entre fato e ficção (i.e., a realidade da experiência) e a distinção entre verdadeiro e falso (i.e., os padrões de pensamento) não existem mais.¹²⁶

É importante perceber que, com isso, Arendt conclui a sua empreitada, qual seja, a de adicionar uma nova forma de governo, surgida no seio da Era Moderna e a partir das próprias especificidades desse tempo, e explicá-la a partir daqueles padrões estabelecidos por Montesquieu. Esses padrões são o de uma estrutura historicamente tida como geradora de estabilidade e permanência (natureza), e que no totalitarismo toma a forma de movimento constante e cada vez mais acelerado, com vistas à dominação total e mundial, e de um compartilhamento comum de ideias e valores que guiam a política, compartilhamento esse que é destruído pelo mando totalitário e que é substituído pelo pensamento puramente lógico.

Se, com isso, finalizamos nosso primeiro passo na leitura arendtiana de Montesquieu, que é a de explicar o totalitarismo a partir das ideias do pensador francês, novas linhas se abrem no pensamento de Arendt, e que nos levarão à nossa segunda etapa de investigação. Essas linhas são a de estudo da Modernidade e da tradição do pensamento político, ambas nascentes do estudo do Totalitarismo e da intenção inicial de Hannah Arendt de investigar os regimes stalinistas.

Essas duas linhas de estudo se farão fortemente presentes em *The Human Condition*, e a segunda deles será de grande valia para que possamos localizar Montesquieu dentro da tradição do pensamento político, ao menos de acordo com os critérios arendtianos.

¹²⁶ No original: “The compulsion of total terror on one side, which, with its iron band, presses masses of isolated men together and supports them in a world which has become a wilderness for them, and the self-coercive force of logical deduction on the other, which prepares each individual in his lonely isolation against all others, correspond to each other and need each other in order to set the terror-ruled movement into motion and keep it moving. Just as terror, even in its pre-total, merely tyrannical form ruins all relationships between men, so the self-compulsion of ideological thinking ruins all relationships with reality. The preparation has succeeded when people have lost contact with their fellow men as well as the reality around them; for together with these contacts, men lose the capacity of both experience and thought. The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist”. Cf. ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 474.

No entanto, antes de nos aprofundarmos nos estudos que Arendt faz a respeito da tradição do pensamento político, façamos uma breve incursão pelo diagnóstico da Era Moderna feito pela autora. Essa incursão iluminará melhor os argumentos que previamente dissecamos a respeito da ascensão da ideologia e do terror como pilares da forma totalitária de governo, especialmente ao explicar os motivos pelos quais a solidão é uma experiência humana que atua como pano de fundo da ascensão do totalitarismo. As reflexões de Arendt a respeito da solidão, em *Ideology and Terror*, demonstram como seus estudos sobre o Totalitarismo levaram-na a expandir suas reflexões para os temas que a conduziram à escrita de *The Human Condition*.

3. ARENDT CONTA UMA ESTÓRIA: A MODERNIDADE E A SOLIDÃO

Pontuamos, não apenas no recente capítulo, mas por toda a primeira parte de nosso texto, as considerações que Hannah Arendt faz a respeito do totalitarismo enquanto forma de governo, e o papel que sua leitura de Montesquieu joga nessa teoria. Em nossas considerações, deixamos de lado todas as especificidades históricas que, de acordo Hannah Arendt, se “cristalizaram” nos regimes totalitários, e nos focamos em apresentá-los em sua estrutura, valendo-nos da tipologia de Montesquieu, colocando em relevo o fato de que os regimes totalitários se valem, de um lado, do terror como estrutura, e da ideologia como motivação e preparação dos homens (ou melhor, das massas) para que o movimento contínuo e brutal do regime não perca ritmo.

Creio haver, no entanto, um aspecto das reflexões de Hannah Arendt sobre a forma de governo totalitária que, a princípio, não está diretamente relacionada aos argumentos de teoria política de Montesquieu, mas que pode ser bastante enriquecedor em nosso esforço de apresentar o trabalho de Hannah Arendt. Esse aspecto é a experiência humana que permitiu a ascensão desses regimes: a solidão (“*loneliness*”¹²⁷, no original).

É preciso deixar claro que esta consideração, que Arendt utiliza para finalizar o excerto *Ideology and Terror*, não são pontuais, e têm forte relação com os caminhos que a autora toma depois da publicação de “Origins of Totalitarianism”. Isto se explica se verificarmos que os elementos históricos resgatados para caracterizar a solidão – ainda que em poucos parágrafos – são amplamente desenvolvidos em sua obra posterior, *The Human Condition*.

The Human Condition é apontada por intérpretes de Arendt como sua *magnum opus*, como é o caso de Margaret Canovan¹²⁸. Um de seus objetivos com o livro foi o de apontar para a importância (e mesmo para as incertezas e perigos) da ação humana. Esse

¹²⁷ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 474.

¹²⁸ CANOVAN, *Hannah Arendt...* cit., p. 99.

foco na ação e no reino da política traça um roteiro de retorno à dignidade da política. A necessidade desse retorno estava, por um lado, na divisão que apontamos desde nossa Introdução, operada pela tradição do pensamento político, entre a filosofia e a política e, portanto, uma divisão entre pensar e agir.

Se é verdade que os filósofos lidaram historicamente com um modelo de política baseado no “work” (obra, fabricação, fazer), isto também não explicaria o advento do mais terrível evento de seu tempo – e que motiva, portanto, esse retorno à dignidade da política político -, o totalitarismo. Em *The Human Condition*, encontraremos uma explicação que mergulha naqueles eventos que a autora considera cruciais para a caracterização da modernidade.¹²⁹ Assim, seria necessária uma recapitulação daqueles eventos históricos (e seus personagens) que levaram à modernidade tal como ela se apresenta, o que, por outro lado, também nos dará os motivos que levaram à sociedade de massas e à solidão enquanto experiência humana generalizada.

Dois questões brotam diretamente, portanto, do conjunto de reflexões que Arendt realizou a respeito do totalitarismo. A primeira é a da tradição do pensamento político, questão para a qual Arendt foi levada ao investigar as relações entre o pensamento de Marx e a ascensão do estalinismo. A segunda questão é o estudo da modernidade; a pergunta que deve ser feita aqui: como é possível explicar historicamente que tenhamos chegado a uma era de “perda do mundo”, de restrição da reino da política, uma era caracterizada por uma sociedade de massas, de desenraizamento e da ascensão do social?¹³⁰ Essas características, dentre outras, é que levaram à solidão na era moderna, solidão essa que, como dissemos, é o terreno fértil sobre o qual irá crescer o totalitarismo. Em Arendt:

Solidão, o terreno comum para terror, a essência do governo totalitário, e para a ideologia, a preparação de seus executores e vítimas, está intimamente ligada com o desenraizamento e a superfluidade que estão em curso na modernidade desde o início da Revolução Industrial e que se tornaram agudas com a ascensão do imperialismo no fim do século passado e com a demolição das instituições políticas e tradições sociais do século passado. Estar desenraizado significa não ter lugar no mundo, não ser reconhecido pelos outros; ser

¹²⁹ CANOVAN, *Hannah Arendt...* cit., pp. 149-150

¹³⁰ D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994, pp.28-29

supérfluo significa não pertencer ao mundo. Desenraizamento pode ser a condição preliminar para a superfluidade, como o isolamento (mas não deveria) ser a condição preliminar para a solidão.¹³¹

Assim, podemos destacar uma primeira conceituação bastante importante para entender a relação entre a crítica da solidão e a crítica da modernidade que surgem das reflexões sobre o totalitarismo. Essa conceituação diz respeito à diferença entre solidão e isolamento. O isolamento não é uma novidade da era moderna, e historicamente tem sido aquela experiência que dá fundamento, historicamente, para as tiranias. Estar isolado significa não estar em contato com seus iguais, não poder praticar aquela atividade humana que depende da presença entre seus pares, a ação. Só é possível agir e falar, criar algo novo e discursar, quando estamos na presença de outros homens. O isolamento é a privação da esfera pública, relega o homem ao espaço da vida privada. No entanto, o isolamento não significa que o homem perde todo e qualquer contato com outros homens, tampouco que perca todas as outras atividades. Ainda é possível, no local da esfera privada, realizar as atividades do trabalho (*labour*) e da fabricação (*work*). Arendt aponta para o fato de que, quando uma tirania dá um passo adiante, e aprisiona os homens como *animal laborans* – portanto, tira deles também a atividade de fazer, de produzir coisas que são permanentes no mundo, e a eles permite só as atividades essenciais à sua sobrevivência enquanto espécie -, esta tirania se move em direção ao totalitarismo.¹³²

Por outro lado, a solidão difere de estar só. A solidão toma sua forma mais aguda justamente quando o homem está na companhia de outros. Estar só é se recolher, é se colocar espacialmente longe dos outros homens. O pensar acontece justamente na condição de se estar só (“*solitude*”), ocasião em que o homem está consigo mesmo, dialoga consigo mesmo. Aquele que está só, no entanto, precisa constantemente estar em contato

¹³¹ No original: “Loneliness, the common ground for terror, the essence of totalitarian government, and for ideology or logicality, the preparation of its executioners and victims, is closely connected with uprootedness and superfluousness which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution and have become acute with the rise of imperialism at the end of the last century and the break-down of political institutions and social traditions in our own time. To be uprooted means to have no place in the world, recognized and guaranteed by others; to be superfluous means not to belong to the world at all. Uprootedness can be the preliminary condition for superfluousness, just as isolation can (but must not) be the preliminary condition for loneliness.” Ver em: ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 474.

¹³² ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., pp. 474-475.

com os outros homens que com ele compartilham o mundo, justamente porque é este contato que permite que ele se reconheça como um indivíduo diferente dos outros; é pelo contato com outros homens que aquele que estava só pode compartilhar seus pensamentos, e colocá-los à prova. Este, aliás, é o problema do filósofo. Estar só é o seu modo de vida de tal modo que, com frequência, o filósofo sinta que não é compreendido pelos outros.¹³³ De todo modo, também há um alerta de Arendt a respeito da condição de estar só.

Homens que vivem sozinhos sempre estiveram sob o risco da solidão, quando não mais podem contar com a redentora graça da companhia para salvá-los da dualidade, do equívoco e da dúvida.¹³⁴

Assim, a solidão tem duas características que podemos retirar dessas comparações. A primeira é a de que a presença e a companhia de outros homens não retira o caráter solitário do homem. O que caracteriza a solidão, e, aliás, a reforça, é justamente a presença de outros homens. O que não existe, no entanto, é o contato que permite aos homens compartilharem um mundo comum – não existe, portanto, um senso de comunidade, um senso comum (*sensus communis*), que permita ao homem dar significado às coisas que o cercam. A outra característica é a de que a solidão, embora tenha efeitos devastadores na política, destrói não apenas o reino público, mas também a esfera privada. O homem solitário não está apenas desenraizado, isto é, sem pertencimento comum, mas também é supérfluo, e nisso se vê a destruição de sua esfera privada, a sua desconsideração enquanto indivíduo.¹³⁵

Para apresentar sua história da modernidade – e portanto, a história da perda do mundo e da esfera pública, da ascensão da sociedade de massas e da superfluidade dos homens -, Arendt traça uma tortuosa rota¹³⁶ que vai da ascensão do capitalismo, passa pelas revoluções científicas e desemboca numa reflexão a respeito da vitória do *animal laborans* dentro da hierarquia das atividades humanas. Nesse sentido, a era moderna se

¹³³ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 476.

¹³⁴ No original: “Solitary men have always been in danger of loneliness, when they can no longer find the redeeming grace of companionship to save them from duality and equivocality and doubt.” Cf. ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 476.

¹³⁵ ARENDT, *Ideology and Terror...* cit., p. 477.

¹³⁶ CANOVAN, *Hannah Arendt...* cit., p. 152.

caracterizaria por três eventos distintos, que lhe dariam seu caráter: a descoberta da América; a Reforma Protestante; e a invenção do telescópio, em conjunto com o desenvolvimento de uma “nova ciência”.

Três eventos se colocam na soleira da era moderna e determinam seu caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que ao expropriar bens eclesiásticos e monásticos, deu início ao duplo processo de expropriação individual e acumulação de riquezas; a invenção do telescópio e o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do Universo. (Tradução livre)¹³⁷

Os dois primeiros eventos, quais sejam, a descoberta de novos continentes e oceanos, de terras nunca antes sonhadas, o cruzar de distâncias que o homem sequer imaginava existir, e a Reforma Protestante com a divisão que opera no Cristianismo Ocidental, esses dois eventos formam um primeiro estágio da Modernidade¹³⁸: a alienação do mundo.

Certamente não estava nos planos dos navegadores, exploradores e descobridores que sua empreitada – um processo que levou séculos – tivesse como consequência justamente que o homem se alienasse do mundo. Seu intuito era de que o homem se apropriasse cada vez mais desse mundo; por outro lado, aponta Arendt, o que acontece é que, diante da possibilidade de medir, numerar e dominar o território do globo, face à própria capacidade de diminuir o mundo a um globo que pode ser exibido em sua mesa, o homem não se aproxima, mas se distancia de seu mundo.

A consequência das grandes navegações e descobertas não é o alargamento do mundo. Diante do domínio humano sobre qualquer ponto do globo, todos os pontos, todas as localidades, deixam de ter importância.¹³⁹

O outro fator – certamente mais importante, ao menos no argumento arendtiano – é o da Reforma Protestante. Aqui, a autora está nos contando uma história que começa com a expropriação das terras da Igreja Católica e termina com acumulação de riquezas

¹³⁷ ARENDT, *The Human Condition... cit.*, pp. 248

¹³⁸ Utilizamos a noção de que a alienação do mundo seria o primeiro estágio da modernidade e a alienação da Terra seria o segundo estágio, presente em arguta e didática exposição de Maurice D'Entreves sobre o conceito de modernidade presente em Hannah Arendt. Cf. D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt... cit.*, pp. 22-69.

¹³⁹ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 249-251.

característica do capitalismo. Nessa estória da modernidade contada por Arendt, a alienação do mundo se deve, em grande medida, à nova forma que o tecido econômico e as relações de produção tomam. E esse capítulo econômico da estória da modernidade tem início com a Reforma Protestante porque nela se iniciou o processo de expropriação. Essa expropriação tem início com o confisco das terras da Igreja; a consequência que “ninguém previa”, nos informa Arendt, é que esse processo levou à expropriação do campesinato que estava ligado às terras da Igreja po ocasião da ruptura do sistema feudal.¹⁴⁰

À expropriação, seguem-se a apropriação e acumulação de riquezas, que se sustentam justamente na expropriação. É importante entender esses conceitos a partir da diferença que Hannah Arendt faz entre o reino público e o reino privado. Se retornarmos à Antiguidade Clássica, lá encontraremos a divisão clara entre público e privado, uma divisão que permitia a própria preservação de cada um desses reinos.

Essa divisão se consubstancia de modo espacial: a casa (*oikos*) e a cidade (*polis*). A *polis* é o espaço da política, é onde o reino público acontece; é nela que os homens agem e discursam, onde se encontram entre seus iguais, podem expor suas diferenças e por elas se distinguir publicamente. A casa é o espaço da desigualdade, a sombra do próprio espaço público. É na casa que vive o homem e sua família, e nela é que são realizadas as atividades do trabalho e da fabricação, por meio dos quais o homem acumula riqueza. Parece quase inútil dizer que, em Arendt, encontraremos a proeminência do público sobre o privado, como na seguinte passagem de *The Human Condition*:

É em relação à múltipla significância do reino que o termo “privado”, em sentido original de privativo, tem significado. Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, se privar de coisas essenciais para a vida humana: ser privado da realidade que surge de ser visto e ouvido pelos outros, ser privado de uma relação “objetiva” com eles, relação que advém de um mundo comum de coisas, que nos separa e ao mesmo tempo nos relaciona, ser privado da possibilidade de alcançar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privacidade se encontra na ausência dos outros; até onde os concerne, homens privados não aparecem, e portanto é como se não existissem. Qualquer coisa que faça permanece sem significância e

¹⁴⁰ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 245..

consequência para os outros, e o que importa para ele é de nenhuma importância para outras pessoas.¹⁴¹

A importância de manter intacta a esfera privada está dada em consonância com a própria importância da esfera pública. Explico: para os gregos, era importante que o cidadão mantivesse seu espaço privado justamente para que nele realizasse as atividades manuais típicas, de modo que o reino da política não fosse contaminado pelas atividades do “*oikos*”. Por isso mesmo é que, até o advento da modernidade, a propriedade seria um espaço respeitado e tido como essencial para a cidadania.

A sacralidade da propriedade estava diretamente ligada à cidadania; de fato, se os assuntos e negócios que tinham lugar dentro da propriedade dos homens não eram assuntos que importavam ao público, a aparência da casa, o fato de ela existir e ser vista pelo restante da comunidade era de vital importância. Arendt ressalta, inclusive, que o homem grego, ao perder a cidadania (e, portanto, perder seu status junto à polis, ao domínio público), perdia conseqüentemente sua propriedade, que não raro chegava a ser demolida, não apenas expropriada.¹⁴²

Desse modo, a propriedade se tornava um assunto público e, ao menos em termos de exercício da cidadania, sua existência e conservação era da ordem da sacralidade.

Portanto não é preciso dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, fôra pensada como uma auto-evidente condição de admissão no reino da política; é muito mais do que isso. Privacidade era como o outro lado do reino público, escuro e oculto, e enquanto ser político significava reter a mais alta possibilidade de existência humana, não ter o próprio lugar de privacidade (como um escravo) significava não mais ser humano.¹⁴³ (Tradução livre)

¹⁴¹ No original: “It is with respect to this multiple significance of the public realm that the term “private,” in its original privative sense, has meaning. To live an entirely private life means above all to be deprived of things essential to a truly human life: to be deprived of the reality that comes from being seen and heard by others, to be deprived of an “objective” relationship with them that comes from being related to and separated from them through the intermediary of a common world of things, to be deprived of the possibility of achieving something more permanent than life itself. The privation of privacy lies in the absence of others; as far as they are concerned, private man does not appear, and therefore it is as though he did not exist. Whatever he does remains without significance and consequence to others, and what matters to him is without interest to other people.” Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 175-176

¹⁴² ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 58-67.

¹⁴³ No original: “It is therefore not really accurate to say that private property, prior to the modern age, was thought to be a self-evident condition for admission to the public realm; it is much more than that.

Assim, o fato de possuir propriedade privada indicava que o homem poderia se dedicar satisfatoriamente às atividades públicas. Como dissemos, ter uma propriedade significava reservar-se um espaço no qual seriam realizadas as atividades de *labour* e *work* ou seja, as atividades de trabalho e fabricação, de produção de provisões de necessidade e de artigos mais permanentes. Essa produção é que correspondia à riqueza (no original, *wealth*), e por isso é que a riqueza era considerada um assunto não-pertencente ao público. A exigência de que os cidadãos fossem portadores de uma riqueza mínima não significava que o engajamento em obtê-la era valorizado, mas, sim, que os cidadãos não precisariam desse engajamento, e poderiam com tranquilidade se voltar aos negócios da *polis*. A preocupação é que, diante da pobreza, os homens poderiam agir como escravos, daí a necessidade de que tivessem, antes de tudo, uma propriedade em que pudessem realizar as atividades manuais (ou, mesmo, uma propriedade em que seus escravos realizariam essas atividades), e de que a produção realizada no espaço privado fosse suficiente para lhe dar uma riqueza mínima. A propriedade configurava a possibilidade de se ver livre das próprias necessidades, e portanto, uma pessoa potencialmente livre, apta a poder adentrar o mundo comum da política.¹⁴⁴

Com as expropriações da Reforma, e os posteriores processos de expropriação cada vez mais frequentes que tomam forma no capitalismo, os homens se vêem desprovidos daquele espaço que garantia sua presença no mundo e sua possível condição de cidadão. Com as expropriações, os homens perdem seu “outro lado” da vida pública; afinal, perdem simultaneamente seu espaço privado e espaço público.

A economia da Era Moderna funciona, simultaneamente, com a expropriação das propriedades de alguns em benefício da apropriação de outros. Aqueles que perdem suas casas e propriedades se vêem expostos às exigências da vida biológica, isto é, de sua sobrevivência, formando o que Arendt cunha como uma “sociedade de trabalhadores”:

Privacy was like the other, the dark and hidden side of the public realm, and while to be political meant to attain the highest possibility of human existence, to have no private place of one's own (like a slave) meant to be no longer human”. Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 175-176.

¹⁴⁴ Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 65.

uma sociedade de pessoas que consideram que sua função principal na vida é a de se sustentar¹⁴⁵, que vivem literalmente “das mãos para a boca”¹⁴⁶.

Essa extrema exposição biológica dos homens gera, por outro lado, uma produtividade cada vez maior. Essa produtividade não é, obviamente, a de coisas duráveis, mas aquela típica de uma sociedade de consumo. Há um processo de produção crescente de coisas descartáveis e rapidamente consumíveis. Com o exemplo do *boom* econômico da Alemanha no pós-guerra, Arendt explica as linhas gerais de como entende a economia capitalista na era moderna:

O resultado é quase o mesmo: uma prosperidade crescente, como a Alemanha pós-guerra ilustra, se alimenta não de bens materiais ou de qualquer coisa estável mas do próprio processo de produção e consumo em si. Sob condições modernas, não é a destruição, mas a conservação que se traduz em ruínas, porque a própria durabilidade de objetos conservados é o maior impedimento para os negócios, cujos ganhos constantes em velocidade é a única coisa constância que resta.¹⁴⁷

Não é difícil perceber, dadas essas considerações, a que conclusões Arendt quer chegar. Uma tal economia vive da destruição daquelas coisas que permitem a durabilidade do mundo, quais sejam, a esfera privada e a pública, interconectadas pela propriedade. Sem a possibilidade de ter um espaço para sua vida íntima, o homem perde aquela linha que distinguía o reino privado do público, e por fim perde a ambos. Perde aquilo que tinha de materialmente durável, seu *oikos* e por consequência, perde as possibilidades de se envolver na cidadania e ser reconhecido na *polis*. Aos homens, para que o processo de acumulação e geração de riquezas possa ter lugar, restará que se dediquem à própria sobrevivência, que vivam “das mãos para a boca”. É assim que se perfaz a alienação do mundo: são destruídas aquelas coisas que davam permanência ao homem. Na síntese de Canovan:

¹⁴⁵ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 46.

¹⁴⁶ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 255.

¹⁴⁷ No original: “The result is almost the same: a booming prosperity which, as postwar Germany illustrates, feeds not on the abundance of material goods or on anything stable and given but on the process of production and consumption itself. Under modern conditions, not destruction but conservation spells ruin because the very durability of conserved objects is the greatest impediment to the turnover process, whose constant gain in speed is the only constancy left wherever it has taken hold”. Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 265.

Parte do que constituía o mundo humano estável que poderia unir e separar os homens sempre fôra a existência da propriedade privada no específico sentido de um lugar específico no mundo ao qual cada família pertence. Na raiz do crescimento econômico moderno estava a transformação desse mundo estável em riquezas fluídas, e ela [Arendt] traça esse desenvolvimento até a Reforma, quando a tomada de propriedades da Igreja deu origem a um processo de expropriação generalizado. Isso deu origem a um processo de produção e consumo, “o processo vital da sociedade”, que eventualmente devorou o estável mundo humano e tornou seus habitantes homens sem mundo, solitários e em massa.¹⁴⁸

Perde-se o espaço em que pode se privar, e perde-se o espaço em que podia alcançar “algo mais permanente que a própria vida”. Os espaços comuns, portanto, lhe são retirados. É a partir dessa perda de sua parte no mundo, de sua própria quota privada sobre o mundo, que o homem passa a perder contato com esse mundo público comum. O resultado de tal perda é a crescente mentalidade das ideologias dos movimentos de massa, para os quais o mundo público compartilhado não era uma realidade.¹⁴⁹

O resultado é que, alienados de nós mesmos e dos outros, nós nos tornamos duvidosos de nossas experiências e da realidade do mundo. Tal situação pode conduzir, aos olhos de Arendt, à manipulação de massas e à doutrinação totalitária, como um modo de aliviar os indivíduos de sua ansiedade e seu senso de isolamento.¹⁵⁰

Podemos, assim, passar para o segundo estágio da modernidade, o da alienação da Terra.¹⁵¹ Se lembrarmos da diferença que traçamos anteriormente entre compreensão e conhecimento, entenderemos melhor as reflexões de Arendt sobre a alienação da Terra. Isto porque, para explicar tal alienação, a autora faz uma reflexão a respeito da ciência moderna, uma reflexão típica não de um cientista, mas aquela que “desafia o leigo e

¹⁴⁸ No original: “Part of what constituted a stable human world that: could unite and separate people had always been the existence of private property in the sense of a specific place in the world belonging to each family. At the root of modern economic growth was the transformation of this stable, worldly property into fluid wealth, and she traced this development to the Reformation, when the seizure of church property set off a general process of expropriation. Peasant property was turned into capital and peasants themselves into embodiments of sheer labour power with no place in the common world. This set off an unfettered process of production and consumption, 'the life process of society', which has eventually devoured the stable human world and turned its inhabitants into worldless, lonely mass men”. Cf. CANOVAN, *Hannah Arendt...* cit., p. 152.

¹⁴⁹ ARENDT, *The Human Condition...*cit., p. 257.

¹⁵⁰ Tradução livre. “The result is that, alienated from ourselves and from others, we become doubtful of our experiences and of the reality of the world. Such a situation is conducive, in Arendt’s eyes, to mass manipulation and totalitarian indoctrination, if only as a way of relieving individuals of their anxiety and their sense of isolation”. D’ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt...* cit., p. 38.

¹⁵¹ A esse respeito, temos que a alienação da Terra é considerada de maior gravidade por Arendt, em seu diagnóstico da era moderna. Cf. ARENDT, *The Human Condition...*cit., p. 264.

humanista a julgarem o que o cientista está fazendo por dizer respeito a todos os homens”¹⁵².

A compreensão não exige nenhum conhecimento prévio, nenhuma educação formal. Exige apenas que se reflita a respeito do mundo comum, e que se apele, portanto, ao nosso senso de comunidade, ao senso comum. A reflexão sobre a alienação da Terra, iniciada, como já dissemos, pela invenção do telescópio por Galileu, se estrutura sob esse ponto de vista: a de compreender o impacto que a ciência moderna tem sobre o nosso mundo. Essa compreensão está ligada à preocupação da autora de que a perda da conexão com o mundo e com a própria Terra possa levar os homens a não se reconhecerem em suas próprias criações¹⁵³.

As observações da autora a respeito desse assunto se configuram no entorno não apenas da descoberta do telescópio, mas também da metáfora do ponto de Arquimedes. Lembrando que Arquimedes dissera que, a partir de um ponto de apoio, ele poderia alavancar até mesmo a Terra, Arendt passa a explorar a idéia de que o homem possa superar a divisão entre a Terra e o Céu e se colocar num ponto qualquer do Universo. Essa ideia, que pareceu perdida e até estapafúrdia por todos os séculos em que nosso pensamento a respeito do Universo se estruturou em torno do geocentrismo, foi retomada com a descoberta do telescópio por Galileu Galilei.

Com a descoberta e as observações de Galileu, a hipótese de que, na verdade, a Terra seria apenas mais um corpo do Universo, e de que inclusive esse corpo não seria central, mas que giraria em torno de outro corpo – o Sol – deixou de ser uma mera especulação de alguns cientistas e físicos, e passou a ser comprovada. Só então é que essa hipótese passou a ser um verdadeiro evento na história da humanidade.

É assim, portanto, que se inicia a visão de mundo moderna da astrofísica: uma visão de mundo que desafia os próprios sentidos do homem. Isto porque, até então, os sentidos do homem, sua percepção imediata dos fenômenos, sua mera observação, passa a ser duvidosa. As observações a partir de seus sentidos levaram o homem ao erro do

¹⁵² ARENDT, Hannah. A Conquista do Espaço e a Estatura Humana. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 329.

¹⁵³ D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt...cit.*, p. 41.

geocentrismo; a moderna visão científica passa a ser, assim, uma visão que duvida desses sentidos como esclarecedores de como funciona a Natureza.¹⁵⁴

Um segundo desdobramento, também, virá com a descoberta de Galileu. De fato, estritamente falando, mesmo a ideia de “explicar” a Natureza passa a ser abandonada, pois a Natureza passa a ser identificada como parte da Terra. Na nova atitude da Ciência, o homem pode se colocar como observador a partir de qualquer ponto do Universo, pode estudar – por seus instrumentos, pelas suas fórmulas matemáticas – qualquer ponto, inclusive a própria Terra, como se fosse capaz de se posicionar em um ponto externo ao seu próprio planeta – o ponto arquimedeano. As historicamente chamadas Ciências da Natureza deixam de sê-lo: são, agora, *Ciências do Universo*.¹⁵⁵

Em vista das realizações da ciência moderna, a mudança do heliocentrismo para um sistema sem centro fixo é, sem dúvida, tão importante quanto a mudança de um sistema geocêntrico para um sistema heliocêntrico. Apenas agora nós estabelecemos que somos criaturas “universais”, como criaturas terrestres não por essência ou natureza, mas apenas pela condição de estarmos vivos, e portanto podemos, em virtude da razão, superar essa condição não apenas pela especulação, mas de fato.¹⁵⁶ (Tradução livre)

As conseqüências, no entanto, vão para além disso. De fato, o que ocorre é uma mudança na filosofia, e essa mudança Arendt posiciona na ascensão da dúvida cartesiana. Para ela, a dúvida cartesiana é a resposta para uma nova realidade, na qual o homem não pode confiar em seus sentidos para chegar a conclusões a respeito da natureza ou do Universo. Assim, por “ascensão da dúvida cartesiana”, a autora se refere a uma solução para o impasse que se coloca para a filosofia, e para a qual Descartes dá sua resposta. Se os sentidos não mais podem ser confiados, o que se perde não a capacidade humana de ir atrás da verdade ou da realidade. O que está perdida é a histórica certeza que se tinha sobre elas.¹⁵⁷

¹⁵⁴ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 260-262.

¹⁵⁵ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 268-275.

¹⁵⁶ No original: “For the actual accomplishments of modern science this change from the earlier heliocentric system to a system without a fixed center is, no doubt, as important as the original shift from the geocentric to the heliocentric world view. Only now have we established ourselves as “universal” beings, as creatures who are terrestrial not by nature and essence but only by the condition of being alive, and who therefore by virtue of reasoning can overcome this condition not in mere speculation but in actual fact.” Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 273.

¹⁵⁷ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 274.

A desconfiança instalada pela invenção de Galileu leva a incerteza sobre o mundo externo para o centro da filosofia, e a resposta de Descartes é a de reposicionar o encontro da certeza. A certeza pode ser encontrada nos processos que se dão dentro da mente do homem, na sua reflexão e diálogo consigo mesmo. É possível encontrar a certeza numa investigação introspectiva¹⁵⁸, motivo pelo qual, inclusive, a ciência se reduz à matemática. O cientista, podendo tomar qualquer posição de observação do Universo, pode reduzir suas investigações às fórmulas matemáticas.

Por outro lado, o ponto arquimedeano, antes pensado para se expandir, agora se recolhe à mente humana. Descartes recoloca o ponto arquimedeano na mente, pois a partir dali não haverá dúvidas, e a partir dali tudo pode ser investigado e reduzido logicamente. O que os homens têm de comum, nesse ponto, deixa de ser o mundo¹⁵⁹, mas o fato de que todos têm mente e são capazes de realizar operações lógicas.¹⁶⁰ Isto não ocorre, no entanto, sem consequências:

Talvez a mais importante das consequências espirituais das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não poderia ser evitada, já que, seguida de perto pela descoberta do ponto Arquimedeano e a concomitante ascensão da dúvida Cartesiana, encontramos a reversão da ordem hierárquica entre a “vita contemplativa” e a “vita activa”.¹⁶¹ (Tradução Livre)

De que modo essa reversão acontece? Segundo Arendt, ao recolocar o ponto arquimedeano para dentro da mente, e dar ênfase a esse diálogo consigo mesmo, Descartes está deixando de lado o que a tradição da filosofia sempre considerou a mais

¹⁵⁸ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 280.

¹⁵⁹ Nesse sentido, a nova visão da ciência opera mudanças mesmo nos padrões morais com que os homens se reconhecem. As “novas virtudes morais” da Era Moderna não são mais aquelas religiosas ou cristãs, mas aquelas que se reconhece nos cientistas, como o sucesso e a diligência. Interessante notar que, embora não esboce nenhuma crítica direta a esse novo padrão, quando o descreve, Arendt certamente é crítica desse tipo de “distinção”, se levarmos em conta um outro trecho de *The Human Condition*, no qual expõe o raciocínio de que o conceito de “excelência”, historicamente associado às atividades públicas (agir, falar, enfim, as atividades que têm lugar no reino público) perdeu seu sentido histórico para dar lugar a uma “excelência” que designa, na verdade, atividades manuais, seja relativas ao trabalho, seja relativas à fabricação. Na modernidade, a excelência - a “*virtus*” romana - perdeu seu original caráter político. Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 48-99.

¹⁶⁰ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 279-284.

¹⁶¹ Trazemos o original: “Perhaps the most momentous of the spiritual consequences of the discoveries of the modern age and, at the same time, the only one that could not have been avoided, since it followed closely upon the discovery of the Archimedean point and the concomitant rise of Cartesian doubt, has been the reversal of the hierarchical order between the *vita contemplativa* and the *vita activa*”. Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 289.

importante das atividades humanas. Isto porque Descartes e a toda a filosofia moderna não estão preocupados com a contemplação, mas com o pensar. A diferença reside na atividade e passividade de cada uma dessas atividades. A contemplação, de fato, exige uma certa atividade, um diálogo consigo mesmo, mas só se completa também com uma atitude passiva, na qual a verdade é revelada para o filósofo, para o pensador.

Já a resposta de Descartes¹⁶² ao problema da incerteza gerado pelas descobertas da ciência moderna não é a de contemplar, vez que a própria configuração da dúvida¹⁶³ sobre o mundo também deixou dúvidas a respeito da possibilidade de se chegar a qualquer verdade que não seja a própria verdade da mente do homem. Em outras palavras, a contemplação, com seu elemento passivo, não se faz necessária para a atividade do pensar da filosofia moderna; o que importa é o constante diálogo consigo mesmo, o incessante processo de lógica e dedução que acontece dentro da mente do sujeito.¹⁶⁴

A perda do mundo da filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como um sentido interno com o qual se pode sentir os sentidos e descobriu ser essa a única garantia da realidade, é diferente não apenas em grau da velha suspeição dos filósofos em relação ao mundo e em relação àqueles com quem dividem o mundo; o filósofo não mais se volta do mundo de decepcionante perecibilidade para o mundo da verdade eterna, mas dá as costas a ambos e se recolhe em si mesmo.¹⁶⁵

¹⁶² Em luminosa síntese, Philippe Oliveira de Almeida: “As *Meditações sobre filosofia primeira*, de Descartes, talvez sejam a melhor expressão dos pontos fortes e fracos da Modernidade Clássica. Partindo do ceticismo metodológico, Descartes repudiará as bases que a Metafísica do Ser e a Metafísica do Êxodo, tradicionalmente, empregavam para fundamentar seus sistemas. Em um cenário devastado pela dúvida, apenas o *cogito* pode garantir a edificação de um conhecimento seguro. A certeza subjetiva (de calcada na indução ou na dedução, é questão de somenos importância) se impõe à verdade objetiva. A subjetividade, em Descartes, é autônoma, autotransparente e autodeterminada, uma força estática que, qual o motor imóvel de Aristóteles, confere significado ao real sem, no entanto, ser afetada por ele.” É exatamente esse ceticismo metodológico que Hannah Arendt vê nascer a partir das invenções e descobertas de Galileu, e que encontrará voz filosófica em Descartes. Cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes Medievais do Estado Moderno: A contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013. 200 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Ufmg, Belo Horizonte, 2013, p. 17

¹⁶³ “E o que se iniciou com uma dúvida universal se estendeu e se aprofundou com as descobertas mais recentes da ciência. As inquietantes implicações filosóficas das descobertas de Einstein, de Max Planck, de Bohr, de Schrödinger e Heisenberg são tomadas por Arendt como a confirmação de suas visões a respeito das perdas ocorridas com a alienação do mundo e da Terra”. Tradução livre) Cf. D’ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt...cit.*, p. 41.

¹⁶⁴ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 289-294.

¹⁶⁵ Vejamos o original: “The world loss of modern philosophy, whose introspection discovered consciousness as the inner sense with which one senses his senses and found it to be the only guaranty of reality, is different not only in degree from the age-old suspicion of the philosophers toward the world and toward the others with whom they shared the world; the philosopher no longer turns from the world of

A *vita contemplativa* perde, assim, sua posição hierárquica, que ostentara desde Platão e Aristóteles¹⁶⁶ (a articulação das formas de vida livre em Aristóteles são guiadas pelo ideal da contemplação, diz Arendt¹⁶⁷), porque a contemplação deixa de ser uma preocupação do filósofo moderno. Com esse desdobramento espiritual da era moderna, é de se pensar que a *vita activa* é que tomará o lugar da contemplação, e de fato é isso que acontece. Naturalmente, tendo em vista que a própria era moderna se caracteriza pela invenção de um objeto, e que todos os seus desdobramentos se devem ao funcionamento e conclusões que se passam a produzir a partir desse objeto, a atividade da *vita Activa* que toma a hierarquia das atividades humanas passa a ser o *work* – a fabricação, a obra, o fazer.¹⁶⁸

Na “nova” ciência, a produção da parafernália, de instrumentos e ferramentas destinados à pesquisa e à experimentação se tornam essenciais, daí porque estamos diante da vitória do *homo faber*. É preciso ter em conta, no entanto, a mudança dimensional que o *work* tem na modernidade. Não estamos falando da fabricação de objetos como objetivos finais, que terão imediata utilidade prática; os objetos, na ciência moderna, são produzidos como meios para a experimentação, como partes de um processo no qual o homem está, ao fim e a cabo, tentando reproduzir o funcionamento da natureza em laboratório e, por que não, tentando criar e recriar a natureza a partir de suas mãos.

Vejamos, portanto, que a vitória do “homo faber” vem acompanhada de uma mudança de mentalidade em relação à sua utilidade. A produção não tem mais como referências padrões e modelos, mas sim os “processos”. Isto porque a ciência está o tempo todo preocupada em repetir os “processos” da natureza, em entender não o porquê ou o “o quê” das coisas, mas o “como”. A natureza é entendida como um

deceptive perishability to another world of eternal truth, but turns away from both and withdraws into himself.” Cf. ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 293.

¹⁶⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 5-7.

¹⁶⁷ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 15.

¹⁶⁸ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, pp. 294-295.

processo, e os instrumentos produzidos estão “no meio” desse processo, na tentativa de responder às perguntas de como as coisas funcionam.¹⁶⁹

Não demora, assim, para que essa vitória do *homo faber* caia por Terra. De fato, a mentalidade típica e histórica do *homo faber* não é a do processo nem a de produzir artefatos como meio de obter explicações, mas a de produzi-los para terem durabilidade e serem utilizados, para que permaneçam no mundo e sejam compartilhados pelos homens.

Ocorre que, na era moderna, diz Arendt, a mentalidade do homem é a de que ele faz parte de dos processos supra-humanos da natureza e da história, uma mentalidade que não se ajusta àquela da durabilidade e permanência do *homo faber*;¹⁷⁰ mesmo os cientistas, aliás, tinham a produção dos objetos como meros acessórios de seu objetivo final, qual seja, o de replicar os processos da natureza em condições humanamente controladas.¹⁷¹

Segue-se a isso, portanto, a vitória do *animal laborans*, a quem a vestimenta de um mundo que é não é durável nem permanente, mas um eterno processo da natureza e da história, serve perfeitamente bem.

A vitória do *animal laborans* não teria jamais chegado à completude se não fosse o processo de secularização, a moderna perda de fé que inevitavelmente nasce da dúvida Cartesiana, e que de privou a vida individual da imortalidade, ou ao menos da certeza da imortalidade. A vida individual se tornou mortal mais uma vez, tal como ela havia sido na antiguidade, e o mundo menos estável, e portanto menos confiável do que teria sido durante a Era Cristã. O homem moderno, quando perdeu a certeza do mundo vindouro, foi jogado de volta para si mesmo, e não para o mundo; longe de acreditar que o mundo poderia ser potencialmente imortal, ele não pôde sequer estar certo de que o mundo era real.¹⁷²

Assim, a estória da Modernidade se configura como uma autêntica tragédia para a condição humana. As inversões operadas pela tradição do pensamento político são de

¹⁶⁹ ARENDT, *The Human Condition*...cit., p. 294-304.

¹⁷⁰ ARENDT, *The Human Condition*...cit., p. 307.

¹⁷¹ ARENDT, *The Human Condition*... cit., p. 247.

¹⁷² No original “The victory of the *animal laborans* would never have been complete had not the process of secularization, the modern loss of faith inevitably arising from Cartesian doubt, deprived individual life of its immortality, or at least of the certainty of immortality. Individual life again became mortal, as mortal as it had been in antiquity, and the world was even less stable, less permanent, and hence less to be relied upon than it had been during the Christian era. Modern man, when he lost the certainty of a world to come, was thrown back upon himself and not upon this world; far from believing that the world might be potentially immortal, he was not even sure that it was real” Cf. ARENDT, *The Human Condition*...cit., p. 320.

somenos importância se considerarmos as brutais mudanças operadas por uma era em que o mundo deixa de existir enquanto estrutura estável, comum e compartilhada pelos homens, e o que ocupa seu lugar é um processo natural, um processo supra-humano no qual o homem, suas criações e tudo o mais que existir são apenas engrenagens de uma máquina que tem um propósito maior.

A contemplação num tal contexto é absolutamente inútil, e deve dar lugar ao mero “pensar” lógico, uma mera função do cérebro. Num tal contexto, a ação, como atividade precípua do reino público, também não tem lugar; o fazer (*work*) se desnatura para ser uma função auxiliar do trabalho, vez que os objetos não são mais produzidos para durar, mas para executar funções específicas. O que resta ao homem é o trabalho, é seu próprio ciclo biológico de sobrevivência.¹⁷³

Con la reinterpretación de todas las actividades em término de labor, la figura del “hombre socializado” se fue abriendo paso em la misma medida em que el concepto de proceso fue adquiriendo una posición central. Los hombres comenzaron a considerarse parte integrante de la naturaleza y de la historia, de los procesos suprahumanos que los abarcarían todo y que estarían destinados a un progreso infinito sin alcanzar jamás um *telos* inherente ni aproximarse a idea predeterminada alguna.¹⁷⁴

Mais do que isso, a ação deixa de ser uma prerrogativa dos homens de Estado, daqueles que historicamente se envolvem com os negócios públicos, e passa a ser uma atividade dos cientistas, de tal modo que as descobertas e invenções tecnológicas passam a ser de maior importância política do que as atividades administrativas ou diplomáticas dos governantes. É preciso dizer que, num tal contexto, apagou-se a velha separação entre o mundo natural e o mundo dos humanos; também não há espaço para a memória, para o *storytelling*, e o amor pelo mundo deixa de aparecer no reino público.

Não é de se ignorar, portanto, a crítica severa que Hannah Arendt faz à modernidade, e que a vasta tradição de intérpretes de sua obra, a fortuna crítica arendtiana, atribui à influência do pensamento de Heidegger sobre a sua obra. De fato, na ocasião em que Arendt enviou um exemplar para Martin Heidegger da então recém-publicada *The Human Condition*, a antiga aluna de Heidegger deixa claro que, a despeito de

¹⁷³ ARENDT, *The Human Condition...cit.*, p. 323.

¹⁷⁴ BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007, p. 148.

não ter lhe feito uma dedicatória formal no livro, que devia grande parte das reflexões ali contidas ao tempo em que fora sua pupila.¹⁷⁵

Trazemos essa informação para discutir a posição de Arendt a respeito da modernidade. De fato, é bastante ilustrativo da relação que o pensamento de Arendt tem com a modernidade a tese de Seyla Benhabib de que Arendt é uma *reluctant modernist*. Benhabib divide essa afirmação por meio das duas influências que vê como fundamentais para uma leitura e apresentação adequadas do trabalho de Arendt.

Essas influências seriam, por um lado, o envolvimento intelectual e político de Arendt com as questões judaicas. Questões como as perseguições, a falta de um Estado-Nação e, portanto, do “direito a ter direitos”, tornam Arendt uma pensadora moderna, no sentido de que quer pensar e propor soluções para problemas da modernidade¹⁷⁶. Sua *relutância* moderna, no entanto, pode ser atribuída à vasta influência do pensamento de Heidegger, em especial das leituras que Heidegger fizera de Platão e Aristóteles. Pelo diálogo com Heidegger, Arendt se tornara uma grecófila antimoderna, que dava imenso valor à experiência fundamental da política na Antiguidade.¹⁷⁷

Traçamos essas linhas para que possamos retomar a crítica esboçada desde a sua produção sobre o totalitarismo, e que atinge sua máxima importância em *The Human Condition*. Arendt diagnostica uma perda do mundo no avanço da economia capitalista de expropriação e acúmulo de riqueza, uma perda que se agudiza com o desenvolvimento científico e tecnológico. Arendt lamenta, em *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana*, que esse tal desenvolvimento não tenha sido geocêntrico e antropomórfico, mas universal; a nova ciência não se baseia na aceção de que o homem habita na Terra e nela constitui seu mundo, tampouco leva em conta a própria mortalidade do homem para que

¹⁷⁵ O episódio é bastante repetido entre diversos textos que versam sobre a relação pessoal e intelectual de Arendt com Heidegger. Em carta posterior a Karl Jaspers, Arendt demonstra aborrecimento com o fato de Heidegger nunca ter respondido a correspondência na qual lhe presenteara com o exemplar de *The Human Condition*, e atribui o comportamento ao fato de que Heidegger jamais a reconhecera como uma pensadora de gravidade própria, e só se interessava pelas suas opiniões quando acessórias à produção do próprio Heidegger. O episódio está contado em detalhes na essencial biografia redigida por Young-Bruehl. Cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt...cit.*, pp. 391-393

¹⁷⁶ BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt... cit.*, p. 47.

¹⁷⁷ BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt... cit.*, p. 118.

os esforços científicos sejam parte de um alargamento desse mundo.¹⁷⁸ Arendt não faz uma crítica cega, portanto, ao desenvolvimento científico, mas tece considerações orientadas à politização e humanização do discurso científico, no sentido de colocar a discussão da tecnologia na esfera da política e retirá-la da esfera privada.

O resultado de um tal desenvolvimento científico é a perda daquele mundo comum que permite aos homens agir em concerto e construir sua própria história; e é com base nessa perda do mundo que surgem os movimentos de massa, vez que o homem, privado de sua própria parte no mundo, de sua propriedade e de sua vida pública, está atomizado.

A falência desse mundo compartilhado é acompanhada da falência das instituições políticas; como Montesquieu alertara, a perda dos costumes levaria ao colapso das instituições políticas, reguladas pela lei, e da estabilidade das nações. Esse pequeno trecho de Montesquieu, que já citamos anteriormente (Livro 8, Capítulo VIII), é de grande importância para Arendt. Segundo ela, o autor alerta para o fato de que, com a queda dos costumes, virá a queda das nações ocidentais; e essa queda teria início no século XVIII. Esse argumento de Arendt, em “Understanding and Politics”¹⁷⁹, aparece incompleto. Nesse texto, ela atribui à queda dos costumes e do mundo compartilhado pelos homens à Revolução Industrial; em *The Human Condition*, passamos a saber que a Revolução Industrial acelera um processo que se iniciara com as expropriações que se seguiram à Reforma Protestante.

O caso é que a Modernidade causa uma tal mudança nas condições do mundo compartilhado pelos homens, com consequências no reino público e privado, que permite o homem seja supérfluo – visto que, agora, está reduzido ao mero papel de *animal laborans*, parte de um processo nervosamente constante de produção, destruição e consumo para geração de riquezas – e solitário. O argumento fica completo quando nos voltamos para o fato de que, com a ascensão do discurso científico moderno, o homem tem se voltado menos para a compreensão, e mais para o pensar que é diálogo consigo mesmo – o que permite a ascensão das ideologias de massa.

¹⁷⁸ ARENDT, *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana...*cit., p.342.

¹⁷⁹ ARENDT, *Understanding and Politics...* cit., p. 315.

Na combinação entre a busca pelo pertencimento negado pela perda do mundo compartilhado e o terreno fértil das ideologias, é que a solidão passa a ser essa experiência das multidões. Entre os graves problemas econômicos e a erosão do mundo humano, os homens solitários se organizam em movimentos de massa e, por consequência, em movimentos totalitários e regimes totalitários¹⁸⁰. Com eles, completa-se a perda completa da tradição e dos costumes, e se consuma a *quebra entre o passado e o futuro*.

Não devemos entender, no entanto, essa estória da Modernidade como um mera crítica anti-moderna fincada numa grecofilia anacrônica. Arendt, de fato, busca na experiência grega de agir e falar no reino público, de expressão, memória, narração e *storytelling* dos homens para os homens o modelo para um mundo em que “os homens, e não o Homem, habitam a Terra e vivem no mundo”¹⁸¹. Essa experiência grega é a experiência da *polis*, cuja própria invenção é uma resposta à fragilidade dos assuntos humanos¹⁸². “A polis deveria multiplicar as ocasiões para se ganhar a “fama imortal”, ou seja, multiplicar as chances de todos poderem se distinguir, de mostrar em atos e palavras quem são, em suas próprias distinções.”¹⁸³

Essa busca da experiência grega tem como objetivo, portanto, não um programa político, pois não é isso que Arendt nos oferece em *The Human Condition*¹⁸⁴, mas contar a estória da era moderna com uma moral. E essa moral é a de que, a despeito das severas condições a que o homem se colocou na Modernidade, há experiências na história a que se possa recorrer para pensar um mundo compartilhado, um mundo em que homens podem criar, agir e discursar, e alcançar algo para além de sua própria vida.

A experiência grega, sintetizada no discurso de Péricles, é, como veremos no capítulo seguinte, apenas uma das possibilidades de reconstrução das experiências humanas, apenas uma das pérolas que podemos buscar na profundidade de nosso passado

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Harvest Book, 1979, pp. 305-341.

¹⁸¹ No original: “(...)men, not Man, live on the Earth and inhabit the world”. Cf. ARENDT, *The Human Condition*...cit., p. 12.

¹⁸² ARENDT, *The Human Condition*...cit., p. 196.

¹⁸³ ARENDT, *The Human Condition*...cit., p. 197

¹⁸⁴ CANOVAN, *Hannah Arendt*... cit., p. 154.

e tradição. O que Hannah Arendt quer resgatar são as experiências na qual a liberdade tenha precedência sobre a necessidade, sobre as atividades do reino privado, tal como no elogio de Péricles ao modo de vida ateniense:

Este poder, portanto, não deve ser evidentemente comparado com o simples uso de vossas casas e campos, coisas que estimais altamente porque fostes despojados delas; nem é razoável que vos amargureis por elas, pois deveis olhá-las, em contraste com este poder, como um mero jardim de recreio ou ornamento de uma rica propriedade, e reconhecer que a liberdade, se nos apegarmos a ela e a preservarmos, restaurará facilmente essas perdas; o homem, ao contrário, uma vez submetido a outros, verá diminuída a sua liberdade e tudo que ela proporciona.¹⁸⁵

¹⁸⁵ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Unb, 2001, p. 123.

PARTE II:
O TESOURO DAS REVOLUÇÕES

4. HANNAH ARENDT E AS TRADIÇÕES: EM BUSCA DAS PÉROLAS DA EXPERIÊNCIA HUMANA

Nesta segunda parte da dissertação, pretendemos nos mover em direção a uma nova etapa da leitura que Hannah Arendt faz de Montesquieu. Essa etapa consiste nas anotações e citações de *O Espírito das Leis* que Hannah Arendt faz em seu livro *On Revolution*. Assim, temos dois movimentos que entendo importantes de serem feitos. O primeiro é a de localizar, dentro das considerações que Hannah Arendt faz a respeito da tradição do pensamento político, a teoria de Montesquieu. Isso nos dará elementos para entender por que Montesquieu é usado na construção argumentativa de Arendt a respeito das revoluções. No segundo capítulo dessa segunda parte, já munidos dessas distinções que Montesquieu teria em relação à chamada Grande Tradição, faremos uma análise mais atenta de *On Revolution* e do papel que essas distinções têm na obra.

Sob o pano de fundo, portanto, da análise da modernidade com a qual encerramos o capítulo anterior, passamos agora a uma análise da tradição do pensamento político. Pretendo descrever o panorama que Hannah Arendt faz dessa tradição que, de acordo com ela, tem início em Platão, e encontra seu fim em Karl Marx. Também pretendemos discutir como os padrões da tradição do pensamento político excluíram experiências políticas autênticas que foram excluídas pela filosofia política de suas considerações, e como são exatamente essas experiências que Arendt pretende resgatar em seus escritos políticos, em especial no livro *On Revolution*. Logo, este é um capítulo preparatório: a partir do estudo da Grande Tradição, recolheremos (a) o modo com que a Grande Tradição deixou de lado experiências fundamentais da política e (b) os suportes da experiência política que Hannah Arendt utiliza em suas considerações a respeito das Revoluções.

4.1 A Tradição do Pensamento Político

As considerações de Hannah Arendt sobre a tradição do pensamento político são, pelo menos desde *The Human Condition*, de teor altamente crítico. Segundo a própria autora, esse exercício de crítica conceitual tem como objetivo “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”¹⁸⁶. Não nos será estranho, depois de todas as nossas considerações sobre a era moderna feitas no capítulo anterior, que Arendt diagnostique nosso tempo como um tempo de falência e queda mais ou menos generalizada das tradições. A tradição é um fio condutor que permite ao homem se mover na lacuna entre o passado e o futuro e, no momento em que ela se perde, o homem se vê perplexo diante da ausência de parâmetros para se guiar.¹⁸⁷

Sem a tradição, portanto, é preciso que se tome uma atitude para poder se mover na lacuna entre passado e futuro. A atitude proposta por Hannah Arendt é pensar as experiências humanas de tal modo que esse pensamento possa retirar das experiências os marcos de orientação para a movimentação na lacuna entre o passado e o futuro.¹⁸⁸ A questão, aqui, é que essa recuperação tem uma dificuldade adicional. Nem toda nossa história, e portanto, nem todas as experiências dos homens foram conceitualizadas pela tradição do pensamento. O risco de uma tal negligência para com determinados eventos é, naturalmente, o esquecimento. Diz Arendt:

Apenas uma parte relativamente pequena de nossa história está conceitualizada em nossa tradição, uma parte cuja relevância reside no fato de que qualquer experiência, pensamento ou feito que não se encaixe em categorias e padrões preestabelecidos, que foram desenvolvidos desde o início, estão em perigo de esquecimento. Ou, se isso não ocorreu em virtude da poesia e da religião, o que não foi conceitualizado certamente permaneceu inarticulado na tradição filosófica e, portanto, não importa quão gloriosa ou piamente lembrada,

¹⁸⁶ ARENDT, Hannah. Prefácio: A Quebra Entre o Passado e o Futuro. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 41.

¹⁸⁷ ARENDT, Prefácio: *A Quebra Entre o Passado e o Futuro...cit.*, p. 40.

¹⁸⁸ ARENDT, Prefácio: *A Quebra Entre o Passado e o Futuro...cit.*, p. 41.

permanece sem uma influência direta e formativa, que nem o poder da beleza ou da piedade, mas apenas a tradição pode carregar através dos séculos.¹⁸⁹

Assim, para Arendt, a importância de se estudar a nossa tradição filosófica está em exercer uma crítica sobre os modos com que essa tradição articulou os pensamentos políticos, para que se identifique quais são as experiências, pensamentos e feitos que desapareceram de nosso vocabulário político padrão. Arendt insiste a todo momento que essa tradição se inicia com Platão, e esse início guarda uma influência decisiva sobre a tradição do pensamento político, justamente porque Platão tinha uma atitude de aberta desconfiança em relação a *polis*.

A esse respeito, Fina Birules apresenta uma comparação¹⁹⁰ bastante interessante entre Hannah Arendt e a jovem trácia que, conforme conta Platão no *Teeteto*, riu-se de Tales quando ele estava distraído observando as estrelas¹⁹¹ e acabou caindo num poço.

No diálogo relatado por Platão, Sócrates esclarece que a situação pela qual passou Tales em busca das estrelas é a mesma situação pela qual passa todo o filósofo. O episódio, aliás, não é estranho a Arendt, que o cita em “Heidegger faz 80 anos”, em sua crítica à morada em que se colocam os filósofos para alcançar a verdade, ocasião em que perdem a capacidade de compreensão do mundo que os rodeia. Arendt tem em sua obra uma constante tensão entre filosofia e política que nos remete à jovem trácia, pois nossa autora alerta, o tempo todo, sobre a dificuldade que os filósofos, desde Platão, têm de entender os assuntos da experiência política.

Para Arendt, há uma transformação no modo de se entender a política a partir de Platão. A experiência da *polis* era a experiência que Arendt faz equivaler a ação, que, como

¹⁸⁹ ARENDT, Hannah. The Tradition of Political Thought. In: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Nova Iorque: Schocken Books, 2005. p. 44.

¹⁹⁰ BIRULÉS, *Una herencia sin testamento...* cit., p. 61.

¹⁹¹ “Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó em um pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía adelante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que nacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier outra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es em verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a uma naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo em investigarlo y examinarlo atentamente.” Cf. PLATÃO. *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1997, pp. 240-241.

sabemos de *The Human Condition*, é a atividade da *vita activa* própria do domínio público, na qual o homem efetivamente pode exercer feitos novos e discursar, de tal modo que possa se firmar como igual e ao mesmo tempo se distinguir dos outros homens. No entanto, a partir de Platão, a *ação* como conceito central da política dá lugar à *dicotomia entre governar e ser governado*, que passa a ser então um conceito fundamental na filosofia política.¹⁹²

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrer da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão.¹⁹³

Vejamos que existe uma certa tensão nos escritos de Hannah Arendt a respeito do divórcio entre os filósofos e o reino da política. Isto porque, em alguns momentos, Hannah Arendt parece inclinada, como em “Heidegger faz 80 anos”, a atribuir essa separação à própria natureza da atividade do pensar. Já em outros escritos, como é o caso do excerto que acabamos de trazer, o evento que realmente teria consubstanciado essa cisão de Platão (a ser carregada daí em diante por toda a tradição) seria o julgamento de Sócrates.¹⁹⁴ Assumindo, no entanto, que esse tenha de fato sido um evento decisivo, resta-nos explicar seus desdobramentos.

A persuasão era uma verdadeira arte para os gregos que partilhavam da vida pública, e certamente o discurso de Péricles aos seus concidadãos não nos deixa mentir; Péricles não performa um discurso de ordem, ou de auto-elogio, mas uma autêntica tentativa de persuasão de seus concidadãos. No caso de Sócrates, no entanto, a tentativa – seu discurso na “Apologia”¹⁹⁵ seria o maior dos exemplos, para Arendt¹⁹⁶ - foi falha, o que

¹⁹² ARENDT, *The Tradition of Political Thought...cit.*, p. 52.

¹⁹³ ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 147.

¹⁹⁴ CANOVAN, M. *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on Philosophy and Politics*. Social Research, New York, vol. 57, n. 1, Spring 1990, p. 135

¹⁹⁵ Mas Sócrates, resignado pela condenação, não condenava a persuasão em si, mas sua própria sobriedade: “(...) talvez imagineis, senhores, que me perdi por falta de discursos com que vos poderia persuadir, se na minha opinião se devesse tudo fazer e dizer para escapar à justiça. Engano! Perdi-me por falta, não de discursos, mas de atrevimento e descaramento, por me recusar a proferir o que mais gostais de ouvir, lamentos e gemidos, fazendo e dizendo uma porção de coisas que declaro idignas de mim, tais como costumais ouvir dos outros.” Cf. PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 93.

nos indica, segundo Arendt, que a persuasão certamente não seria o caminho a ser tomado por Platão. Platão, para estabelecer seu conhecido governo utópico da razão, personificado na figura do rei-filósofo, buscará nas relações da vida privada o modelo com o qual irá justificar o mando dos filósofos, argumenta a autora.¹⁹⁷

Para Arendt, o modelo a ser usado por Platão seguia aquele de relações existentes e já conhecidas, e todas tinham por característica o mando, a ordem. Seriam os casos da relação entre pastor e ovelha, a do médico e do paciente ou, a mais emblemática, a relação entre senhor e escravo – em suma, Platão buscará um padrão de relação política nas relações que ocorrem no campo privado. O que importa, aqui, é que a “autoridade” (conceito com o qual trabalharemos mais à frente) de uma das partes da relação repousasse na relação mesma. Do mesmo modo que a autoridade do médico deriva do próprio fato do paciente procurá-lo, a autoridade do senhor deriva da sua própria relação com o escravo.¹⁹⁸

Diz Arendt que o modelo de que Platão finalmente se valerá, no entanto, é aquele do artífice, do artesão – o modelo da fabricação, ou, em termos estritamente arendtianos, o modelo do *work*. O filósofo é munido de idéias às quais a maioria daqueles que vivem na *polis* não tem acesso imediato. Essas idéias passam a ser o critério, os padrões segundo os quais os juízos políticos serão emitidos.

A concepção de Arendt de que o artesão é aquele que recorre à “ideia” que tem de um determinado objeto, e a reproduz por meio do seu fazer, da fabricação, no mundo real, por meio da imitação. Dito de outro modo, o filósofo tem acesso a modelos para guiar os negócios públicos que poucos têm. Só se confia o trabalho de reproduzir um determinado artefato para quem é, de fato, especializado para tal. Da mesma maneira, só se deve entregar o trabalho de conduzir a polis a quem realmente teve acesso aos padrões mais elevados por meio de sua razão.¹⁹⁹

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah. The Tradition of Political Thought. In: ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Nova Iorque: Schocken Books, 2005. p. 7.

¹⁹⁷ ARENDT, *Que é Autoridade?...* cit., p. 148

¹⁹⁸ ARENDT, *Que é Autoridade?...* cit., p. 149.

¹⁹⁹ ARENDT, *Que é Autoridade?...* cit., p. 150

É válido nesse ponto retomar a própria alegoria da caverna. Aquele que, após poder se libertar de seus grilhões, pôde avistar o Sol e perceber que antes esteve a experimentar apenas aparências da luz, apenas reflexos e sombras, sofre uma situação de grande angústia com sua posterior cegueira no retorno à caverna; essa razão, essa luz que apenas o filósofo vê, não tem apenas o condão de guiar o homem por aquilo que é belo, verdadeiro. A idéia de Bem é necessária para que o homem possa ser “sensato na vida pública e na vida privada”²⁰⁰.

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 cuidar do doente. Guarda íntima conexão com essa escolha de exemplos e analogias o elemento da violência, tão flagrantemente evidente na república utópica de Platão e que desafia constantemente sua grande preocupação de assegurar obediência voluntária, isto é, estabelecer um fundamento sólido para aquilo que, desde os romanos, chamamos de autoridade. Platão resolvia seu dilema através de contos bastante longos acerca de uma vida futura com recompensas e punições, nos quais ele esperava que o vulgo acreditasse literalmente e cuja utilização recomenda portanto a atenção da elite na conclusão da maioria de seus diálogos políticos.²⁰¹

Para Arendt, está configurada, portanto, a transição que Platão faz da vida política como ação concertada entre os homens para a vida pública que se pauta pela relação entre governante e governado, entre quem manda e quem deve obedecer. É de se notar que o modelo escolhido por Platão é justamente o da atividade da fabricação (*work*), uma atividade que envolve, necessariamente, uma certa violência. É impossível produzir uma cadeira sem se valer de violência contra a árvore e, posteriormente, contra a madeira; as artes do fazer se valem de violência contra a natureza. Daí porque não devemos nos espantar, segundo Arendt, nem com a admiração de Platão pelo tirano de Siracusa, nem que suas analogias levem à fundamentação de outras tiranias. Entender a política como arte acabada, como um artesanato, é perder de vista o verdadeiro caráter da política.

Ao falarmos de um quadro ou de uma estátua, estamos tratando de um tipo de arte que gera um produto acabado e permanente, que não precisa de reforços para se manter no mundo, que exige a ação de apenas um homem, e uma ação que demanda violência; a política é exatamente o oposto disso. Sua existência começa com homens, no plural, em

²⁰⁰ PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949. P. 319

²⁰¹ ARENDT, *Que é Autoridade?...* cit., p. 151.

ação, agindo e falando – o elemento da violência está excluído. Sua permanência e conservação no mundo não estão garantidas quando os atos acabam: pelo contrário, dependem da reiteração desses atos, e da constante rememoração. Se há algum tipo de arte que se identifica com a política, são as artes de identificação:

As artes da realização, pelo contrário, têm com efeito uma grande afinidade com a política. Os artistas executantes – dançarinos, atores, músicos e o que o valha – precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo com que os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua ‘obra’, e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Não se deve tomar como dado um tal espaço de apresentações sempre que os homens vivem em comunidade. A polis grega foi outrora precisamente a “forma de governo” que proporcionou aos homens um espaço para aparecimento onde pudesse agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer.²⁰²

A colocação desses padrões e formas ideias para a política, aos quais só o filósofo tem acesso, terá certamente consequências. Uma vez que, para ela, a atividade da política é de outra natureza que não a da distinção entre governante e governado, distinto da ideia de competência²⁰³ e perícia (já discutimos, inclusive, que é mais próprio ao domínio da política falar em excelência), a política nunca chegou a satisfazer os padrões impostos pela filosofia. Não é de se admirar que a política tenha sido historicamente vista como anti-ética, não apenas pelos filósofos, mas por todos os homens que de algum modo aprenderam com a filosofia, relata Arendt. Em Maquiavel²⁰⁴, começaremos a perceber os primeiros sinais de exaustão de um tal entendimento da política e, em Marx²⁰⁵, com seu desejo de realizar a filosofia na política.

O intento de Arendt é justamente de que tais considerações teóricas sobre política sejam capazes de derrubar o platonismo político. Uma nova atitude teórica em respeito a política exige que aceitemos a fragilidade dos assuntos humanos, uma fragilidade tal que só encontra permanência na repetida expressividade e dramaticidade no domínio público

²⁰² ARENDT, *Que é Liberdade?* ...cit., p. 201.

²⁰³ Para uma potente crítica a respeito da concepção da “ideologia da competência”, recomendamos alguns escritos da filósofa brasileira Marilena Chauí, organizados e publicados recentemente pela Fundação Perseu Abramo. Cf. CHAUI, Marilena. *A Ideologia da Competência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

²⁰⁴ ARENDT, *Socrates...* cit., pp. 36-37.

²⁰⁵ ARENDT, *A Tradição e a Época Moderna...*cit., p. 43.

e das aparências, e então rejeitemos o modelo de que a política é feita de coisas prontas, acabadas, sólidas e perenes. É preciso retomar o estudo da política como praxis, e resistir à idéia de que na política existem modelos prontos e acabados aos quais devemos seguir, o que implica em rejeitar a aplicação de teorias prontas no mundo dos negócios públicos.

Vemos que para Hannah Arendt as definições de Platão em relação à política são inapropriadas para de fato compreender o que seja o fenômeno político. A definição baseada na diferença entre governantes e governados teria ares tirânicos, e inspira a violência ao se basear no modelo das atividades do fazer. De todo modo, é essa herança que a Filosofia Política irá carregar, segundo ela, até pelo menos Marx— com Marx, essa tradição teria chegado ao fim, mas a separação entre pensar e agir, entre filosofia e política, teria perdurado. A princípio, para efeitos de nosso texto, as conclusões a que chegamos nos servem para: (a) anotar como a transição das experiências efetivas da polis, e mesmo anteriores a vida da polis, foram ignoradas na tradição do pensamento político se iniciando em Platão; (b) em nosso próximo passo, demonstrar os efeitos dessa tradição para pensarmos a liberdade.

4.2 As Experiências Esquecidas pela Tradição

Já dissemos que no conjunto da obra de Hannah Arendt há um apelo especial para que haja uma nova atitude para teorizar a política. Essa atitude implica numa profunda crítica à tradição do pensamento político, uma crítica que tem como objetivo resgatar aquelas experiências vividas no âmbito dos negócios públicos e que não foram concebidas pela nossa tradição. Essas experiências, que foram excluídas da filosofia política justamente pela dificuldade que o filósofo tem de *compreensão*, é que Arendt se propõe a resgatar. Certamente, a experiência central desse exercício de resgate que a autora pretende empreender é a da *liberdade*. No entanto, também trataremos aqui da experiência e da fundação.

Vamos acompanhar, assim, a definição que Hannah Arendt faz de liberdade, e aqui vamos nos valer mais especificamente de seu texto *Que é Liberdade?*, um dos ensaios

presentes em *Entre o Passado e o Futuro*. No texto, o intuito principal de Hannah Arendt é dissecar o modo com que a filosofia política definiu historicamente a liberdade, e apontar os erros dessa definição. A liberdade, diz ela, configura-se como a razão de ser da política; de fato, é na política que a liberdade é vivenciada como um fato cotidiano. A ação (e a política), que definimos como aquela atividade do domínio público, parte da *vita activa* que ocorre no reino das aparências, seria impossível sem a liberdade. A liberdade é o próprio fundamento pelo qual os homens conseguem criar um mundo comum, em que agem e falam de forma concertada.²⁰⁶ Arendt quer separar esse conceito autêntico de liberdade com pelo menos outros dois que foram articulados pela Grande Tradição: o de liberdade como interioridade, e do de liberdade como soberania.

Não é difícil perceber, nesse sentido, que, na concepção única de Hannah Arendt, a liberdade nunca foi um problema próprio da filosofia. Nesse sentido, tal liberdade política é radicalmente distinta da “liberdade interior”, entendida como *locus* íntimo no qual os homens se sentem livres porque nele escapam do mundo externo.²⁰⁷

A interioridade, assim, foi entendida por uma parte dos filósofos como o lugar em que o eu encontra absoluta liberdade. É por isso que Arendt define a experiência da liberdade interior como uma experiência derivativa de liberdade: aqueles que não conseguem experimentar a liberdade no mundo se refugiam para um lugar em que ninguém mais tem acesso, a interioridade. A colocação do problema da liberdade como um problema filosófico se daria nos termos, portanto, de uma liberdade interna, e apareceria apenas na Antiguidade tardia, e sua articulação mais eloquente nos ensinamentos de Epicteto.²⁰⁸

Para Arendt, no entanto, o campo da liberdade é justamente o campo do exterior, do mundo, de tal modo que devemos definir o ramo da política como aquele que exige coragem de seus atores, não necessariamente uma coragem de “aceitar as consequências” dos atos, mas a coragem de deixar o conforto da vida privada e adentrar o reino político. Falamos aqui de uma coragem de se expor no mundo, mostrar sua distinção em ações e

²⁰⁶ ARENDT, H. *Que é Liberdade?...* cit., p. 193.

²⁰⁷ ARENDT, H. *Que é Liberdade?...* cit., pp. 191-192.

²⁰⁸ ARENDT, H. *Que é Liberdade?...* cit., p. 193.

discursos. Sem essa coragem não é possível constituir a polis; e sem a liberdade para tal gesto de heroísmo, a polis não consegue se manter.²⁰⁹

Nos termos em que Hannah Arendt pretende contornar um conceito de liberdade, nem os filósofos da Antiguidade tardia, nem a filosofia cristã do livre-arbítrio podem ser usados, porque nesses momentos da história da filosofia, a liberdade não foi pensada a partir de experiências políticas; a preocupação intrínseca desses filósofos talvez fosse separar o homem do mundo, e fazê-lo encontrar a liberdade em diálogo consigo mesmo.²¹⁰ Nesse ponto, vale citar trecho do texto:

Livre-arbítrio e liberdade de noções tornam-se sinônimos, e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão, onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo, o mortal conflito que tinha lugar na “morada interior” da alma e na escura “câmara do coração”.

Vejamos que essa inversão que Arendt nos relata tem efeitos sobre o modo com que entendemos a relação entre a liberdade e a política. Antes uma realidade tangível do mundo, a liberdade passa a ser concebida de modo apartado do mundo externo. Esse desvio da noção de liberdade em relação à política chega mesmo aos pensadores políticos do século XVIII e, segundo Arendt, encontra ressonância em Jean-Jacques Rousseau.²¹¹

A partir da análise do pensamento de Rousseau, Arendt elabora uma crítica ao pensamento filosófico que deriva o conceito de liberdade da vontade, de tal modo que o poder político é associado à força de vontade individual. Do mesmo modo que uma vontade individual não pode ser dividida, a soberania enquanto atributo político também não poderia ser objeto de cisão.²¹²

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto.²¹³

²⁰⁹ ARENDT, *The Human Condition...*cit., p. 177-187.

²¹⁰ ARENDT, H. *Que é Liberdade?*... cit, p. 204.

²¹¹ ARENDT, H. *Que é Liberdade?*... cit, pp. 211-212.

²¹² ARENDT, H. *Que é Liberdade?*... cit, p. 212.

²¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 87.

Identificar a liberdade com a soberania seria uma consequência da relação estabelecida na filosofia cristã entre liberdade e livre-arbítrio, diz Hannah Arendt. Desse entendimento decorre que o homem só pode ser livre quando obtiver essa liberdade às custas da liberdade/soberania de outros, ou mesmo de que a liberdade não pode existir.²¹⁴ Para Arendt, uma tal liberdade entendida como soberania implica necessariamente em negar a liberdade alheia, e esta só pode ser mantida por meios de violência – e aqui, a liberdade filosófica, aquela liberdade interior de que falava Epicteto, se encontra diretamente com uma liberdade que foi traduzida de modo autoritário para a tradição do pensamento política. A manutenção da soberania – e portanto da liberdade – é mantida por meio não de poder, mas de violência.²¹⁵

O que Arendt propõe, no entanto, é retirarmos a liberdade tanto de sua definição inteirorizada quanto de sua definição autoritária – liberdade como soberania²¹⁶ – para colocá-la propriamente no campo da política; daí porque o exercício de perfurar o bloqueio que nos impôs a Grande Tradição pode se valer fortemente daquelas experiências presentes na política em diversos momentos da história.

Para Arendt, três experiências são fundamentais: a experiência da ação como algo novo, como um início (que Arendt entende como uma confirmação do próprio início que representa o nascimento do homem, uma confirmação de sua natalidade²¹⁷); a experiência da política como um alargamento e expansão da *fundação*, tipicamente romana; e a experiência cristã que se baseia numa conexão entre o agir e o perdoar. Sendo a ação

²¹⁴ ARENDT, H. *Que é Liberdade?...* cit, pp. 212-213.

²¹⁵ ARENDT, H. *Que é Liberdade?...* cit, p.217

²¹⁶ Nesse sentido, recomendamos uma rica comparação entre o pensamento político de Carl Schmitt e Hannah Arendt; no texto referido, os autores apontam para o fato de uma das principais diferenças entre Arendt e um autor como Schmitt, é exatamente a concepção de soberania, que é fundamental no pensamento de Schmitt, mas tem conotação negativa para Hannah Arendt – “em Hannah Arendt, a liberdade, portanto a política, só pode se manifestar na ausência de soberania”. Como apontam os autores, em Arendt encontramos uma definição de política e de liberdade que tem como base a pluralidade dos homens, e não uma homogeneidade, como no caso de Schmitt. Ver: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; MACHADO, Felipe Daniel Amorim; LOPES GOMES, David Francisco. Pensando o Direito e a Política com e contra Hannah Arendt e Carls Schmitt. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG.*, Belo Horizonte, v. 55, p.128, jul. 2009.

²¹⁷ O milagre que salva o mundo de seu automatismo, de seu ciclo natural é o próprio fato da natalidade do homem; com o nascimento dos homens, também nasce a capacidade a ação, e portanto de realizar feitos que interrompem a “história natural”. Cf. ARENDT, *The Human Condition...* cit, p.267.

imprevisível em seus resultados, os homens devem estar preparados para perdoar, tanto quanto estão para agir.²¹⁸

A experiência da ação como um início é aquilo que deve ser resgatado. De fato, para Arendt, mesmo nas tiranias mais intensas, e até mesmo nos regimes totalitários de dominação total, a capacidade do homem de criar algo novo não se esvai; se a liberdade não consegue assumir ares políticos, por um lado, em regimes tirânicos e totalitários, a fonte da liberdade, qual seja, essa capacidade mesma do homem de *começar*, nunca se esvai.

Em Arendt, encontramos a liberdade como a expressão pública dessa capacidade de interromper o automatismo da natureza, como se entre os dons humanos estivesse também a capacidade de fazer “milagres”²¹⁹. Uma tal capacidade não pode ser concebida do ponto de vista da soberania porque é realizada *entre* os homens, e não *sobre* os homens, “homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito”²²⁰.

Assim, fica clara a crítica de Arendt aos conceitos de liberdade dados pela tradição política: o conceito que ela delineia é público, exterior (e, portanto, só pode existir mediante uma pluralidade de homens), e se vale da ideia de poder, contrária, portanto, a uma ideia de violência²²¹.

Por outro lado, para entendermos o resgate que Hannah Arendt faz do “tesouro perdido das Revoluções”, existe uma outra experiência política, historicamente datada, que devemos resgatar. Essa experiência é aquela do exercício da *civitas* como alargamento e expansão da fundação da própria cidade – uma experiência romana. Para entendê-la, devemos nos valer do próprio conceito de “autoridade”.

²¹⁸ ARENDT, *The Tradition of Political Thought...*cit., p. 60.

²¹⁹ ARENDT, H. *Que é Liberdade?*... cit, p.218.

²²⁰ ARENDT, H. *Que é Liberdade?*... cit, p.220.

²²¹ O poder está ligado ao agir, e agir de comum acordo. Alguém só pode “estar no poder” quando foi autorizado por um grupo de pessoas a ali estar. A violência, por outro lado, é instrumental, e aparece na política quando a política passa a ser concebida com base numa tal instrumentalidade. Para Arendt, uma concepção de política ligada a idéia de soberania deve se valor da violência. Cf. ARENDT, Hannah. *Da Violência*. In: ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2013. pp 123-124.

A dificuldade de se conceituar autoridade está não apenas no fato de ela ter ficado de fora dos escritos e discursos da Grande Tradição, mas também porque, em nosso tempo, a própria autoridade entrou em decadência. Entre os gregos, a autoridade nunca foi vivida politicamente; no entanto, podemos apontar, já em Platão e Aristóteles, um embrião da própria ideia de autoridade.

Em Platão, como vimos, essa ideia está subjacente no modelo do político como “artesão”, como um especialista que tem acesso a conhecimentos e modelos que o restante não tem²²². Já em Aristóteles, argumenta Arendt, essa concepção aparece pela imagem de uma república que seja governada pelos mais velhos²²³. Com isso, tanto Platão quanto Aristóteles pretendiam introduzir um elemento na política que não fosse nem o poder (como concebido por Arendt, isto é, poder como ação em concerto entre os homens, que depende de persuasão) nem a violência. Vejamos:

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica.²²⁴

No entanto, a autoridade será de fato vivenciada como acontecimento político em Roma, a partir da relação que os cidadãos romanos estabeleceram com a fundação de sua cidade. Essa relação era fundamentalmente de cunho religioso, justamente no sentido de re-ligar: os romanos tinham para si que era uma obrigação religiosa honrar e expandir o esforço de seus antepassados de fundar a cidade. Se entre os gregos a presença dos deuses era necessária para que a religiosidade pudesse acontecer, entre os romanos essa religiosidade se valia de uma ligação com um momento específico do passado, qual seja, o

²²² “Em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na República, de Platão, onde ele confrontou a realidade da polis com um utópico governo da razão na pessoa do rei filósofo. O motivo para o estabelecimento da razão como governante no âmbito da política, embora as consequências de esperar que a razão se tornasse um instrumento de coerção tenham sido, talvez, menos decisivas para a tradição da Filosofia Ocidental do que para a tradição da política ocidental”. Cf. ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 145.

²²³ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, pp. 159-160..

²²⁴ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 129.

momento da fundação da cidade pelos seus ancestrais²²⁵. Desse modo, a participação na política era vista como um ato religioso de preservar, renovar e expandir a fundação da cidade.²²⁶

É justamente nesse contexto que se insere a autoridade. A palavra *auctoritas* deriva do verbo *augere*, que por sua vez significa aumentar. Aquele que, no corpo político, detém uma autoridade, é aquele que está encarregado de aumentar a fundação. Em Roma, a titularidade dessa função era do Senado. Os senadores detinham a função – religiosa, portanto – de religar a cidade à sua fundação, e fazer expandir uma tal fundação.²²⁷ Assim Arendt definiu:

A característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, “enquanto o poder reside no povo, a autoridade respousa no Senado”. Dado que a “autoridade”, o acréscimo que o Senado deve aditar às decisões políticas, não é poder, ela nos parece curiosamente evanescente e intangível, assemelhando-se a esse respeito de maneira notável ao ramo judiciário do governo, de Montesquieu, cujo poder foi por ele chamado “de certo modo nulo” (*em quelque façon nulle*) e que constitui, não obstante, a mais alta autoridade nos governos constitucionais.²²⁸

Arendt fala, aliás, numa tríade, que se forma a partir dessa experiência romana: autoridade-religião-fundação; essas três noções estariam intimamente ligadas, porque aquele que detinha a autoridade, o Senado – e portanto a função da expansão e preservação da fundação – o tinha por força religiosa, e exatamente dessa força religiosa é que se retirava a obediência aos seus atos – nem por persuasão, nem por violência. A tradição, por sua vez, é que permitia a preservação desse passado santificado de uma geração para a próxima, deixando intacta a autoridade. “Agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível”²²⁹.

Essa tríada permitiu não apenas a existência e sobrevivência da República Romana, mas foi a força propulsora do Império Romano – com o seu intuito de “aumentar” a

²²⁵ ARENDT, *The Tradition of Political Thought...* cit., p. 150.

²²⁶ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 162.

²²⁷ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 164..

²²⁸ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 165.

²²⁹ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 166.

fundação, a cidade de Roma foi se difundindo por novos territórios. A *pax Romana* tornou possível que o espírito romano, isto é, o ideal de que uma comunidade política pode se erigir a partir da própria ligação religiosa com sua fundação, se espalhasse por todo aquele território que um dia emergiria como Civilização Ocidental.²³⁰ A verdadeira força desse ideal, no entanto, se mostrou apenas após a queda do Império Romano.

Foi então que a Igreja Cristã pôde se apropriar desse espírito romano e interpretar o próprio nascimento de Cristo como seu evento fundador, e a partir disso se tornar um efetivo corpo político. A preservação da tríade autoridade-tradição-religião, não apenas deu forma à Igreja Cristã enquanto instituição política, mas também lhe deu longevidade. Uma longevidade, dirá Arendt, que se compara apenas àquela do próprio Império Romano.²³¹

Graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da Igreja Católica, embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana da religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã. O sinal mais claro dessa continuidade talvez seja o fato de a Igreja, ao se atirar em sua grande carreira política no século V, ter adotado imediatamente a distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e deixando o poder – que no Império Romano não estava mais nas mãos do povo, tendo sido monopolizado pela família imperial – aos príncipes do mundo.²³²

As muitas disputas políticas entre a Igreja Cristã e o poder secular puderam ser resolvidas não pela mera força da ideia de manutenção da obra de um pai fundador, mas efetivamente pela própria ideia de inferno – que, Arendt, aponta, a Igreja Católica tomou da própria doutrina platônica. Numa “amalgama das instituições políticas romanas com as ideias filosóficas gregas”²³³, a Igreja Cristã adotou a ideia de um sistema de castigos e recompensas, sob a configuração da concepção de Céu-Inferno como forma de auto-manutenção enquanto corpo político. A consequência disso será, no entanto, o enfraquecimento da própria ideia de autoridade, que não mais se baseia num respeito aos preceitos iniciais da fundação, mas num medo da possível violência dos castigos do Inferno.

²³⁰ ARENDT, *The Tradition of Political Thought...* cit., p. 50.

²³¹ ARENDT, *The Tradition of Political Thought...* cit., p. 51.

²³² ARENDT, *Que é Autoridade?... cit.*, p. 169.

²³³ ARENDT, *Que é Autoridade? cit.*, p. 172.

O sucesso obtido pela Igreja nesse empreendimento pode ser avaliado pelo fortalecimento da autoridade religiosa da Igreja diante do poder secular. Mas o problema, nota Arendt, é que ao introduzir a violência na base de sua autoridade, a Igreja acabou por solapar a antiga autoridade romana que no limiar da Era Moderna encontrava-se já em estado terminal com o desaparecimento dos outros dois elementos do tripé romano: a tradição e a religião. O fim da autoridade do tipo romano no espaço público foi apenas o golpe final desfechado contra aquela tríade que nunca mais pôde ser historicamente restabelecida (...)²³⁴

Com essa inserção da violência no campo da política, a Igreja Cristã enfraquece a autoridade em si.²³⁵ Esse enfraquecimento, no entanto, se concretiza com a secularização; a partir desse momento, ao retirar-se o elemento religioso da velha tríade, também se enfraquecem a autoridade e a tradição – esta já enfraquecida, se lembrarmos do diagnóstico de Arendt sobre a modernidade, desde o advento do capitalismo expropriador. Com a secularização e a queda da tríade autoridade-religião-tradição, a autoridade se esvai do mundo político de um tal modo que, ao falar dela nos dias de hoje, “é como se fôssemos apanhados em um labirinto de abstrações, de metáforas e figuras de linguagem, em que qualquer coisa pode ser confundida com qualquer coisa, por não dispormos de nenhuma realidade, seja na história, seja na experiência cotidiana, à qual possamos unanimemente recorrer”²³⁶. A respeito dessa queda:

Historicamente, podemos dizer que a perda da autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição. Dentre a tradição, a religião e a autoridade - cujas interconexões discutiremos mais tarde -, a autoridade se mostrou o elemento mais estável. Com a perda da autoridade, contudo, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, no qual as coisas assumem não apenas uma expressão mais radical como se tornam investidas de uma realidade puciliar ao domínio político. O que fora talvez até hoje de significação espiritual apenas para uns poucos se tornou preocupação geral. Somente agora, por assim dizer após o fato, a perda da tradição e da religião se tornaram acontecimentos políticos de primeira ordem.²³⁷

Seria de se pensar, assim, que o exercício da política a partir da ideia de fundação não tivesse mais nenhuma importância desde o advento da modernidade. Arendt, em seu persistente exercício de buscar as “pérolas perdidas” do pensamento e da experiência humanas, nos alerta para um acontecimento específico no qual a noção de fundação é

²³⁴ WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013. p. 77.

²³⁵ ARENDT, *Que é Autoridade?*...cit., p 177.

²³⁶ ARENDT, *Que é Autoridade?*...cit., p 181.

²³⁷ ARENDT, *Que é Autoridade?*...cit., p 130

central: as revoluções da idade moderna. Se as revoluções são os acontecimentos históricos fundamentais da modernidade em que a concepção de fundação volta a ter pêsso político, é em Maquiavel que encontraremos o quadro conceitual que deu origem às revoluções , embora, como Arendt aponta, ele nunca tenha usado a palavra Revolução.²³⁸

Se tomarmos o Prefácio de *Between Past and Future*, aliados a essa argumentação construída por Arendt em “Que é Autoridade?”, notaremos, assim, que as Revoluções da Idade Moderna têm um papel dúplice de recuperação de experiências perdidas.

Por um lado, como está delineado no “Prefácio”, a recuperação da história das Revoluções se torna essencial para que possamos retomar seu “tesouro perdido”, aquela “herança sem testamento” por elas deixadas, herança essa a que Arendt chama tanto de “felicidade pública” quanto de “liberdade pública”²³⁹ – em outras palavras, a retomada da História das Revoluções pode ser uma oportunidade para redescobrir a “pérola” da liberdade; naturalmente, liberdade aqui entendida nos termos que já dissertamos. Por outro lado, o estudo das Revoluções nos permite estudar um acontecimento histórico da Modernidade em que a concepção de fundação volta a ser uma concepção política; essas Revoluções acontecem justamente como tentativas de reestabelecimento da autoridade nos negócios políticos.²⁴⁰

No próximo capítulo, estudaremos as considerações de Hannah Arendt a respeito das Revoluções a partir dessas duas noções: a da constituição de uma liberdade pública; e a da fundação de uma *Novus Ordo Saeculorum*. Com isso, finalmente poderemos estudar a segunda etapa da leitura arendtiana de Montesquieu – dessa vez, a respeito do conceito de poder e de liberdade.

²³⁸ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p 183.

²³⁹ ARENDT, *Prefácio: A Quebra entre o Passado e o Futuro...cit.*, p. 30

²⁴⁰ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p 187.

4.3 Excerto: Como Recuperar o Passado? Hannah Arendt, Walter Benjamin e a Narração

O livro *Between Past and Future* constitui uma tentativa, formada por diversos ensaios, de guiar o pensamento pela lacuna em que estamos colocados entre passado e futuro, uma tentativa necessária desde que perdemos o fio que sempre nos guiou, o fio da tradição. Esses ensaios constituem, assim, a recuperação de experiências políticas esquecidas pela nossa tradição de pensamento; Arendt aponta para três dessas experiências que foram esquecidas pela Grande Tradição: a da liberdade política, para a qual ela recorre à vida grega na Antiguidade; a da autoridade como *fundação* como elemento central e vivenciado na política, recorrendo, aqui, à Roma Antiga; e à experiência da Era Cristã (expressão que Arendt usa para designar a Idade Média), de aproximar a ação e a redenção. Também já salientamos que, do ponto de vista da recuperação da herança sem testamento da revolução, as duas experiências centrais são a da liberdade e aquela da fundação. Existe uma questão, no entanto, a que devemos recorrer, e que pode ser de extremo valor para entender a teoria política de Hannah Arendt: de que modo devemos recuperar essas experiências passadas? Qual é, exatamente, a atitude de Hannah Arendt perante a história e a recuperação do passado? Creio ser possível responder a essa questão com um exercício de aproximação entre os escritos de Hannah Arendt e os escritos de Walter Benjamin, de quem Arendt era amiga (e aparente distante) e a quem respeitava muito.²⁴¹

Nosso exercício, devemos dizer, está longe de ser novo na literatura em torno da obra de nossa pensadora. Aqui, valeremo-nos de modesta porção dos muitos trabalhos que existem a respeito das visões de história como narrativa, comum a Arendt e Walter Benjamin.

As *Teses sobre a Filosofia da História* foram escritas por Walter Benjamin em 1940, pouco antes de sua morte. Os tempos extremos em que o autor estava mergulhado, à época, se refletiram nas poucas páginas em que escreveu essas teses; uma cópia do texto, enviada a Hannah Arendt, foi posteriormente enviada a Adorno, que, em conjunto com

²⁴¹ YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt...cit.*, pp. 11-12.

Horkheimer, decidiu publicá-lo postumamente, em 1942. Sua morte se dera em condições trágicas. Desde 1933, ano de chegada dos nazistas ao poder na Alemanha, Walter Benjamin se exilara na França. Pouco antes da ocupação de Paris pelos alemães, em junho de 1940, Benjamin parte da cidade em um trem. Em agosto do mesmo ano, recebe a documentação do consulado americano para poder refugiar-se nos Estados Unidos, graças à ajuda de Adorno e Horkheimer.

Benjamin traça, então, uma rota para sair da França, passando pela Espanha, até chegar em Portugal, de onde partiria rumo aos Estados Unidos. Sua tentativa fracassa, no entanto, na fronteira entre França e Espanha, no povoado limítrofe de Port Bou. O grupo que estava com Benjamin se vê impedido de adentrar a Espanha pela polícia, que por sua vez iria devolvê-los às autoridades francesas. Ao se ver diante da possibilidade de ser entregue à Gestapo e, posteriormente, ser enviado a um campo de concentração, Walter Benjamin comete suicídio, envenenando-se com morfina.²⁴²

As teses, portanto, refletem o contexto de um autor mergulhado num continente em que os campos de batalha e de concentração se multiplicam rapidamente. Nelas, Benjamin articula a visão de história de que deve estar carregado o materialista histórico; crítico da social-democracia, o autor atribui à esquerda o erro de partilhar do mesmo conceito de história que as forças conservadoras e fascistas: um conceito positivista de história, que acredita no progresso inevitável da humanidade, calcado num conceito de tempo “homogêneo e vazio”, apresentado por ele na tese XIII²⁴³ e discutido na tese XIV.

A história deveria ser contada de modo que não diferencie os acontecimentos pequenos e grandes, e o historiador deveria ter em mente que nenhum acontecimento pode ser considerado perdido para a história. Para Benjamin, é como se os acontecimentos passados estivessem em compasso de espera, no aguardo de serem rememorados para finalmente se fixarem.²⁴⁴ Em suas teses, Benjamin combate a historiografia dita universal, que entende a história como uma sucessão de eventos

²⁴² MATE, Reyes. *Medianoche em la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre El Concepto de Historia’*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, pp.15-17

²⁴³ BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 230.

²⁴⁴ Tese III. Cf. BENJAMIN, *Sobre o Conceito de História...*cit. p. 223.

progressivos e sucessivos, como se o tempo fosse linear, vazio e homogêneo.²⁴⁵ Benjamin defende uma visão da história que tenha *empatia*, mas uma empatia consubstanciada no “materialismo histórico”²⁴⁶, portanto, uma empatia pelos oprimidos, por aqueles que foram vencidos na história da luta de classes. Munido dessa empatia, o historiador-materialista-histórico poderá identificar o momento de explodir o “*continuum*” da história, pois sabe que todos os momentos têm o potencial revolucionário: o presente é uma saturação de “agoras”.²⁴⁷

A qualquer momento, o materialista histórico, consciente das lutas passadas, das opressões passadas, irá perceber uma imobilização messiânica dos acontecimentos que dará vazão à revolução. Cada momento histórico tem sua potencialidade revolucionária, no qual ocorre a interrupção messiânica (isto é, o momento em que se interrompe o “progresso da técnica”, irresistível e interminável, que verdadeiramente leva à catástrofe, ao abismo); mas é um momento que não é mera salvação do presente, mas redime as lutas passadas, faz justiça aos oprimidos das lutas anteriores.²⁴⁸ Nas “teses”, a crítica à modernidade (que Löwy atribui a influência do romantismo) é um pano de fundo intelectual importante, com constantes repreensões ao social-democrata que se vale dos conceitos de “progresso” e “progresso da técnica”

Nesse ponto, certamente será valioso também nos valermos do texto “O Narrador”, também de Walter Benjamin. Neste texto, Walter Benjamin esboça uma crítica ao modo com que se contam histórias na modernidade, e para isso se vale de um resgate

²⁴⁵ Tese XVII, Cf. BENJAMIN, *Sobre o Conceito de História...*cit. p. 231.

²⁴⁶ Para uma didática introdução às teses de Benjamin, e o modo com que nelas se articulam o materialismo histórico, o romantismo como crítica da modernidade e o messianismo judaico, recomendamos *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, de Michel Löwy. Uma análise potente, acompanhada de breve relato biográfico, a respeito de cada uma das teses, também pode ser encontrada e, *Medianoche em la Historia*, de Reyes Mate. Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. 1ª São Paulo: Boitempo, 2005. MATE, Reyes. *Medianoche em la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre El Concepto de Historia'*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

²⁴⁷ Publicado em português com tradução do prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, recomendamos o texto “Walter Benjamin e Nós”, do professor Giacomo Marramao, no qual se vale da expressão “messianismo sem espera” para definir o potencial revolucionário de cada momento do “agora”, no qual a redenção/revolução, o “Messias” revolucionário, pode ser apressada por meio da ação do homem. Cf. MARRAMAIO, Giacomo. Walter Benjamin e Nós. *Revista Anistia*, Brasília, v. 2, n. 1, p.218-233, jul. 2009

²⁴⁸ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. 1ª edição, São Paulo: Boitempo, 2005, p. 132.

da figura do narrador, que, para ele, “Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva”²⁴⁹. O narrador é aquele que conta uma história que nasce da “experiência que passa de pessoa a pessoa”²⁵⁰, mas o que Benjamin identifica na modernidade é justamente a “queda” da experiência; na modernidade, dar conselhos se tornou uma atividade decadente, justamente porque “experiências estão deixando de ser comunicáveis”²⁵¹.

Essa crítica, no entanto, diz Benjamin, não é uma tola crítica à modernidade, mas uma crítica ao modo com que as forças produtivas rearranjaram a transmissão de histórias. Na modernidade, existe a decadência da narrativa, que é uma forma essencialmente oral e que mergulha na experiência do narrador, e a ascensão de uma forma de contar histórias segregadora e que não se vale do compartilhamento entre os homens: o romance.

O romancista é aquele que se separa do mundo, e tem controle absoluto sobre aquilo que está contado; o narrador, por sua vez, a cada vez que narra, pode acrescentar à história aquilo que ele mesmo experimentou.²⁵² A narração está ligada aos muitos fatos difusos, perdidos e a todo tempo recuperados nas experiências daqueles que se comprometem em recontá-los; o romance, aos eventos grandiosos, aos heróis, às grandes histórias, hermeticamente contados em seus livros.²⁵³

É possível perceber uma aproximação da crítica do romance com a crítica da historiografia universal conservadora que Benjamin combate; a narração está mais próxima do modo com que o historiador materialista histórico deve contar suas histórias: a partir das experiências, dos pequenos fatos, das histórias difusas que em geral não são contadas, daqueles momentos épicos que não foram colocados na história oficial, mas foram contados pelos poetas. O romance é o equivalente da forma historiográfica

²⁴⁹ BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 197.

²⁵⁰ BENJAMIN, *O Narrador...cit.*, p. 198.

²⁵¹ BENJAMIN, *O Narrador...cit.*, p. 198..

²⁵² BENJAMIN, *O Narrador...cit.*, p. 199.

²⁵³ BENJAMIN, *O Narrador...cit.*, p. 205.

tradicional. Por ele se contam os grandes eventos, devidamente organizados de maneira linear, com absoluto controle de quem os escreveu sobre a história, de maneira segregada.

Em Benjamin, o elogio à narrativa e à historiografia dos vencidos é evidente. E também é bastante evidente a admiração que sua amiga Hannah Arendt²⁵⁴ tinha por essa concepção benjaminiana²⁵⁵, bem como pelo próprio estilo de escrita de Benjamin, a quem Hannah Arendt chamava de poeta:

Desde Homero, a metáfora tem sido aquele elemento do poético que transmite cognição; seu uso estabelece as correspondências entre coisas fisicamente remotas (...). Metáforas são meios pelos quais a singularidade do mundo é trazida à tona. A dificuldade de se entender Benjamin reside no fato de que ele pensava poeticamente sem ser poeta e portanto considerava a metáfora como a grande dádiva da linguagem.²⁵⁶

A consideração de Benjamin como um poeta tem, em Arendt, origem no fato de que ele usava de metáforas, isto é, seu estilo era o de estabelecer correspondência entre

²⁵⁴ “Quanto a H. Arendt, interpretando Aristóteles, ela nos diz que a narrativa comporta uma ‘sabedoria prática’, que responde à pergunta ‘quem somos nós?’. A resposta se encontrará na narrativa, história ao mesmo tempo inventada e acompanhada de uma história verdadeira tornada exemplar, isto é, apta a dar conselhos”. Cf. MATOS, Olgária Chain Féres. O Storyteller e o Flaneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin In: JARDIM DE MORAES, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, p. 94.

²⁵⁵ Creio, no entanto, que não seria conceitualmente preciso posicionar Arendt como uma adepta de uma *historiografia dos vencidos*, embora a influência benjaminiana seja evidente. Isto pode se provar, por exemplo, pela preferência da ação como um feito heróico, que Arendt tanto elogia na *Historiografia Antiga*, e que é alvo de críticas do próprio Benjamin, tanto nas *Teses*, quanto em *O Narrador*. O conceito de política em Hannah Arendt, especialmente em obras como *The Human Condition*, é de uma política heróica e agonística, que não se parece se encaixar muito propriamente na história dos vencidos de Benjamin. A própria história da Revolução Americana contada por Arendt, embora seja bastante influenciada por um conceito democrático associativo, é uma história de heróis, na medida em que a autora faz redobrados elogios às teses dos *Founding Fathers* Federalistas. Creio, no entanto, que, ao menos de um ponto de vista político, podemos entrever que Arendt tem no mínimo certa dificuldade de tecer uma historiografia dos vencidos se tomarmos como exemplo suas *Reflections on Little Rock*, texto em que Arendt traça uma crítica aos pais dos alunos negros que aparecem na famosa foto dos *Little Rock Nine*, sendo perseguidos por uma multidão de pessoas brancas contrárias ao fim da segregação racial nas escolas. Ao conceber a educação como pertence a uma esfera pré-política e social, Arendt entendia que a luta dos negros não deveria, portanto, envolver as crianças e sua educação, vez que seria colocar um problema do campo social no campo político – e, até aqui, já sabemos que essa é uma divisão bastante cara à Arendt. A falha de percepção a respeito da própria história dos negros (história dos vencidos, portanto, levando-se em consideração o histórico escravocrata e segregacionista estadunidense) foi apontada por diversos críticos, mas um, em especial, fez Arendt reconhecer seu erro e admitir que não entendera de fato o problema da questão racial nos EUA: Ralph Ellison, um militante do movimento negro, disse em entrevista a Robert Pen Warren (publicada em *Who Speaks for the Negro?*) que Arendt não entendia o ideal de sacrifício que historicamente havia configurado a luta dos negros no país. Arendt, em carta a Ellison, admitiu que realmente não havia plenamente compreendido este ponto, quando da escrita de suas *Reflections*. Cf. Young-Bruehl, YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt...cit.*, pp. 393-405.

²⁵⁶ ARENDT, *Walter Benjamin... cit.* p. 166.

coisas fisicamente remotas. E de fato, é precisamente nisso que consiste o elogio de Benjamin à narração, pois “Quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem a lê partilha dessa companhia. Mas o leitor de um romance é solitário”²⁵⁷. Essa correspondência entre coisas fisicamente remotas, típica da narração, é fundamental, na acepção arendtiana, para que as coisas humanas não caiam no esquecimento. Arendt anota o fato de que, na Historiografia Antiga, a diferença entre as coisas mortais (humanas) e as imortais (coisas que existem por si mesmas, como as coisas da natureza²⁵⁸ ou mesmo as coisas fabricadas) era o próprio pano de fundo da historiografia²⁵⁹. Desse modo, os feitos dos homens são vistos como perecíveis e resistir a essa imperecibilidade era tarefa da capacidade humana da recordação; tanto na Poesia quanto na Historiografia gregas (e aqui é interessante observar como Arendt aproxima poesia e historiografia, pois essa aproximação é crucial para entender seu elogio a Benjamin), são os feitos aparentemente banais dos homens que tomam ares de grandeza, e que merecem ser contados para assim escaparem da mortalidade dos homens.²⁶⁰

O que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíosis* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras.²⁶¹

Percebemos, assim, uma similaridade nas concepções de história e narração. Em Hannah Arendt, a palavra chave é o “storytelling”, contar histórias, uma atividade que, em conjunto com as artes de performance, permite que os homens deixem a existência sombria e fugas da vida privada e possam publicizar a si mesmos, em suas identidades e diferenças.

²⁵⁷ BENJAMIN, *O Narrador...cit.*, p. 213.

²⁵⁸ “Visto serem as coisas da natureza sempre presentes, é improvável que sejam ignoradas ou esquecidas; e, desde que elas existem para sempre, não necessitam da recordação humana para sua existência futura”. Cf. ARENDT, Hannah. *O Conceito de História – Antigo e Moderno* In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 70

²⁵⁹ ARENDT, *O Conceito de História – Antigo e Moderno...cit.*, p. 72.

²⁶⁰ ARENDT, *O Conceito de História – Antigo e Moderno...cit.*, p. 75.

²⁶¹ ARENDT, *O Conceito de História – Antigo e Moderno...cit.*, p. 72.

Ao falar das experiências da intimidade e privacidade, e portanto ao trazê-las ao espaço público uma pessoa dá a essas experiências uma potência e intensidade que do contrário não teriam²⁶². Bem como em Benjamin a narrativa deve nascer dessa experiência entre as pessoas, em Arendt o “storytelling” só pode acontecer no reino público (isto é, naquele espaço que existe justamente pela existência dos homens, o espaço *entre-homens*); em Benjamin, a narrativa encontra seu valor no conselho que pode dar às gerações futuras²⁶³, do mesmo modo que os acontecimentos das gerações passadas estão à espera da recordação por aqueles que vivem o presente para poder quebrar o *continuum* da história, e redimir aqueles que já foram vencidos na luta de classes. Outrossim, em Arendt, só quando contadas, é que as atividades humanas, mesmo as mais banais, podem receber seu ar de permanência na história. Vejamos, assim, como Arendt descreve a abordagem histórica de Benjamin e seu “pensar poético”:

E esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com “fragmentos de pensamento” que podem ser retirados do passado e então reunidos. Como um catador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para alavancar aquilo que é rico e curioso até a superfície, esse pensamento cava pelas camadas do passado – mas não para ressuscitá-las e fazer renascer aquilo que pertence a eras já extintas. O que guia esse pensamento é a convicção de que, apesar das coisas vivas estarem sujeitas à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo o processo de cristalização, de que, nas profundezas do oceano, onde afunda e se dissolve aquilo que um dia viveu, algumas coisas sofrem uma mudança e sobrevivem em novas formas cristalizadas que permanecem imunes aos elementos, como se esperassem que um dia o catador de pérolas chegaria para buscá-las ao fundo e trazê-las ao mundo dos vivos – como “fragmentos de pensamento”, como algo “rico e curioso” e talvez até como eternos *urphänomene*.²⁶⁴ (Tradução livre)

É também de se notar algumas semelhanças entre os diagnósticos que cada um faz de seu tempo. Em “O Narrador”, Benjamin nos diz que a idéia de morte “vem perdendo, na consciência coletiva, sua onipresença e sua força de evocação”, e isso contribui diretamente para a queda da narrativa, pois, na medida em que o homem “esquece” que a morte um dia virá, também deixa de se preocupar em deixar sua sabedoria e experiência no mundo de uma forma transmissível. Em outras palavras, sem a idéia de morte (depurada pela constante vontade burguesa de “limpar” seus ambientes da idéia de

²⁶² ARENDT, *The Human Condition...* cit., p. 50.

²⁶³ BENJAMIN, *O Narrador...* cit., p. 221.

²⁶⁴ ARENDT, *Walter Benjamin...* cit. p. 166.

morte), a narrativa perde força. Do mesmo modo, em Arendt, encontraremos que a crença na mortalidade do homem e na imortalidade do mundo, é que estão na base da historiografia ocidental antiga, e que se perderam na historiografia moderna, justamente porque a existência do homem passou a ser vista como parte de um “processo”; com essa concepção, as ações concretas do homem perdem sentido, porque a própria diferença entre “geral e concreto” não faz mais sentido: todas as ações do homem são parte de um super-processo histórico, de modo que não existe motivo em louvá-las²⁶⁵ como especiais²⁶⁶.

Em *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Hannah Arendt traz diversos elementos conceituais para entendermos melhor sua concepção de história. Se o objetivo da narração é o de recuperar pérolas do passado, escondidas nas profundezas da nossa vivência, devemos nos valer da operação mental da imaginação²⁶⁷, por meio alguém traz para o present um objeto que já não está mais presente. Por um lado, o gosto é aquela faculdade que julga aquilo que está imediatamente sensível no presente. A imaginação, por outro lado, permite que o agente represente algo para si mesmo que não está presente, e a partir dela julgar a história. Esse resgate por meio da imaginação desencadeia o processo de julgamento, no qual o historiador se torna um “espectador” e, como espectador, tem as condições de avaliar os eventos de modo imparcial, como um “poeta cego”²⁶⁸. O espectador, de algum modo, está em posição privilegiada aos atores – ele pode apreciar os eventos de modo único, de um modo que os atores não podem²⁶⁹. Assim é a posição do historiador e do narrador, que, para contar a história, precisa observá-la, estudá-la, imaginá-la.

É preciso dizer que essa concepção parece acompanhar Arendt, se não em toda, em grande parte de sua obra. Em sua interpretação original da obra de Hannah Arendt

²⁶⁵ Quanto à cultura moderna, ela é ameaça permanente de esquecimento, de desenraizamento das massas. Para elas, “árvores genealógicas” ocupam o lugar de racionalização da desimportância e superfluidade do indivíduo atomizado na multidão. A contemporaneidade é o “esquecimento organizado”. Cf. MATOS, O *Storyteller e o Flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin* ...cit., p. 95.

²⁶⁶ ARENDT, *O Conceito de História – Antigo e Moderno*...cit., p. 96.

²⁶⁷ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*... cit., p. 68.

²⁶⁸ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*... cit., p. 67.

²⁶⁹ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*... cit., p. 64.

(*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*), além da já comentada tensão entre modernismo e anti-modernismo de Arendt, Benhabib defende a tese de que em Hannah Arendt, encontramos a teoria política como *storytelling*, como narrativa²⁷⁰, e isto poderia ser comprovado em grande parte de suas obras; certamente, na biografia de Rahel Vanhagen temos um poderoso exemplo, mas o desenvolvimento de uma tal teoria política que se afirma na própria forma de contar histórias, na narração em si, teria nascido dos difíceis dilemas metodológicos que Arendt enfrentou ao escrever sobre o totalitarismo.

Ao se ver obrigada a escrever sobre algo que queria destruir²⁷¹, Arendt firmou uma teoria política que se perfaz na busca das “pérolas do passado”, para delas coletar experiências que possam ajudar o homem a se movimentar na lacuna²⁷² entre o passado e o futuro.²⁷³

Os eventos do século XX, no entanto, criaram uma quebra entre o passado e o futuro de tal magnitude que o passado está fragmentado e não pode mais ser

²⁷⁰ Arendt está se colocando como uma recuperadora de um conceito de história antigo, como ela própria argumenta em *Between Past and Future*, e está rompendo com o caminho que, segundo Gonçal Mayos Solsona, se abriu com o surgimento da Filosofia da História, seja a da Ilustração, seja a do Romantismo – o caminho da História como processo, desenrolar de uma trama com desenvolvimento interno. “En un principio y etimológicamente ‘historia’ significa simplemente ‘narración’. Quería ser narración de lo que pasa o de lo que pasó, pero ese pasar era visto desde la perspectiva de la eternidade, de lo permanente e incambiable, de una naturaleza que permanece siempre igual por debajo de los cambios de lo meramente superficial y de lo aparente. Fueron precisos milenios para que la humanidad se hiciera consciente que, dada la naturaleza temporal, cambiante y tendente a caducar de ‘lo que pasa’, su ‘narración’ podía (Kant y Herder dirían: ‘tenía necesariamente que’) ser llevada a cabo como un proceso, un devenir, un desarrollo, una trama en evolución interna que definiera el gran conflicto implícito ‘en lo que pasa’, lodesarrolara complejamente hasta abocar a un desenlace que diera sentido a todo ello, mostrando el fin a que tendía. Pues bien, este planteamiento sólo fue posible y se impuso mayoritariamente con los pensadores [Kant e Herder] que aquí estudiamos y sus filosofías especulativas de la historia.” Cf. MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo* - Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Herder Editorial, S.L, Barcelona, 2004, p. 19

²⁷¹ ARENDT, *A Reply to Eric Voegelin...* cit., p. 403.

²⁷²“O problema, contudo, é que, ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para essa atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro. Por longos períodos em nossa história, na verdade no transcurso de milênios que se seguiram à fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição. Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua preocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política”. Cf. ARENDT, *Prefácio...*cit., p. 40.

²⁷³ BENHABIB, *The Reluctant modernism of Hannah Arendt...*cit., p. 87.

contado como uma narrativa unificada. Nessas condições, devemos repensar a quebra entre o passado e o futuro a cada nova geração; devemos desenvolver nossos próprios princípios heurísticos; “devemos redescobrir e lentamente repavimentar o caminho do pensar”.²⁷⁴ (Tradução livre)

Podemos entrever essas características narracionais por toda sua obra; *Origins of Totalitarianism* é certamente o exemplo mais emblemático. Se nos voltarmos, ainda, para *Men in Dark Times*, encontraremos uma série de exercícios de “storytelling”, inclusive no próprio texto que a autora escreveu sobre Benjamin. Já em *Origins*, ao tratar dos elementos que se “cristalizaram” no totalitarismo, Arendt quis narrar a experiência sem antecedentes da dominação totalitária para iluminar a “corrente subterrânea da História Ocidental que finalmente veio à superfície”²⁷⁵; a narração, assim, tem o intuito de iluminar não apenas os eventos em si, mas esclarecer os seus antecedentes históricos. A partir do estudo do totalitarismo, Arendt procurou “descobrir os mecanismos pelos quais os elementos tradicionais do nosso mundo político e espiritual foram dissolvidos em um conglomerado em que tudo parece ter perdido seu valor e se tornou irreconhecível para a compreensão humana”²⁷⁶.

En este sentido, creo que Arendt aporta dos cuestiones importantes: la primera, es que el acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes, más bien, al contrario: el acontecimiento es el que ilumina aquellos elementos que han cristalizado para generarlo, lo cual quiere decir que, a menudo, sólo retrospectivamente –cuando ha ocurrido algo irreversible– se iluminan zonas que no se veían antes de este acontecimiento.²⁷⁷

É isso que guia Arendt também ao escrever sobre as Revoluções.²⁷⁸ No entanto, se no trabalho sobre Totalitarismo o intuito é resgatar os acontecimentos sombrios da modernidade, os elementos subterrâneos que levaram a um regime de dominação sem precedentes em nossa história e à perda de nossas tradições mais antigas – o que desagua na poderosa narrativa da modernidade de *The Human Condition*, que, como nos lembra

²⁷⁴ BENHABIB, *The Reluctant modernism of Hannah Arendt...cit.*, p. 92.

²⁷⁵ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism...cit.*, p 9.

²⁷⁶ BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative. In: HINCHMANN, Sandra; HINCHMANN, Lewis. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany: The State University Of New York Press, 1994. p. 140.

²⁷⁷ BIRULÉS, Fina. Historia, Narración y Sujeto. Alpha, Valparaíso, v. 21, n. 1, p.251, dez. 2005.

²⁷⁸ A vocação do teórico como “storyteller” é também a corrente que unifica a análise política e filosófica de Arendt desde *Origins of Totalitarianism* até suas reflexões a respeito das Revoluções Francesa e Americana, bem como sua teoria do espaço público e até mesmo suas palavras finais no primeiro volume de “The Life of the Mind”.²⁷⁸ Cf. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt...cit.*, p 91.

Canovan, é uma história com uma “moral”²⁷⁹, a de que a Terra é habitado por “men, not Man”-, *On Revolution* é um livro que se insere justamente no contexto de recuperar o tesouro perdido, a experiência esquecida da felicidade pública, uma experiência que permita alguma forma de redenção em direção ao futuro. Nisso, Arendt se assemelha a Benjamin: recuperar a experiência daqueles que experimentaram a liberdade, para a redenção política no tempo presente. Em suma,

Esse método de historiografia fragmentária não apenas faz justiça à memória dos mortos, contando a estória da história em termos de seus esforços e esperanças perdidas, como também é uma forma de preservar o passado sem ser por ele escravizado, particularmente sem permitir que a imaginação moral e política seja sufocada pelo argumento da necessidade histórica.²⁸⁰ (Tradução Livre).

²⁷⁹ CANOVAN, *Hannah Arendt... cit.*, p. 154.

²⁸⁰ BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt...cit.*, p. 88

5. AS REVOLUÇÕES: UMA HERANÇA SEM TESTAMENTO

Anteriormente, apontamos três experiências políticas que, segundo Arendt, não foram conceitualizadas pela Grande Tradição: a experiência da liberdade; a experiência de construção de corpos políticos a partir da noção de fundação; e por, fim, a experiência do perdão, essencial para se entender o conceito de ação como o surgimento de algo novo. No presente capítulo, finalmente chegamos ao objetivo principal da segunda parte de nossa dissertação: perpassar os principais argumentos de Hannah Arendt a respeito do *tesouro perdido* das Revoluções, dando especial atenção ao papel que sua leitura de Montesquieu desempenha na construção desses argumentos.

“É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes”²⁸¹. Em outras palavras, o que Arendt está deixando claro é que justamente duas daquelas experiências esquecidas pela nossa tradição de pensamento são essenciais para que possamos compreender as Revoluções; de fato, é justamente pelo fato de que esses conceitos políticos – o de liberdade como ação, e o de autoridade como fundação – terem lugar nas Revoluções da Idade Moderna, que Arendt propõe seu estudo. Assim, agora que já estamos passando brevemente pelas críticas à tradição, e pela caracterização que Arendt faz dessas experiências, podemos finalmente chegar ao final de nosso texto, com a segunda leitura arendtiana de Montesquieu, leitura esta que se perfaz no estudo das Revoluções.

Hannah Arendt nos apresenta a questão da liberdade e a questão da fundação como *fundamentos* da Revolução. O primeiro fundamento de uma revolução, arguirá ela no Capítulo 4 de *On Revolution*, é a *Constitutio Libertatis*, a constituição da liberdade; o segundo fundamento corresponde ao novo início, à nova fundação, que Arendt, inspirada pelas palavras de Virgílio na Eneida, chama de *Novus Ordo Saeculorum*²⁸².

²⁸¹ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Brasília: Universidade de Brasília, 1988, p. 29.

²⁸² ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 113-171.

Ao estudar as duas Revoluções da Idade Moderna, a Revolução Francesa e a Revolução Americana, Arendt pretende expor os pontos de contato e de fundamental divergência entre essas duas. De fato, desde “Que é autoridade?”²⁸³, a autora já salientara que considerava a Revolução Americana de algum modo superior à Francesa em, ao menos, um ponto, qual seja, o fato de ter se valido de pouca violência – ao menos em comparação à Revolução Francesa²⁸⁴. Em *On Revolution*, Arendt traça diversos outros pontos de diferença entre essas duas Revoluções. Um dos pontos que certamente mais chama a atenção é o fato de que na Revolução Francesa, ao contrário da Revolução Americana, a “questão social” teria desempenhado um papel decisivo²⁸⁵. Entre a Americana e a Francesa, “a razão do sucesso da primeira e do fracasso da última foi que o estado de pobreza estava ausente do cenário americano, mas presente em todos os lugares do mundo”²⁸⁶.

Desse modo, a Revolução Francesa, que se iniciou genuinamente por razões políticas (“inspirados pelo ódio à tirania, e ergueram-se em revolta contra a opressão”²⁸⁷), acabou tomada, em seu decurso, pela necessidade de libertação, e não de liberdade, uma libertação essencialmente das condições de miséria e de pobreza. Motivados não por um desejo de liberdade, mas pela necessidade, os revolucionários se desviaram de um caminho inicial de luta contra a tirania e a opressão; voltaram-se, motivados pela compaixão ou pela própria condição desafortunada, para a superação de suas *necessidades*. E para satisfazer essas necessidades, voltaram-se à violência. E violência, para Arendt, é

²⁸³ ARENDT, *Que é Autoridade?...cit.*, p. 185.

²⁸⁴ “Não é que os homens da Revolução Americana desconhecem a grande força que a violência, a violação intencional de todas as leis da sociedade civil, podia desencadear. (...) Por mais criminosas e mesmo bestiais que possam ter sido as façanhas daqueles que ajudaram a colonizar o continente americano, elas foram ações de indivíduos, e se deram azo à generalização e à reflexão, essas devem ter versado sobre as potencialidades bestiais inerentes à natureza humana, e não sobre o comportamento político de grupos organizados, nem muito menos sobre a necessidade histórica, que só pode evoluir com o concurso de crimes e criminosos”. Em outras palavras, Arendt está dizendo que não nega que a violência tenha sido usada na Revolução Americana, mas que tenha sido concebida como meio político, como fôra no caso da Revolução Francesa, em especial no Período do Terror. Cf. ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 73.

²⁸⁵ Há muitas críticas a respeito das impropriedades que Hannah Arendt cometeu nessa análise, em termos de historiografia. Ver, por exemplo: HOBBSAWM, Eric. Hannah Arendt e a Revolução. In: *Revolucionários*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. pp.201-208.

²⁸⁶ ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 30.

²⁸⁷ ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 58.

oposta ao poder, pois “não poder ser utilizado numa emergência, como é o caso dos instrumentos de violência, pois tal potencial de poder só existe quando se realiza na ação”²⁸⁸. A respeito dessa relação entre necessidade e violência, Arendt estatui:

Nessa avalanche dos pobres, o elemento de irresistibilidade, que encontramos tão intimamente relacionado com o significado original da palavra revolução, ficou materializado e, em seu emprego metafórico, tornou-se ainda mais plausível, já que a irresistibilidade foi mais uma vez relacionada com a necessidade – com a necessidade que atribuímos aos processos naturais, não em razão da ciência natural utilizada para descrever os processos em termos de leis necessárias, mas porque experimentamos essa necessidade, na medida em que nós próprios nos encontramos, como seres orgânicos, sujeitos a processos necessários e irresistíveis. Todo poder político tem como fonte original e mais legítima o desejo do homem de se libertar da necessidade da vida, e os homens que conseguiram essa libertação através da violência, forçando os outros a suportar por eles o ônus da vida.²⁸⁹

Assim, em *On Revolution*, Arendt traça as linhas também de uma crítica tanto a liberais quanto a marxistas, em suas respectivas interpretações das Revoluções. Para eles, o objetivo das revoluções era algo para além da política – seja a salva-guarda dos interesses privados, como a segurança pessoal, a propriedade e a liberdade, ou seja a libertação das condições de miséria e exploração. Para Arendt, isso corresponde a um desejo por libertação, mas não por liberdade, ou seja, pela constituição de um campo político próprio a ser mantido e cultivado mesmo após o acontecimento histórico da revolução.²⁹⁰

Estamos diante, portanto, de um estudo das revoluções que leva em conta o que elas representam no campo da política, mais ainda, na constituição de novos corpos políticos, e não da resolução de problemas materiais imediatos, como a questão da taxa, no caso dos Estados Unidos, ou da imensa miséria, no caso da França. A abordagem de Hannah Arendt se destaca justamente por dar ênfase àquilo que era

²⁸⁸ A afirmação se encontra em didático texto do professor. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, em que é feito um diálogo entre Hannah Arendt e Jürgen Habermas com fins de contribuir para aclarar a relação entre Estado Democrático de Direito, Direito e Poder. Cf. OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. Poder, Ação e Esfera Pública em Hannah Arendt e em Jürgen Habermas: A Conexão Constitutiva Entre Direito e Poder no Estado Democrático de Direito. In: OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Direito, Política e Filosofia: Contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 54.

²⁸⁹ ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 220.

²⁹⁰ WELLMER, Albrecht. Arendt on Revolution. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, United Kingdom, 2007. p. 220.

politicamente novo nessas revoluções – em especial, naquela que ela considerava a revolução bem-sucedida, a americana. O pano de fundo histórico sobre o qual as histórias das revoluções se desenrolam é, como já dito, o da secularização.

O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma história inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII. Antes que se engajassem naquilo que resultou em uma revolução, nenhum dos atores teve o mais leve pressentimento de qual iria ser o enredo do novo drama. Entretanto, uma vez iniciado o curso das revoluções, e muito antes que aqueles que se tinham envolvido nelas pudessem saber se o seu empreendimento iria resultar em vitória ou derrota, a novidade da História e o significado do seu enredo tornaram-se evidentes, tanto para os atores, quanto para os espectadores. O enredo era, inegavelmente, o aparecimento da liberdade.²⁹¹

Já sabemos que o que Arendt entende por liberdade é um conceito público e plural, que leva em conta ação e os discursos dos homens de forma concertada. Desse modo, a liberdade de que Arendt fala, ao tratar das revoluções, é aquela que se insere no corpo da busca pela felicidade pública, isto é, a participação nos negócios públicos, “entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados”²⁹², uma tal distinção que Arendt diz estar formulada na tradição do pensamento político, desde o ideal de governante como “artesão” de Platão, e da qual ela é extremamente crítica.

O encanto das revoluções residia não em suas exigências imediatas, mas naquilo que representavam como novidade absoluta e em que se via a ação dos homens em seu estado bruto, “a preparação de discursos e a tomada de decisões, a oratória e as deliberações, a reflexão e a persuasão, e tudo o que mais se fazia necessário para levar essa reivindicação à sua conclusão lógica: governo independente e criação de um novo corpo político”²⁹³.

²⁹¹ ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 23.

²⁹² ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 24.

²⁹³ ARENDT, *Da Revolução...cit.*, p. 27..

A necessidade de um novo corpo político, como dissemos, era patente desde a queda da Igreja Cristã como instituição política e a conseqüente decadência da tríade autoridade-tradição-religião; as revoluções se inserem no contexto de recuperação (ou tentativa de recuperação) da autoridade no corpo político, e no campo do pensamento, fôra Maquiavel quem formulara, ainda que sem usar a palavra revolução, a noção de fundação de um novo corpo político. Maquiavel, ao ser confrontado com a tarefa de pensar a república, se valeu da experiência romana, que ainda não havia sido conceitualizada, para se contrapor à estrutura política da Igreja Cristã.

A partir disso, Maquiavel percebeu a importância do conceito de fundação na vivência política da *civitas* romana²⁹⁴. Se tomarmos como exemplo apenas *O Príncipe*²⁹⁵, constataremos que Maquiavel dedicou pelo menos os oito primeiros capítulos à questão de como se iniciam ou se conquistam os principados – em outras palavras, como se fundam os principados. Já nos *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (os *Discorsi*), Maquiavel, ao tomar Roma como modelo, diz que sua fundação foi de origem “livre e independente”²⁹⁶.

Maquiavel alerta para o fato de que essa origem foi acompanhada de uma gradual instituição de leis, que visavam justamente a conservação do corpo político e da liberdade do povo; e essas leis, diz Maquiavel, atingiram seu melhor ponto de equilíbrio justamente a partir da aparente desordem causada pelo conflito entre os aristocratas e o povo – aqueles querendo dominar, estes querendo se tornar livres da dominação; pois isto rendera à República Romana leis que equilibraram os poderes e protegeram o povo da dominação, com a instituição dos tribunos²⁹⁷. Explica Adverse:

O que é, então, uma cidade livre do ponto de vista de Maquiavel? Deixando de lado a definição meramente conceitual de liberdade, não é difícil ver que livre é aquela república que, a exemplo de Roma, é capaz de dar uma solução institucional para os conflitos originados da diversidade de desejos. Mas em que consistem essas instituições? Em leis e ordenações que, por um lado, impeçam o domínio de uma classe sobre outra (dos grandes sobre o povo, mais

²⁹⁴ ARENDT, *Que é Autoridade?... cit.*, p. 183

²⁹⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

²⁹⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1996, p. 21.

²⁹⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio... cit.*, p. 23-32.

especificamente) e, por outro, angariem a vazão desses mesmos desejos de modo a torná-los politicamente úteis.²⁹⁸

Maquiavel nos traz um conceito de liberdade que é, como vemos, eminentemente político; para ele, no conflito entre a nobreza e o povo, pode-se colocar qualquer um dos dois como guardião da liberdade, mas o mais recomendável é que esse guardião seja o próprio povo²⁹⁹. Do mesmo modo que a liberdade é entendida de modo dinâmico, também a lei é assim percebida: não como o produto da mente de grandes legisladores (e Maquiavel especificamente elogia Licurgo³⁰⁰), mas um produto dos eventos históricos. No caso de Roma, Maquiavel traz em destaque especialmente as leis criadas a partir do conflito entre povo e nobreza, e identifica em sua origem “não o consentimento, mas a tensão que resulta do confronto incessante entre desejos que não podem sobrepor-se a seu contrário, sob risco de arruinar o corpo político”³⁰¹.

Com isso, podemos notar como o tema da liberdade e das leis que a garantem, em Maquiavel, estão intimamente ligadas com um “início”, e, nesse caso, com um evento inicial que as conforma, qual seja, o conflito entre nobreza e povo. Gostaríamos, no entanto, antes de retomar o tema da Revolução, de apontar para outro aspecto que parece bastante importante em Maquiavel, com fins de estudarmos sua influência sobre as revoluções: a ideia de que, diante da corrupção, a República deve fazer um retorno aos seus “princípios”. Aqui, aparece claramente a ideia arendtiana de que a fundação exerce um peso de ligação entre o passado e o presente, de tal modo que o exercício da cidadania no presente deve atualizar aqueles princípios que guiaram a elaboração das leis no

²⁹⁸ ADVERSE, Helton. *A Matriz Italiana*. In: BIGNOTTO, Newton. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2013. p. 100.

²⁹⁹ Maquiavel afirma de maneira inequívoca que o povo de verdadeira *virtú*, vivendo sob boas leis, é um agente político mais qualificado do que um príncipe tomado em sua singularidade. Trata-se efetivamente de uma abertura do espaço político: vivendo sob o regime das leis, o povo não precisa mais da tutela do príncipe nem dos nobres para zelar pelo bem comum. Na verdade, como Maquiavel irá esclarecer no capítulo do livro II dos “Discorsi”, ninguém mais que o povo pode cuidar da conservação desse bem, uma vez que é comum, isto é, de todos. E nessa afinidade entre o povo e bem comum fica explicitada a razão dessa devoção: o bem comum se identifica com o próprio governo das leis, vale dizer, com a própria liberdade, que tem de ser garantida pelos próprios cidadãos. Assim, a ideia de governo das leis se prende à de governo da “virtú”. O povo, porque deseja liberdade, porque é a classe social mais inclinada a defendê-la, deve se erigir também como guardião da supremacia da lei. Cf. ADVERSE, *A Matriz Italiana... cit.*, p. 107.

³⁰⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio... cit.*, p. 26.

³⁰¹ ADVERSE, *A Matriz Italiana... cit.*, p. 101.

passado, e isso se entrevê nas considerações de Maquiavel. Um tal retorno aos princípios, aos valores que fundaram a república³⁰², tanto podem ser institucionalmente estabelecidos – e Maquiavel cita as execuções públicas – como a partir das ações de homens que sirvam de exemplo.

A renovação, dirá o pensador florentino, é essencial para o não-perecimento dos corpos políticos, e essa renovação se dá por meio do retorno às virtudes que os originaram³⁰³. Se lembrarmos, por um instante, de nossas considerações a respeito de Montesquieu, percebermos diversas semelhanças. Quando Montesquieu argumenta, por exemplo, que os princípios devem ser cultivados e impulsionados pelas leis, ele se aproxima de Maquiavel, que sugere a institucionalização do retorno aos valores iniciais da República.

É portanto necessário, em qualquer tipo de governo, que os homens sejam obrigados muitas vezes a se voltar para si mesmos, pela força de acontecimentos externos ou internos. Nesse último caso, a reforma desejada terá raízes ou em uma lei que obrigue os cidadãos a prestar contas da sua conduta, ou em uma personalidade virtuosa que instrua com o seu exemplo, e cujo comportamento nobre tenha a mesma influência que as leis. A ordem de uma república depende, conseqüentemente, ou da sabedoria de um homem só, ou do poder de uma instituição. Nesse caso, as instituições que renovaram a república romana foram os tribunos do povo, os censores, e todas as leis promulgadas contra a ambição e o orgulho dos cidadãos.³⁰⁴

Com isso, podemos perceber que Maquiavel não apenas entende que os corpos políticos devem, de tempo em tempo, se renovar, recorrendo àqueles princípios que um dia inspiraram sua formação, como também que esses mecanismos de renovação devem estar presentes na própria legislação. Em Montesquieu, anteriormente, também percebemos argumento parecido, quando o autor argumenta que as leis podem ser “molas propulsoras” dos princípios de cada forma de governo. Há clara semelhança entre “as leis que obriguem o cidadão a prestar contas de sua conduta” de Maquiavel, e aquelas leis que funcionam como molas propulsoras de Montesquieu: em ambas as concepções, a função da lei é incentivar e reatualizar os princípios de ação que formaram o corpo político.

³⁰² ADVERSE, *A Matriz Italiana... cit.*, p. 110.

³⁰³ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio... cit.*, p. 301.

³⁰⁴ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio... cit.*, p. 302.

De todo modo, em Maquiavel, encontramos aqueles dois elementos das Revoluções de que fala Hannah Arendt: o da fundação, e o da liberdade; embora façamos aqui apenas um breve apanhado do pensamento de Maquiavel a respeito da liberdade e do “retorno aos princípios” da fundação como essencial para combater a corrupção dos corpos políticos, esse apanhado é essencial tendo em vista que, para Arendt, Maquiavel é uma espécie de “pai espiritual”³⁰⁵ das revoluções.

5.1 *Constitutio Libertatis*: a liberdade como auto-governo

Quentin Skinner aponta, em *Liberdade Antes do Liberalismo*, que podemos contrapor dois conceitos de liberdade: o conceito dos liberais, e o conceito dos teóricos neo-romanos. O liberalismo clássico, diz Skinner, parte do pressuposto de que apenas a força e ameaça coercitiva constituem ameaças à liberdade individual dos cidadãos; o que Skinner chama de teoria neo-romana – e que podemos chamar também de *republicana* – é aquela que parte do pressuposto que a ameaça à liberdade dos indivíduos parte, principalmente, do fato de não poderem gozar do direito de auto-governo³⁰⁶. Skinner aponta para o fato de que essa definição republicana tem clara inspiração nos *Discorsi* de Maquiavel³⁰⁷, que definia como cidades livres aquelas que eram governadas por sua própria vontade³⁰⁸.

³⁰⁵ ARENDT, *Da Revolução... cit.*, p. 30.

³⁰⁶ SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 37.

³⁰⁷ Informa o professor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, em texto em que contrapõe a tradição republicana do pensamento político à tradição liberal: “A tradição política republicana remete-se a Aristóteles, através da filosofia romana republicana e do pensamento político italiano do Renascimento (Humanismo Cívico). É recepcionada pelo pensamento de James Harrington e de outros, influenciou os debates norte-americanos da Convenção da Filadélfia. Essa tradição do republicanismo cívico, de Maquiavel dos Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio, foi transposta para a linguagem moderna do jusnaturalismo, na recepção e na atualização da obra de Jean-Jacques Rousseau, influenciando grandes nomes da Revolução Francesa e Americana. Mereceu as reflexões de G.W.F. Hegel e do jovem Marx e despertou, já no século XX, a admiração e a recepção crítica nos escritos políticos e filosóficos de Carl Friedrich e de Hannah Arendt, dentre outros. Contemporaneamente são considerados republicanos autores como Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel e Alasdair McIntyre, além de juristas como Nel McCormick, Michael Perry e Frank Michelman”. Ver mais a respeito dessa comparação, com enfoque especial nas diferenças entre Rousseaus e Locke em: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade . Republicanismo e

Estados livres, como pessoas livres, são assim definidos por sua capacidade de autogoverno. Um Estado livre é uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo.³⁰⁹

O que Skinner argumenta por todo seu livro – com foco especial no desenvolvimento e embate dessas ideias no contexto da história constitucional inglesa – é o exato oposto do argumento que encontramos entre os liberais clássicos, como Benjamin Constant e seu elogio de uma liberdade meramente negativa como aquela adequada aos governos da modernidade³¹⁰; Skinner aponta para a emergência e consolidação de uma ideologia republicana “altamente subversiva” – com formadores ilustres como Harrington e John Milton na formação da Inglaterra moderna, em especial no período que vai do regicídio de 1649 até a restauração da monarquia³¹¹. Inicialmente críticos da monarquia, também tornaram-se (subversivos) opositores do protetorado de Cromwell³¹².

No interior dessa ideologia, encontramos uma defesa de que corpos políticos livres são aqueles em que as leis são decretadas com a participação dos membros do corpo político como um todo³¹³. Qualquer forma de governo que não respeitasse esse ideal de autonomia pública era imediatamente taxada de escravidão³¹⁴. E essas ideias, que haviam sido fermentadas já no Renascimento Italiano e tomado forma especialmente nos *Discorsi* de Maquiavel, seriam especialmente influentes na Revolução Francesa e Americana:

A teoria neo-romana dos Estados livres tornou-se uma ideologia altamente subversiva nos primórdios da Inglaterra moderna. A estratégia seguida pelos teóricos que estou considerando consistia em apropriar o supremo valor moral da liberdade e aplicá-lo exclusivamente a certas formas um tanto radicais de

Liberalismo na Relação entre Constitucionalismo e Democracia no Marco das Tradições do Pensamento Político Moderno. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Devido Processo Legislativo: Uma justificação democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis e do processo legislativo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006. p. 83.

³⁰⁸ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 33.

³⁰⁹ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 33.

³¹⁰ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Revista Filosofia política, Rio Grande do Sul, Número 2, 1985, pp. 09–25.

³¹¹ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 22.

³¹² SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 59.

³¹³ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 33.

³¹⁴ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 66.

governo representativo. Isto finalmente permitiu-lhes estigmatizar com o oprobrioso nome de escravidão vários governos – tais como o *Ancien Régime* na França e o mando dos ingleses na América do Norte – que eram amplamente vistos como legítimos e mesmo progressistas³¹⁵.

Vejamos que é exatamente essa noção de liberdade que a própria Hannah Arendt defende; é essa noção que, segundo ela, estará presente nas revoluções da Era Moderna, mas que irá se consolidar apenas no caso dos Estados Unidos da América – embora, como veremos, com falhas. Um tal conceito de liberdade se forjou justamente na recuperação da experiência política romana, em especial em Maquiavel, e teve ressonância nas experiências políticas da Inglaterra, da França e dos Estados Unidos da América. Aqui, a concepção é de que a liberdade corresponde à participação em um regime político de auto-governo; isso é que configura o argumento da *Constitutio Libertatis*, que segundo Arendt é o primeiro fundamento da Revolução Americana.

Arendt argumenta que o que caracteriza a Revolução Americana não é a mera libertação de uma opressão, no caso, a libertação dos mandos da Coroa Inglesa. Segundo Arendt, nisto constitui a Guerra de Independência, um primeiro estágio da Revolução: um estágio de libertação. O que caracteriza a Revolução Americana, no entanto, é que a guerra pela independência foi seguida imediatamente da elaboração dos projetos de constituição das colônias originais.

O estágio mais silencioso da revolução, diferente do mero levante contra a tirania, diz Arendt, é a elaboração da constituição: é com ela que a liberdade de fato de estabelece³¹⁶. A preocupação dos revolucionários americanos não era o de estabelecer, portanto, um texto que meramente lhes salvaguardassem os direitos individuais, que garantissem que não mais estariam sujeitos a opressões como aquela que a metrópole britânica antes lhes impunha; o que preocupava os pais fundadores era, antes, como estabelecer um governo e garantir a participação dos cidadãos nesse governo. Diz a autora:

A esse respeito, o testemunho da Revolução Americana fala uma linguagem clara e inequívoca. Não era o constitucionalismo, no sentido de governo legal “limitado”, que preocupava o espírito dos fundadores. Nesse aspecto, eles

³¹⁵ SKINNER, *Liberdade antes do liberalismo...cit.*, p. 55.

³¹⁶ ARENDT, *Da Revolução... cit.*, p. 113-114.

estavam perfeitamente de acordo, sem necessidades de discussões ou esclarecimentos, e mesmo nos dias em que o sentimento contra o rei e o parlamento da Inglaterra se mostravam mais exacerbados no país, eles, de alguma forma, se mantiveram conscientes do fato de que ainda estavam lidando com uma “monarquia limitada”, e não com um soberano absoluto. Ao proclamarem sua independência desse governo, e após haverem abjurado sua fidelidade à coroa, a questão principal, para eles, não era certamente como limitar o poder, mas como estabelecê-lo, ou seja, não como limitar o governo, mas como fundar um novo.³¹⁷

É aqui que Arendt insere novamente as suas reflexões a respeito de Montesquieu. Anteriormente, ressaltamos a importância da conceituação das formas de governo a partir tanto de sua natureza quanto de seu princípio que Hannah Arendt toma de Montesquieu; em suas anotações pessoais, encontramos que ela considerava que Montesquieu havia feito dois grandes descobrimentos: o primeiro, o de que as formas de governo tinham seus princípios; o segundo, o de que o poder não apenas pode se dividir, como também que, ao se dividir, o poder não perde qualidade nem força. Vejamos:

Los dos grandes descubrimientos de Montesquieu:

I. Que no se conformó con la esencia de las formas de gobierno, con lo que hace que ellas sean lo que son, sino que por la introducción de su “principio” las eleva a condición de corporaciones que actúan históricamente. Aquí se muestra el sentido histórico de Montesquieu, y no el las observaciones sobre el clima, etc.

II. La doctrina de la división de poderes. Lo esencial está em haber reconocido que el poder no sólo es controlable, cosa que sabían muy bien los romanos, sino que también es divisible, sin que por ello se produzca una mengua del poder, o el poder pierda cualidad. Esto significa que la soberanía no es una determinación primária del poder. El poder no es um fenómeno d ela voluntad; ni es engendrado por la voluntad, ni es primariamente el objeto de una voluntad. Em la división de poderes se produce poder por el hecho de que actúan juntas las tres ramas del poder em las que se han dividido los poderes: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Así de nuevo el poder surge originariamente por el hecho de que varios actúan “en concreto”³¹⁸.

Nessa anotação de Arendt, já se entrevê seu argumento a respeito do que significa a constituição da liberdade, e o uso que ela fará de Montesquieu. É preciso dizer que Arendt considera que, enquanto Rousseau foi o pensador mais influente entre os revolucionários franceses, Montesquieu teria sido seu equivalente entre os colonos ingleses. “Como foi bem assimilada essa parte dos ensinamentos de Montesquieu nos dias

³¹⁷ ARENDT, *Da Revolução... cit.*, p. 118.

³¹⁸ LUDZ, Ursula; NORDMANN, Ingeborg (Comp.). *Hannah Arendt: Diário filosófico*. Barcelona: Herder, 2002, p.175.

da fundação da república!”³¹⁹, chega a dizer Arendt. Esses ensinamentos a respeito da divisão dos poderes são de duas ordens. O primeiro, em relação à divisão de poderes dos três ramos de governo – executivo, legislativo, judiciário. Essa necessidade, em Montesquieu, nasce do fato de que o poder deve ser controlado:

A liberdade política só se encontra nos governos moderados. Mas ela nem sempre existe nos Estados moderados, só existe que não se abusa do poder; mas trata-se de uma experiência eterna que todo homem que possui poder é levado a dele abusar; ele vai até onde encontra limites. Quem diria! Até a virtude precisa de limites. Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder.³²⁰

Já veremos um pouco mais à frente a crítica de Hannah Arendt à concepção de lei dos revolucionários franceses e americanos, valendo-se do conceito de lei de Montesquieu. Basta dizer, por enquanto, que aquela definição, já trabalhada no primeiro capítulo do trabalho, de lei como “relação”, de Montesquieu, é para Arendt uma definição que Montesquieu retira dos romanos.

A lei é aquilo que preenche o “espaço” entre os homens, sem a qual esse espaço entre eles seria um “deserto”. Nesse sentido, em Montesquieu, não é a lei que limita o poder; é no âmbito da lei que será exercido o poder, e a divisão de poderes³²¹ não é um controle do poder pela lei, mas um controle do poder pelo poder. “É no âmbito desses *rappports*, ou seja, da legalidade, que o poder é exercido; a não separação do poder não é a negação da legalidade, é a negação da liberdade”³²².

Segundo Arendt, é um engano achar que as leis podem limitar o poder. Quando se pensa em leis que limitam, por exemplo, as ações de um governante, estamos falando, segundo ela, de leis que limitam a violência, e não o poder, uma “força multiplicada que monopolizou o poder de muitos”³²³. De fato, o poder só existe quando os homens se reúnem, se agrupam e concertadamente agem com fins combinados e pactuados; a lei não

³¹⁹ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 122.

³²⁰ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...* cit., p. 166.

³²¹ “Existem, em cada Estado, três tipos de poder: o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes, e o poder executivo daquelas que dependem do direito civil”. Cf. MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...* cit., p. 167.

³²² ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 237.

³²³ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 121.

pode limitar uma tal manifestação. O que se pode fazer, segundo ela, é separar o poder em funções para que elas se controlem, de modo que o poder controle o poder³²⁴.

Além da ideia de que o poder deve ser controlado pela separação de funções, Arendt enxerga em Montesquieu uma outra influência sobre a ideia de controle do poder pelo poder nas ideias revolucionárias americanas. Essa influência estaria na advertência de Montesquieu de que as repúblicas correm dois riscos: se forem muito pequenas, correm o risco de serem destruídas pelo estrangeiro. Se muito grandes, o risco seria o de destruição por motivos internos³²⁵.

Nesse sentido, Montesquieu defende que repúblicas se organizem em “confederações” como as da Alemanha e a Liga Suíça; um tal Estado teria a excelência republicana internamente, e conseguiria reunir forças para afirmar sua soberania no plano externo, tal qual a força de uma monarquia³²⁶. O poder, ao contrário da força, não pode e não deve ser centralizado, sob o risco de desaparecer.³²⁷

Arendt cita essa passagem de Montesquieu e, ao compará-la com os escritos e discursos dos próprios homens da revolução, anota que essa ideia os influenciou diretamente, não sob o argumento da diminuição, mas justamente do aumento de poder. Para Arendt, havia a crença entre os homens da revolução que o estabelecimento de um governo central, representado pela União, não estaria diminuindo o poder dos Estados, mas mas criava uma nova fonte de poder que ajudava a controlar as outras fontes. Diz Arendt:

É claro que o verdadeiro objetivo da Constituição Americana não era limitar o poder, mas dar origem a mais poder, ou seja, estabelecer e constituir adequadamente um centro de poder inteiramente novo, destinado a compensar a república confederada, cuja autoridade ia ser exercida sobre um extenso território em expansão, do poder que se perdera quando as colônias se separaram da colônia inglesa. Esse complicado e delicado sistema, deliberadamente concebido para manter intacto o poder potencial da república, e evitar que qualquer das múltiplas fontes do poder se extinga, na eventualidade de uma futura expansão pelo acréscimo de outros membros, foi fruto exclusivo

³²⁴ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 121..

³²⁵ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...* cit., p. 142.

³²⁶ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...* cit., p. 142.

³²⁷ ARENDT, Hannah. Reflections on Little Rock. In: ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Nova Iorque: Schocken Books, 2003. p. 210.

da revolução. A Constituição americana consolidou, finalmente, o poder da revolução, e desde que a meta da revolução era a liberdade, ela, na verdade, veio a ser aquilo que Bracton chamara de *Constitutio Libertatis*, o fundamento da liberdade.

De fato, em Arendt, encontramos um conceito de poder e um de liberdade que se comunicam; mais do que isso, é um conceito *associativo* de poder, pois ele só pode aparecer numa pluralidade de homens – a ação não pode existir se o homem está sozinho. O poder só se aplica num mundo inter-subjetivo. E o modo com que os homens mantêm o poder, e que foi largamente usado pelos revolucionários americanos, era por meio dos pactos e promessas, de pactos e associações.

Entre os colonos, desde a sua chegada, havia se consolidado uma cultura política³²⁸ de pactos e compromissos, de associação e reciprocidade que se fortaleceu enormemente na medida em que avançava a revolução; e é exatamente dessa cultura associativa que emanava o poder que os revolucionários quiseram manter com sua constituição³²⁹. Assim, percebemos que o conceito de liberdade que Arendt delineia em suas considerações está bastante alinhado com aquele das teorias neo-romanas da liberdade; o elogio da autora ao fundamento da *Constitutio Libertatis* não se dirige à simples salvaguarda de direitos, a uma mera garantia de direitos contra a opressão.

O que Arendt vê de positivo e como fator de sucesso na Revolução Americana é que o poder exercido pelos colonos antes da revolução, seus hábitos de ação política associativa, consubstanciada em pactos e promessas mútuas desde os primórdios de sua chegada àquela nova terra, esse poder recebeu institucionalização na Constituição americana; a cultura política de ação conjunta dos colonos foi transformada em direito a auto-governo, e formalmente prevista na constituição de sua república. É nisso que reside a *Constitutio Libertatis*: a consolidação do poder – e portanto da liberdade - numa estrutura

³²⁸ “A infraestrutura para a execução de ações de resistência coordenada formada pela rede de solidariedade e ativismo político foi o resultado mais espetacular da maneira como elas definiam sua tarefa principal. *Associar-se* significava para os seus membros consolidar o direito de participar a coisa pública, de ser admitido no mundo político e, é claro, de exercer a ação política. As associações tratavam de tudo aquilo que dizia respeito ao esclarecimento mútuo de seus membros, e isso também significava cada um deles ser instruído para o exercício de uma prática republicana: a oratória, a preparação de discursos, a tomada de decisões, a reflexão, o debate de ideias, a persuasão.” Cf. STARLING, Heloisa Maria Murgel. *A Matriz Norte-Americana, In: Matrizes do republicanism*. Newton Bignotto (Organizador), Belo Horizonte, Editora UFMG, 2013, p. 248

³²⁹ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 134.

republicana. Se, com isso os, os revolucionários “resolveram” o problema do poder e da liberdade, ainda nos resta entender o que fizeram, inspirados na experiência romana, em relação à autoridade.

5.2 *Novus Ordo Saeclorum*: a autoridade e a questão do absoluto.

Avançando em seu argumento sobre a “novidade” da revolução americana, Arendt entende que o sucesso dos fundadores da república americana tiveram em seu favor pode ser creditado grandemente à inspiração romana de “adorar” o próprio fato da fundação – e no caso dos Estados Unidos da América, isso se traduziu em adoração à Constituição. Nos Estados Unidos da América, o recurso à vontade dos pais fundadores para justificar mudanças, interpretações e debates na política e no direito é extremamente comum; Arendt põe em relevo o fato de que essa “adoração” pode ser chamada de religiosa apenas em termos romanos:

Exceto que a força com que o povo americano se ligou à sua Constituição não foi a fé cristã num Deus revelado, nem a obediência hebraica a um Criador que era, ao mesmo tempo, o Legislador do Universo. Se sua atitude em relação à constituição pode ser, de alguma forma, chamada de religiosa, então a palavra religião deve ser entendida em seu sentido romano original, e sua devoção consistiria, conseqüentemente, em *religare*, em se vincularem a um princípio remoto, assim como a *pietas* romana consistia em estar ligado aos primórdios da história romana, à fundação da cidade eterna.³³⁰

O fato de os homens da Revolução Americana serem versados nos clássicos e “terem absorvido os ensinamentos da antiga escola romana”³³¹ explica porque os revolucionários americanos tinham tanta intimidade com a relação entre fundação, aumento e conservação do corpo político, noção essa tão característica da República e posteriormente do Império Romano.

Da mesma maneira que o Senado romano, incumbido da autoridade, era responsável por “aumentar” a República, de modo que todos os aumentos e renovações do corpo político romano permanecessem de algum modo ligados ao momento da

³³⁰ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 159.

³³¹ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 162.

fundação, Arendt entende que o mecanismo das emendas e alterações da constituição americana incorporou esse conceito de autoridade como ampliação da fundação. Enquanto os franceses teriam recorrido à idéia de Nação para suprir a perda da autoridade no mundo político, os americanos

recorreram à Antiguidade, principalmente às concepções romanas acerca do papel da fundação de um novo corpo político. Conseguiram enxergar que no próprio ato de fundação repousava a autoridade de uma nova república.³³²

Existe, assim, uma coincidência entre fundação e preservação na noção romana de autoridade, que Maquiavel já observara ao recomendar o “retorno aos princípios”, e que os revolucionários americanos, versados como eram na história romana, trouxeram para sua própria noção de constituição³³³. Para Arendt, os americanos resolveram o problema do absoluto na política – isto é, o fundamento último a que recorrer para justificar a legitimidade das leis – não com Deus, um rei absoluto ou mesmo na própria ideia de Nação, mas apelando à concepção romana de fundação.

Assim, Arendt escreve que, com o advento da secularização, a primeira tentativa de recuperar a autoridade no campo político, se deu primeiramente com o absolutismo:

A secularização, ou seja, a emancipação do domínio secular da tutela da Igreja, fez surgir inevitavelmente o problema de como fundamentar e constituir uma nova autoridade, sem a qual o domínio secular, longe de se investir de uma nova e peculiar dignidade, perderia até mesmo a importância secundária que mantivera sob os auspícios da Igreja. Falando teoricamente, é como se o absolutismo estivesse tentando resolver o problema da autoridade sem se valer dos meios revolucionários do estabelecimento de um novo princípio; em outras palavras, ele resolveu o problema dentro do conhecido parâmetro referencial segundo o qual a legitimidade do governo em geral e a autoridade da lei e do poder seculares em particular sempre foram justificadas relacionando-os a uma fonte absoluta que não pertencia a este mundo.³³⁴

Assim, entre os franceses, a questão do absoluto foi “resolvida” por Sieyès e sua *teoria do poder constituinte*³³⁵, segundo a qual o poder e a lei estavam ancorados na vontade

³³² CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade de; LOPES GOMES, David Francisco. A constituição entre o direito e a política: novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte, Inicia Via, 2012., p. 111.

³³³ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 164.

³³⁴ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 128.

³³⁵ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: O que é o Terceiro Estado?* 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

da Nação. No entendimento de Arendt, ao estudarmos a história constitucional da França³³⁶, perceberíamos que esse fundamento seria uma “areia movediça”, porque a “proclamada vontade da multidão” era “mutável e inconstante”³³⁷. Diante da necessidade do absoluto, segundo Arendt, a Revolução Francesa recorreu a uma “deificação do povo”³³⁸, e fez derivar a lei e o poder de uma mesma fonte. Em didática síntese do Professor Marcelo Cattoni:

Os problemas que daí derivaram são conhecidos. Se a Nação estava acima de qualquer lei e se sua vontade era a própria lei, todas as vezes que alguém conseguisse chegar a um lugar social que lhe permitisse supostamente falar em nome dela sua vontade seria manipulada de acordo com os ímpetos e desejos de quem a dizia representar. Qualquer um que falasse em seu nome teria não só a possibilidade fática de agir, mas também as condições necessárias para justificar seus atos, fossem eles quais fossem. Os resultados desastrosos, consagrados pela historiografia tradicional, foram a existência de um estado de revolução permanente, entre 1789-1799, o fenômeno dos plebiscitos napoleônicos, , tanto na época de Napoleão Bonaparte quanto na de Luís Napoleão, e, acima de tudo, a instauração de uma tradição de completa instabilidade constitucional.³³⁹

No caso dos Estados Unidos da América, a lei e o poder foram concebidos como tendo origens diferentes: o poder emanando do povo, e a lei, de algum lugar transcendente e superior, acima dos homens. Do ponto de vista da autoridade, de que já tratamos, embora os Estados Unidos também tenham previsto um Senado, como tinham os romanos, não é o Senado o titular da autoridade na república estadunidense mas sim a Suprema Corte, que exerce uma formulação contínua do texto constitucional.³⁴⁰

Arendt aponta, no entanto, para o fato de que, tanto na Revolução Americana como na Revolução Francesa, a “necessidade de um absoluto” acabou por produzir uma concepção de lei similar. A Revolução Francesa, dissemos, coloca a fonte da lei e do

³³⁶ “No capítulo final de *Da Revolução*, Arendt mostra que a tentativa de criar instituições que permitissem a participação teve resultados bem diferentes dos esperados. A história das revoluções mostra que o desfecho mais comum dos movimentos libertários são a restauração, a tirania e a petrificação. A Revolução Francesa é o caso exemplar de revolução que terminou em restauração. Arendt atribui este desfecho à incapacidade de criar um governo legítimo.” Cf. DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária, In: *Hannah Arendt - Diálogos, reflexões, memórias*, Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto, Organizadores. - Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001 p. 199

³³⁷ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 122.

³³⁸ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 187.

³³⁹ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade de; LOPES GOMES, David Francisco. *A constituição entre o direito e a política...* cit., p. 109.

³⁴⁰ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 161.

poder na nação, uma entidade superior e transcendente, segundo Arendt; embora separem a fonte do poder e da lei, os revolucionários americanos também concebiam a lei como algo produzido por um “Legislador Imortal”³⁴¹. Chamamos a atenção para esse fato porque, aqui, Arendt volta a se utilizar de uma leitura de Montesquieu, em um aspecto que mencionamos já em nosso primeiro capítulo: o conceito de lei.

Arendt chama atenção para o fato de que a concepção de que tanto o *Legislador Imortal* americano, quanto a lei advinda da vontade geral da Nação da França, se revelam concepções distintas de lei, em relação àquelas da Antiguidade. Por um lado, temos a concepção de *nomos* grega – uma lei, ou um conjunto de leis, que eram elaboradas e estabelecidas por um legislador anterior à existência da *polis*. Esse não era um legislador transcendente, mas vemos com clareza uma concepção da lei como algo previamente “fabricado” por um legislador.³⁴²

Por outro lado, na Antiguidade também podemos colher o conceito romano de lei como *lex*, uma lei como relação, como aliança entre os homens. Segundo Arendt, entre os teóricos anteriores às revoluções, apenas Montesquieu não teria visto necessidade de um absoluto para a elaboração das leis³⁴³. Devemos, no entanto, problematizar essa afirmação; anteriormente, já tivemos a oportunidade de demonstrar que, nos *Discorsi*, Maquiavel reconhecia que uma cidade poderia contar tanto com leis elaboradas por grandes legisladores, como Licurgo (lei como *nomos*), como com leis que surgiam dos conflitos históricos, como havia sido o caso da República Romana e das leis que emergiram do conflito entre aristocracia e povo (lei como *lex*, relação).

Em todo caso, Montesquieu aparece nessa argumentação arendtiana para que a autora possa definir lei como uma relação, de modo que fique mais clara sua crítica à ideia de que a lei possa ter uma fundamentação sobre-humana. As palavras de Montesquieu são de que as leis são “as relações necessárias que derivam das coisas”³⁴⁴, havendo, assim leis

³⁴¹ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 148.

³⁴² A esse respeito, ver: WILKINSON, Michael. Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of ‘The Tradition’. In: GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Christopher. Hannah Arendt and The Law. Oxford: Hart Publishing, 2012. p. 35-62.

³⁴³ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 151.

³⁴⁴ MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis...* cit., p. 11.

divinas, para a relação de Deus com a sua obra; as leis naturais, para reger as relações entre coisas da natureza; e leis dos homens, para reger a relação entre os seres inteligentes.

Na própria definição de Arendt:

Por conseguinte, nem as leis religiosas, nem as leis naturais constituem, para Montesquieu, uma “lei maior”, no sentido estrito; elas não passam de relações existentes que preservam os diferentes estados do ser. E uma vez que, assim como para Montesquieu como para os romanos, a lei é simplesmente aquilo que relaciona duas coisas, e que é, portanto, relativa por definição, ele não necessitava de nenhuma fonte absoluta de autoridade, e podia descrever o “espírito das leis” sem jamais levantar a problemática questão de sua validade absoluta”

Ainda que, segundo Arendt, haja essa similaridade no conceito de lei entre as duas revoluções – isto é, leis como comandos dados por entidades superiores -, a Revolução Americana teria sido único no uso renovado que fez do conceito de fundação tipicamente romano, não apenas originando um novo corpo político, mas marcando “o início de uma história nacional específica”³⁴⁵. Uma tal empreitada, além de retomar a fundação como autoridade, também retoma a idéia – cara a Maquiavel, como apontamos – de que o corpo político deve se voltar, de tempos em tempos, aos princípios que o configuraram, e que configuraram suas leis. E o *princípio*, no caso da Revolução Americana, era aquele da “promessa mútua e da deliberação comum”³⁴⁶, um princípio guiado pelo poder, pela liberdade e pela ação compartilhada entre os homens.

³⁴⁵ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 170.

³⁴⁶ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 171.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ato de iniciar um novo corpo político tem em si mesmo não apenas o novo começo, mas também o preceito, a norma para a manutenção e aumento do mesmo corpo político. Se a Revolução Americana foi iniciada porque os homens revolucionários “tomaram juntos uma resolução, unidos pela força de compromissos mútuos”, então o próprio princípio que está implícito na fundação é de que essa é uma república que se baseia nas promessas mútuas e na deliberação comum entre seus cidadãos.

Com essa formulação, ainda que um pouco vaga, Arendt teria dado uma contribuição de extremo valor para a relação entre política, Direito e Estado. Há aqui a noção de que existem, no ato de iniciar um corpo político, princípios de ação que, no futuro, previnirão que constantes novos começos constitucionais acabem por gerar uma situação de “revolução constante”³⁴⁷.

Segundo Kalyvas, a lição que Arendt está nos deixando para pensarmos a política e a teoria constitucional é a de que as manifestações extraordinárias na política – ou seja, aqueles “milagres” de que já falamos, a capacidade do homem de agir e mudar o curso da História – tomaram um curso diferente na Revolução Americana. Nela, o ato de fundar tornou possível não apenas um novo começo, uma nova república (“não era mais uma questão de ‘fundar Roma mais uma vez’, mas de ‘fundar uma nova Roma’”³⁴⁸), mas também guardava em si os elementos que permitiriam que esse novo começo não fosse arbitrário nem se perdesse em mudanças constantes. O próprio novo início traz os princípios futuros para a manutenção e expansão da república³⁴⁹.

Com isso, ocorre uma “constitucionalização do extraordinário” – entendendo-se o extraordinário como um sinônimo da *novidade* contida nas ações humanas – que permite a

³⁴⁷KALYVAS, Andreas. Popular Sovereignty, Democracy and The Constituent Power. *Constellations*, Malden, v. 12, n. 2, p. 235., dez. 2005.

³⁴⁸ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 171.

³⁴⁹ KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 246.

estabilização dos espaços de discussão pública, que permite não apenas dar estabilidade ao corpo político, mas também permite o exercício posterior da liberdade³⁵⁰.

Para Kalyvas, a partir de Arendt, podemos formular um conceito de “soberania popular” (ainda que a palavra soberania não faça parte do vocabulário político de Hannah Arendt em um modo positivo) que preveja uma mobilização popular e participação democrática dos cidadãos não apenas no momento original de fundação da república e promulgação de uma constituição, mas também no processo de expansão e estabilização dessa constituição. O povo passa a ser não apenas autor da constituição que o governa, mas também sujeitos diretamente envolvidos na atualização, manutenção e expansão da constituição³⁵¹.

Podemos entrever essa concepção, por exemplo, no texto de Arendt sobre a “Desobediência Civil”. Nele, Arendt argumenta que as mudanças na lei não ocorrem exclusivamente dentro de um quadro legal: elas sempre são precedidas de atitudes extra-legais, de contestações à lei e à Constituição. Daí porque, para ela, aqueles que praticam a desobediência civil são também praticantes daquela forma associativa que deu origem à própria constituição do país, tão largamente tratada por Tocqueville; Arendt vê, nas contestações civis, “emergências”, atos extraordinários que, por meio da associação e da ação concertada entre diversos cidadãos, buscam contestar o modo com que a república está funcionando e atualizá-la conforme os princípios de sua própria fundação do país.

É como se o contestador civil fosse o portador daquele já citado ensinamento de Maquiavel que, diante da corrupção do corpo político, devemos nos voltar a seus princípios. Diante de situações que exigem mudança do corpo político, o contestador retoma aqueles princípios que estavam na fundação da república em que vive: a liberdade, a ação exercida de modo coletivo, concertado, em nome do bem de um grupo³⁵².

Esta é uma reflexão, aliás, que está em consonância com a afirmação de Arendt, que já comentamos, de que a lei não é capaz de controlar o poder; antes, o poder,

³⁵⁰ KALYVAS, *Democracy and the Politics of Extraordinary: ...cit.*, p. 251.

³⁵¹ KALYVAS, Andreas. *Popular Sovereignty, Democracy and The Constituent Power...cit.*, p. 238.

³⁵² ARENDT, Hannah. Desobediência Civil. In: ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 49-90.

exercido nesses momentos, informado por aqueles princípios presentes no momento da fundação, é capaz de mudar as leis.

As considerações de Hannah Arendt a respeito da Revolução Americana não são sempre elogiosas, no entanto. Aquele *princípio* da fundação, em que os homens se organizaram e atuaram em conjunto, com base em promessas e acordos³⁵³, e por meio de deliberações, discursos e o exercício da persuasão, é o próprio espírito revolucionário, e este espírito se perdeu Muito embora tenha organizado uma república com a divisão do poder, com o princípio de auto-governo, os Estados Unidos da América teriam perdido - mas não só eles, como também os franceses, que também vivenciaram essa experiência nos primórdios de sua revolução – a oportunidade de estruturar seu governo aos moldes desse espírito revolucionário³⁵⁴. O próprio fato de a república americana não saber lidar, em seu quadro institucional, com as manifestações de contestação civil, demonstrariam a falha dos revolucionários americanos em institucionalizar o seu espírito revolucionário e incrustar na república a experiência extraordinária da liberdade.

A preocupação dos pais fundadores com a estabilidade, diz Arendt, os teria levado a esquecer desse espírito; a tarefa de dotar a república da qualidade da permanência fez com que tivessem se desviado da inserção desse espírito revolucionário na constituição – ou seja, daquela “constitucionalização do extraordinário” de que nos falou Kalyvas; ou, nos dizeres de Marcelo Cattoni, a respeito dos princípios do momento da fundação e do papel que eles desempenham no futuro do corpo político “as condições do exercício de

³⁵³ A respeito dessa multiplicidade de acordos e compromissos mutuamente reconhecidos no ato da fundação, ensina o Prof. Dr. Marcelo Cattoni: “A partir desse ato de começar, que traz dentro de si mesmo seu preceito – ou sentido normativo que se auto-expressa na práxis da autodeterminação política -, o povo (the People, que em inglês é uma palavra no plural) se auto-constituía como um novo corpo jurídico-político, auto-constituído de forma plural por cidadãos que, no exercício de sua autonomia política, assumiriam o compromisso, a mútua promessa, de reciprocamente reconhecerem-se iguais direitos de liberdade. Promessa mútua, essa, que teria criado laços com o futuro, sendo, pois, renovável e alargada, a cada decisão judicial, quepossuiria a autoridade para reinterpretá-la, ou a cada emenda constitucional, que viria a desenvolvê-la, resgatando, assim, o sentido normativo que se teria auto-expressado no processo constituinte de elaboração e de ratificação do texto constitucional.” Cf. CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Notas Programáticas para uma Nova História do Processo de Constitucionalização Brasileiro. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergmaum, 2011. p. 29-30.

³⁵⁴ ARENDT, *Da Revolução...* cit., pp. 172-185.

liberdade só podem ser definidas em liberdade para que, dessa forma, essas mesmas condições não se tornem um obstáculo ao próprio exercício dessa liberdade”³⁵⁵.

Para Arendt, essa constitucionalização teria sido possível se os fundadores tivessem se atentado para o modo com que os revolucionários se organizaram: em forma de conselhos. De fato, em Hannah Arendt, percebemos um elogio contínuo à forma de *governo dos conselhos*, uma espécie de cristalização daquele tesouro perdido das revoluções

Essa é uma forma de governo que, segundo ela, podemos testemunhar se olharmos para todas as experiências revolucionárias: nas sociedades revolucionárias e conselhos municipais que haviam se espalhado pela França após 1789, pelo próprio modo com que os colonos americanos haviam se organizado quando iniciaram seus debates a respeito do rompimento com a Coroa Britânica, na Comuna de Paris de 1871 ou mesmo na Revolução Húngara³⁵⁶. Parece quase impossível, por exemplo, ler o relato arendtiano do funcionamento do breve sistema de conselhos pós-Revolução Húngara³⁵⁷ e não perceber o tom de visível excitação da autora com essa forma de organizar as coisas públicas.

Essa forma de governo seria comum a todas as experiências revolucionárias; teriam surgido sempre de modo espontâneo, sem prévia conceptualização na tradição do pensamento, sem seguir nenhuma “teoria da revolução” previamente cunhada³⁵⁸. Onde quer que tenham aparecido, esses conselhos permitiam a todos os cidadãos que se tornassem participantes dos assuntos públicos. Os conselhos ultrapassavam as fileiras partidárias, e muitas vezes surgiam justamente em oposição ao sistema partidário: eram os

³⁵⁵ A frase se encontra em *Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional*, uma das obras do professor Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira que inspiraram nossa trajetória durante o curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG. Cf. CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional: o projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na teoria discursiva de Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 57.

³⁵⁶ ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Política e Revolução. In: ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 199.

³⁵⁷ ARENDT, Hannah. Reflections on The Hungarian Revolution. In: ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Medirian Books, 1958. p. 480-510.

³⁵⁸ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 209

únicos órgãos disponíveis àqueles que não pertencessem a um partido³⁵⁹. No resumo da própria autora:

Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentre dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos, nada mais que o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados.³⁶⁰

É preciso fazer algumas considerações a respeito desse trecho que acabamos de trazer. Nele, Arendt esboça a lógica do funcionamento dos conselhos. Os conselhos funcionariam a partir da deliberação comum, em que todos são iguais e todos podem ser ouvidos – isto é, os conselhos funcionam com base na premissa da *igualdade* (e com *isegoria*, a igualdade de fala). Por outro lado, dentro dos conselhos, pode haver a eleição daquele que se destacou entre seus pares. Em outras palavras, os conselhos também contemplam o princípio da *distinção*.

Esses dois princípios são também os elementos integrantes da pluralidade humana³⁶¹, e se manifestam no espaço público por meio da ação e do discurso. A tensão e dualidade entre igualdade e distinção perpassa toda a obra de Hannah Arendt, aliás; em sua crítica ao totalitarismo, é justamente na indistinção que assombra os humanos na sociedade de massas que Hannah Arendt enxergou o terreno fértil para o vicejar da forma totalitária de governo. Essa crítica toma forma de crítica à modernidade em *The Human Condition*, obra em que o elogio da ação, do discurso e da *vita activa* tem como foco justamente a recuperação da pluralidade humana, condição que sofre severos ataques sob as condições de alienação produzidas no interior da Era Moderna. Nesse sentido é que a ação e o discurso desempenham o papel de revelação dos sujeitos no espaço público: é

³⁵⁹ ARENDT, *Da Revolução...* cit., p. 210.

³⁶⁰ ARENDT, *Reflexões sobre Política e Revolução...* cit., p. 200.

³⁶¹ ARENDT, *The Human Condition...*cit., p. 175.

por meio do agir e do falar que os homens se mostram distintos aos outros, e sem essa capacidade não é possível falar em vida humana.

Um homem pode passar a vida sem produzir ou trabalhar; mas não existe homem que possa passar toda uma vida sem falar ou agir, sem começar algo novo – sem se *distinguir*. No espaço da *polis*, em que todos são *iguais* para propósitos específicos – iguais chances de falar, ser ouvido e poder agir –, mas a igualdade é que permite que o homem possa se distinguir. Por essa chance, pela honra de se distinguir entre seus iguais, é que os homens participam do reino da política³⁶². Essa mesma ideia é perceptível quando Hannah Arendt faz um elogio ao estilo de John Kennedy, em um texto publicado logo após a morte do presidente: para ela, o que diferenciava Kennedy é que ele não queria estar acima dos outros cidadãos, mas ser *primus inter pares*, o primeiro entre iguais.³⁶³

Trazemos essas reflexões porque elas estão diretamente conectadas com a *leitura arendtiana de Montesquieu*. De fato, Hannah Arendt considera que a inovação de Montesquieu foi justamente a de retirar das experiências humanas aqueles princípios de ação que dariam vida à cada forma de governo. Na tipologia tríplice de Montesquieu, Hannah Arendt destaca³⁶⁴ que a monarquia e a república, movidas respectivamente pela honra (que aqui podemos equivaler à distinção), eram os regimes especificamente políticos; a tirania, baseada no medo, seria o regime anti-político.

Assim, justamente porque baseados nas duas experiências que compõem a pluralidade humana, a distinção (chamada de honra por Montesquieu) e a igualdade, é que monarquia e república constituem, para Arendt, formas de governo essencialmente políticas. Hannah Arendt encontrou em Montesquieu a transposição, para uma teoria das formas de governo, daquelas mesmas reflexões que já estavam presentes em *The Human Condition*: a política se desenvolve a partir da igualdade e da diferença, do amor à virtude e do amor à honra.

³⁶² ARENDT, *The Human Condition... cit.*, p. 176.

³⁶³ ARENDT, Hannah. *The Fate of The Union: Kennedy and After*. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/1963/12/26/the-fate-of-the-union-kennedy-and-after-11/>>. Acesso em: 26 dez. 1963.

³⁶⁴ ARENDT, *Montesquieu's Revision of the tradition... cit.*, p. 68.

O que Hannah Arendt enxergou como a cisão de Montesquieu em relação à tradição foi justamente a observação das experiências humanas, e não de modelos políticos pré-concebidos, para definir e estudar as formas de governo. Imbuída desse mesmo espírito de se alimentar das experiências históricas concretas é que Hannah Arendt propõe a forma de governo de conselhos; ao observar os tesouros perdidos das revoluções, ela entrevê nas reuniões, nos debates, nas votações e deliberações públicas o exercício da igualdade e da distinção de modo concomitante, e propõe que esse tesouro seja finalmente cristalizado nos sistemas políticos, em detrimento do velho sistema de partidos. O governo de conselhos se valeria daqueles dois princípios já lançados por Montesquieu como motores da república e da monarquia, a igualdade e a honra. Nos conselhos, os discursos e debates, as votações e deliberações são os propósitos específicos em que os homens se pautam pela igualdade, para, ao final, escolherem, por distinção, aqueles que os representarão nas esferas políticas superiores, nos conselhos de mais alta deliberação.

Maurizio Passerin D'Entrèves assinala que a obra de Hannah Arendt é marcada por uma tensão a respeito da concepção de política; em alguns momentos, há uma definição heróica, agonística de política, inspirada no discurso de Péricles e largamente tratada em *The Human Condition*, que D'Entrèves chama de modelo *expressivo* de política; em outros, o que notamos seria um modelo comunicativo de política, descrito em abundância nas páginas de *On Revolution*, um modelo caracterizado pela simetria e pela deliberação em condições de igualdade.³⁶⁵ Esses dois modelos de fato estão bastante nítidos na obra de Hannah Arendt, com certa ênfase em um ou em outro, a cada momento, mas a tensão e dualidade entre os dois é uma marca de todos os seus escritos políticos. Igualdade e honra, expressão e comunicação, distinção e simetria, desempenham papéis conjuntos nas formulações sobre a pluralidade humana e sobre as organizações políticas.

Voam p'ra aqui e p'ra ali, ou no tabuão
Subúrbio do fortim feito de palha,
Nédio de unção, discutem digressivos
Questões de estado. Assim se avolumava
E estreitava o enxame; até que ao sinal,

³⁶⁵ D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt...* cit., pp. 84-85.

Vede e pasmai! Aqueles que na altura
Passam da Terra seus gigantes filhos,
Menos que anões agora, entre anões, múltiplos³⁶⁶

Assim é que John Milton, numa passagem de *Paradise Lost*, descreve a multidão de anjos caídos que se aglomeravam junto ao Pandemônio para, após serem expulsos do Céu, deliberarem sobre seu futuro. Os demônios, comparecendo ao seu lugar de reunião, debatem, votam e mesmo aqueles mais eminentes, de maior fama por suas maldades e mal-feitos, todos são colocados num mesmo local, numa mesma assembleia, numa mesma multidão, num mesmo estreito enxame; a assembléia e de reunião são os eventos em que os homens se colocam em pé de igualdade, em que todos podem falar e ser ouvidos. Nelas, alguns falam para todos, e por meio de suas falas e discursos, têm a oportunidade de se distinguir, e serem eleitos para a gloriosa e heróica tarefa de representar o restante, e assim se distinguir – em *Paradise Lost*, Satanás toma para si a tarefa de representar aquela multidão de bestiais criaturas na empreitada de encontrar uma nova terra para se estabelecerem, o Inferno:

Por que assumo eu reais
Prerrogativas, por que não abdicó,
Recusando aceitar igual quinhão
De honra e risco, devidos irmãmente
A quem reina, e a quem mais é devido
Risco, pois que mais alto que os demais
Se senta em honra?³⁶⁷

Falar e agir, assumir um papel na política, se revelar por meio do discurso. Essas são tarefas que só pode realizar aquele estiver disposto – tal qual o Príncipe das Trevas no excerto que trouxemos - a assumir “igual quinhão de honra e risco”. Para Hannah Arendt, mais do que pregar a igualdade e a distinção, é preciso corrigir o erro histórico de não inseri-las em nosso sistema político – ou seja, é preciso “constitucionalizar o extraordinário”, de tal modo que não apenas os fundadores possam gozar da “felicidade pública” da política. Os homens da república precisam reconhecer que, em sua história, sua organização política viverá corrupções e ameaças, e portanto devem prever os mecanismos de renovação e manutenção de suas qualidades no interior das instituições, ou seja, os mecanismos de retorno aos princípios da fundação. Para Arendt, que se coloca

³⁶⁶ MILTON, John. *Paraíso Perdido*. São Paulo: Editora 34, 2015, p. 99.

³⁶⁷ MILTON, John. *Paraíso Perdido...cit.*, p. 137.

no papel de espectadora dos espetáculos revolucionários, e deles retira lições para a política: o melhor sistema político, que pode prever um retorno aos princípios, é o governo dos conselhos – por meio dele, os homens podem permanentemente se associar e debater, se encontrar e deliberar, se reunirem em igualdade e se distinguirem nas funções públicas; no governo dos conselhos, o homem pode experimentar ser um herói entre seus iguais. Dito de outro modo, a república deve existir, se expandir e se renovar a partir do próprio fato da pluralidade humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de. *Origens do Totalitarismo de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 2001.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes Medievais do Estado Moderno: A contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013. 200 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Ufmg, Belo Horizonte, 2013
- ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu: La política y la historia*. Barcelona: Ariel, 1974.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. São Paulo: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 326-344.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. Nova Iorque: Schocken Books, 1994. p. 1-24.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1989
- ARENDT, Hannah. *Men in Dark Times*. Nova Iorque: Harvest Book, 1968.

- ARENDDT, Hannah. *Rabel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Nova Iorque: Schocken Books, 2003. p. 193-213.
- ARENDDT, Hannah. *The Fate of The Union: Kennedy and After*. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/1963/12/26/the-fate-of-the-union-kennedy-and-after-11/>>. Acesso em: 26 dez. 1963.
- ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1998.
- ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque: Harvest Book, 1979.
- ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Medirian Books, 1958. p. 480-510.
- ARENDDT, Hannah. *The Promise of Politics*. Nova Iorque: Schocken Books, 2005.
- ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899.
- BAILYN, Bernard. *As Origens Ideológicas da Revolução Americana*. Trad. Cleide Rapucci. Bauru: Edusc, 2003.
- BENHABIB, Seyla. Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought. *Political Theory*, v.16, n.1, 1988.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman And Littlefield, 1996.

- BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 197-221.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História In: BENJAMIN, Walter. *Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-234.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BIGNOTTO, Newton. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora Ufm, 2013. p. 51-125.
- BIRULÉS, Fina. Historia, Narración y Sujeto. *Alpha*, Valparaíso, v. 21, n. 1, p.251-265, dez. 2005.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- CANOVAN, M. “Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s reflections on Philosophy and Politics”. *Social Research*, New York, vol. 57, n. 1, Spring 1990, p. 135-165.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Devido Processo Legislativo: Uma justificação democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis e do processo legislativo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional: o projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na teoria discursiva de Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Processo Constitucional*. 3ª edição. Belo Horizonte: Fórum, 2016.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte, Initia Via, 2012.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, Política e Filosofia: Contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; LOPES GOMES, David Francisco. Novas Contribuições para a Teoria do Poder Constituinte e o Problema da Fundação Moderna de Legitimidade. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, v. 53, p.235-270, jul. 2008.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; MACHADO, Felipe Daniel Amorim; LOPES GOMES, David Francisco. Pensando o Direito e a Política com e contra Hannah Arendt e Carl Schmitt. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, v. 55, p.117-140, jul. 2009.

- CATTONI OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David Francisco Lopes; ALVES, Adamo Dias. *Constitucionalismo e Teoria do Estado: Ensaio de História e Teoria Política*. Belo Horizonte: Arraes, 2013
- CHAUÍ, Marilena. *A Ideologia da Competência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.
- CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Revista Filosofia política, Rio Grande do Sul, Número 2, 1985, pp. 09–25.
- CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 35-74.
- CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela. *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Uff, 2009. p. 73-88.
- D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.
- GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Cristopher. *Hannah Arendt and The Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012. p. 35-62.
- HAMILTON, Alexander.; MADISON, James. JAY, John. *O Federalista*. Tradução de Hiltomar Martins de Oliveira. Belo Horizonte: Líder, 2003
- HINCHMANN, Sandra; HINCHMANN, Lewis. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany: The State University Of New York Press, 1994. p. 140.
- HOBSBAWM, Eric. *Revolucionários*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. pp.201-208.
- HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism*. Londres: Routledge, 2002. 328 p.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

JARDIM DE MORAES, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (Org.). *Hannah*

Arendt: Diálogos, reflexões, memórias, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 111-123.

KALYVAS, Andreas. Popular Sovereignty, Democracy and The Constituent

Power. *Constellations*, Malden, v. 12, n. 2, p.223-244, dez. 2005

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

KANT, Immanuel. *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"*. Londres: Penguin Books, 2009b.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden e Antonio Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 21, n. 60, p.289-304, abr. 2007.

LAFER, Celso. Hannah Arendt. In: UNB. *Cadernos da UnB*. Brasília: Universidade de Brasília, 1979. p. 185-196.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LEFORT, Claude. Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research*, Nova Iorque, v. 69, n. 2, p.447-459, jun. 2002

- LUDZ, Ursula; NORDMANN, Ingeborg (Comp.). *Hannah Arendt: Diário filosófico*.
Barcelona: Herder, 2002
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução de
Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1996.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- MARRAMAIO, Giacomo. Walter Benjamin e Nós. *Revista Anistia*, Brasília, v. 2, n. 1,
p.218-233, jul. 2009
- MATE, Reyes. *Medianoche em la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre
El Concepto de Historia’*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo - Introducción a la polémica entre Kant y
Herder*. Herder Editorial, S.L, Barcelona, 2004.
- MELLO, Cleyson de Moraes; BRAGA, Luciana Maciel (Org.). *Filosofia do Direito e o
Tempo: Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho*. Juiz de Fora:
Editor, 2011. p. 25-30.
- MILTON, John. *Paraíso Perdido*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- MONTESQUIEU, Charles Secondat de. *Considerações sobre as causas da grandeza dos
Romanos e de sua decadência*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O Espírito das Leis*. 2. ed. São Paulo: Martins
Fontes, 1996.
- MONTESQUIEU, Charles Secondat de. *Cartas Persas*. São Paulo: Escala, 2006..

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. *Diálogos V*: . Madrid: Gredos, 1997.

PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

POCOCK, J.G. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton University Press, 1975.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SHKLAR, Judith. *Montesquieu*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

SKINNER, Quentin. *Machiavelli and Republicanism*. New York: Cambridge University Press, 1993.

STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Unb, 2001.

VILLA, Dana. *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

VILLA, Danna (org). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.

ZANIRATTO, Cristiane Patrícia. *Tradução, comentário e notas de Édipo em Colono de Sófocles*. 2003. 128 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Linguística, Unicamp., Campinas, 2003.

RESUMO

Hannah Arendt posiciona Montesquieu como um autor *sui generis* dentro da tradição do pensamento político. Enquanto a chamada Grande Tradição teria partido de modelos políticos pré-concebidos, ou retirados da esfera privada, para pensar a política, Montesquieu seria um exemplo de autor que realmente bebeu das experiências humanas para embasar sua teoria política. Na obra de Hannah Arendt, Montesquieu aparece em dois momentos fundamentais: para a caracterização do totalitarismo como forma de governo; e para analisar a Revolução Americana a partir de uma concepção plural e descentralizada do poder. O trabalho dedica-se a analisar esses dois momentos da leitura arendtiana de Montesquieu.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt, Montesquieu, Revolução, Totalitarismo.

ABSTRACT

Hannah Arendt places Montesquieu as an author *sui generis* within the tradition of political thought. While the so called Great Tradition assumes preconceived political models to think about politics, Montesquieu would be an example of a thinker that really used the human experience to form his political theory. In the work of Hannah Arendt, Montesquieu appears in two fundamental moments: to feature totalitarianism as a form of government; and to analyze the American Revolution from a plural and decentralized concept of power. This work aims to analyze these two moments of the arendtian reading of Montesquieu.

KEY WORDS: Hannah Arendt, Montesquieu, Revolution, Totalitarianism.