



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

RENE ERICK SAMPAR

**AÇÃO E PODER NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

---

Londrina  
2014

RENE ERICK SAMPAR

**AÇÃO E PODER NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina  
2014

**Catlogação elaborada pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina.**

### **Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

S192a Sampar, Rene Erick.  
Ação e poder no pensamento de Hannah Arendt / Rene Erick Sampar. –  
Londrina, 2013.  
129 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina,  
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, 2013.

Inclui bibliografia.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 – Crítica e interpretação – Teses. 2. Poder  
(Filosofia) – Teses. 3. Ato (Filosofia) – Teses. 4. Ciência política – Filosofia –  
Teses. 5. Violência – Filosofia – Teses. 6. Filosofia alemã – Teses. I. Müller,  
Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e  
Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 321.01

RENE ERICK SAMPAR

## **AÇÃO E PODER NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial a obtenção do título de mestre em Filosofia.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cristina Müller  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Bianco Zalmora Garcia  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Fernando de Brito Alves  
Universidade Estadual do Norte do Paraná –  
UENP

Londrina, 24 de fevereiro de 2014.

## AGRADECIMENTOS

Devido a minha graduação em Direito, fui aos poucos condicionado a olhar para a filosofia sob o aspecto normativo, e ainda assim sempre de modo superficial haja vista os cursos de Direito no Brasil ainda serem estruturados sob uma visão estrita da legislação. O pensamento filosófico, analítico e crítico, é um recorrente desejo pessoal. Adentrar no mestrado de filosofia e estudar Hannah Arendt foi um desafio hercúleo. A minha satisfação foi ter sido orientado pela professora Maria Cristina Müller, uma docente de verdade, cujo respeito e amor incomensuráveis pela cátedra me motivaram a sempre seguir adiante. Agradeço a todo o seu cuidado e exigência durante este período. Será um dos grandes exemplos de minha vida acadêmica e parte das melhores lembranças de meus oito anos de UEL!

Aos professores Bianco Zalmora Garcia e Fernando de Brito Alves pelas imprescindíveis e enriquecedoras sugestões ao meu texto nas bancas de qualificação e defesa. Ao professor Zulmar Fachin pelo constante auxílio e oportunidades oferecidas desde a graduação.

Em uma crônica de 06/12/1967 publicada no jornal *O Globo* (e em livro, na obra *O Óbvio Ululante* – Cia. das Letras, 2002, p. 21), Nelson Rodrigues diz que o amigo é o grande acontecimento. Neste percurso, tive a honra de compartilhar os dissabores da pós *stricto sensu* com o amigo (e doutorando) César Carvalho Junior em nossos cappuccinos vespertinos! Obrigado pelo companheirismo e pelas horas infindas depositadas em nossos sonhos.

Ao inesquecível amigo Francisco Prado Rosa (*in memoriam*) por ter formado parte do que sou e transformado o meu coração.

E aos meus pais, ao meu irmão, e ao meu amor, Júlia Montazzolli Silva, por terem suportado os efeitos das noites mal dormidas, dos objetivos não alcançados e a acidez oriunda dos percalços que o caminho nos guarda. Muito obrigado! Devo TUDO a vocês!

#  
#  
#  
#  
#  
#  
#  
#

“Diz-se às vezes que a beleza é apenas superficial. Pode ser. Mas pelo menos não é tão superficial quanto o pensamento. Para mim, a beleza é a maravilha das maravilhas. Só as pessoas superficiais não julgam pelas aparências. O verdadeiro mistério do mundo reside no que é visível, não no que é invisível.

Sim, Gray, os deuses lhe foram bondosos. Mas o que os deuses dão, tomam de volta rapidamente. O senhor tem apenas alguns poucos anos para viver de verdade. Quando sua juventude terminar, sua beleza irá com ela, e o senhor de repente descobrirá que não lhe resta nenhum triunfo, ou terá de se contentar com aquelas pequenas vitórias que a memória de seu passado tornarão mais amargas do que qualquer derrota. Cada mês que passa o deixa mais próximo de algo pavoroso. O tempo tem ciúme do senhor e luta contra seus lilases e suas rosas. Sua pele vai ficar amarelada, o rosto encovado, os olhos sem brilho. O senhor vai sofrer horrivelmente. Desfrute de sua juventude enquanto a tem. Não desperdice o ouro de seus dias ouvindo indivíduos maçantes, tentando melhorar a situação dos fracassados sem qualquer esperança, oferecendo sua vida a tudo que existe de ignorante, comum e vulgar, aos objetivos e falsos ideais de nossos tempos. Viva! Viva a vida maravilhosa que existe dentro de si! Não deixe de aproveitar nada. Busque sempre novas sensações. Não tema nada.

Um novo hedonismo! É isso que nosso século deseja. [...] Juventude! Juventude! Não há nada no mundo mais valioso que a juventude!”

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Edição anotada e não censurada. São Paulo: Globo, 2013, p. 113-114.

SAMPAR, Rene Erick. **Ação e poder no pensamento de Hannah Brend**. 2014. 129f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação é analisar a relação existente entre a ação e poder, no intuito de apresentar os fatores que, desde a Antiguidade, obstaram a atividade da ação em se constituir como vetor dos desígnios políticos, bem como expor as razões que levaram nossas instituições atuais a se pautarem na violência e, por conseguinte, não serem capazes de gerar poder na acepção de Hannah Arendt. A discussão geral proposta nesta pesquisa, construída sobre o paralelo entre o pensamento filosófico e político tradicional e o pensamento de Arendt, vincula-se a uma indagação que subjaz a filosofia desta autora no que tange ao modo como a política tem sido conceituada sob uma fórmula hierárquica que divide a sociedade entre governantes e governados. A fuga da fragilidade dos assuntos humanos perpetrados pela ação e suas frustrações conduz a uma trama política baseada apenas em noções idílicas de um governo que, na atualidade, administra as necessidades sociais, sem jamais estabelecer espaços para que todos possam participar dos assuntos públicos e encontrar o sentido da política. Por sua vez, o poder, disposto na ideia de governo, tem sido conceituado como a capacidade de influência e controle que determinado grupo possui sobre o comportamento alheio, materializando-se em geral mediante o emprego e o monopólio dos meios de violência. Ao distanciar suas reflexões desta concepção, Hannah Arendt fundamenta o poder na capacidade de ação conjunta das pessoas e a política como o espaço criado pela reunião dos indivíduos capazes de agir e de trazer a novidade ao mundo. A violência, principal protagonista do enredo político de todos os tempos, não possui, neste sentido, o condão de criar o poder e a política, mas os elimina juntamente com a ação plural pelo seu caráter de dominação. Ao repensar as estruturas paradigmáticas da política ocidental que confluem na formação das instituições do século XX, Arendt acena para a política construída sob o arrimo da pluralidade e o respeito à singularidade humana.

**Palavras-chave:** Ação política. Liberdade. Necessidade. Poder. Violência.

SAMPAR, Erick Rene. **Action and power in the thought of Hannah Arendt**. 2014. 129p. Dissertation (Master in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

## **ABSTRACT**

The aim of this present research is to analyse the relation between action and power, with the intend of present factors that, since antiquity, prevented action 's activity of composing itself as a vector of politic purposes, as well to expose reasons that lead our institutions to be founded in violence, not being capable of engender power, in Hannah Arendt's conception. The general discussion presented in this text, constructed above the parallel between philosophic and tradicional politic view, and Hannah Arendt's view, is attached to a quest that underlies this author's philosophy, related to the way that politics has been conceptualised under an hierarchic recipe that divides society in government and governated. The scape of the fragility of human subjects leaded by action and its frustrations conducts to a politic plot based only in idyllic notions of a government that, actually, managing social needs, without never establishing spaces in wich everybody can take part in public subjects and find the politic meaning. On the other hand, the power, disposed in government idea, has been conceptualized as the capacity of influence and control that a certain group own about other's behavior, materialysing, in general, by use and monopoly of violence devices. While taking distance of this conception, Hannah Arendt found power in the capacity of joint action of people, and politic as a domain created by the join of capable individuals of acting and bringing the new to the world. Violence, mainly protagonist of the politic plot of all times, does not have, in this meaning, the abilityof creating power and politics, but expunge them jointly with the plural action, by its feature of domination. By rethinking paradigmatic structures of ocidental politics that converge in the shaping of twentieth century's institutions, Arendt beckon to the politics constructed over the backer of plurality and respect to the human singularity.

**Key words:** Politic Action. Freedom. Necessity. Power. Violence.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1: A AÇÃO PLURAL ENQUANTO PRESSUPOSTO DA POLÍTICA</b> .....	14
1. O paradoxo entre o agir e o pensar .....	17
2. A vida ativa e sua relação com o mundo .....	26
3. Política, domínio e necessidade .....	36
4. O sentido da política .....	44
5. Liberdade, revolução e autoridade .....	57
<b>CAPÍTULO 2: O PODER E A CONSTRUÇÃO DO MUNDO PÚBLICO</b> .....	70
1. Poder e violência .....	74
2. A necessidade como parâmetro da política francesa (1789) .....	81
3. Poder e revolução .....	90
4. A Constituição dos federalistas e a lacuna entre as felicidades .....	101
5. A centelha da ação política e do poder no mundo moderno .....	109
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	121
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	125

## INTRODUÇÃO

Os fatores elementares que orientam esta dissertação são a compreensão dos conceitos de ação e poder fundamentados no pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt. O substrato desta discussão é o domínio político, no qual se realizam os assuntos humanos mundanos. Derivada do vocábulo *polis*, a política indica todas as atividades que rompem com a esfera de assuntos particulares e se vinculam com o domínio público. Desde Platão, a tradição ocidental caracteriza a política como um instrumento de dominação e verticalizam a discussão em uma matriz hierárquica de funções predeterminadas. Nesta linha de interpretação, a equação que mais se aproxima de nossa realidade política passa pela lógica do mando e da obediência, pela divisão da sociedade em governantes e governados: no passado, os governantes se legitimavam para governar porque eram tidos como mais hábeis; a partir do apogeu dos regimes republicanos nos Estados ocidentais do século XVIII, a participação nos meandros políticos foi classificada como um ônus ao exercício das atividades privadas e se transformou em profissão aos eleitos pela via do sufrágio.

A partir deste quadro que relega um status secundário a atividade política – e que nos dias atuais ainda se desenvolve sob os auspícios do individualismo da sociedade de consumo, tema que se insere no que Arendt denomina de esfera social, um ente híbrido entre as esferas pública e privada –, Hannah Arendt volta seu olhar para os principais aspectos políticos dos últimos dois milênios e meio para localizar temas fundamentais da condição humana, da qual a política pertence. Seu interesse consiste em repensar as estruturas paradigmáticas de nossa sociedade contemporânea, desafiando-nos a conceber um olhar político diferenciado do que estamos habituados. Imiscuída nesta discussão política geral é que podemos localizar os conceitos da atividade da ação – que traz a novidade ao mundo – e o fenômeno do poder – possível apenas pelo agir das pessoas em conjunto. Falar de ação e poder, temas tão elementares do pensamento arendtiano, é ao mesmo tempo falar de política e de pluralidade. Arendt não pretende resgatar modelos políticos transpostos pelo tempo – embora ela lembre que houve uma tradição em que a política se realizava *entre* as pessoas, isto é, a *Isonomia* grega, momento da história em que os assuntos políticos eram tratados mediante ação e discurso, sem

intervenção do domínio ou da violência –, mas nos atentar para o fato de que as maiores transformações políticas ocorreram quando as mulheres e os homens agiram pela causa coletiva, gerando assim um poder incomensurável e inesperado.

A interpretação da política para Hannah Arendt se baseia na pluralidade. Este fator nos antecipa que a maioria dos conceitos trabalhados por Arendt advirão desta condição, na acepção de que a união entre agentes dialógicos permite a criação de um espaço para os assuntos que interessa à coletividade, propiciando assim a conquista da liberdade – que para a filósofa só pode ser conquistada em âmbito público – e a geração do poder. Deste modo, a autora incita o seu leitor para uma reconsideração da política, que em tempos atuais sofre de demasiada apatia e desconfiança pela falta de autoridade das instituições internas do Estado – autoridade que gera observância de um determinado preceito sem a necessidade de qualquer espécie de coação – bem como pela maneira como a política externa dos países vem sendo conduzida em desacordo com a preservação da vida e da liberdade dos povos.

Feita esta consideração preambular, o problema que guia a presente pesquisa trata do papel da ação e do poder na construção do arquétipo político de nossa sociedade. Em outros termos: a despeito da atividade da ação ser condição humana, quais as conjunturas que impedem a política de ocorrer mediante o agir – política aqui entendida de maneira geral, como comumente se efetiva no mundo na forma de governo e instituições que administram o que é útil e necessário à vida das pessoas – e quais as suas consequências na visão de Arendt? Por outro lado, por que nossas instituições políticas são pautadas na violência e, com isto, não são capazes de gerar poder? Ao longo desta dissertação, e sempre fundamentados pela filosofia de Hannah Arendt, apontaremos que a ação vem sendo limitada desde a Antiguidade em virtude de suas frustrações inerentes, e o poder foi interpretado de modo trivial e errôneo como dominação de uns sobre os outros ao ter a violência como seu meio propulsor. Em busca de respostas às indagações que perpassam o tema, esta pesquisa foi dividida em dois capítulos: o primeiro deles é dedicado à atividade da ação e o segundo ao poder. Para a compreensão destes temas, em virtude de ambos se basearem em elementos quase análogos, é necessária a abordagem de outras questões adjacentes que atuam como causa ou reflexo dos eventos atinentes à nossa pesquisa.

O primeiro capítulo desta dissertação se volta para o estudo da atividade da ação e sua consonância com outros conceitos, dentre os quais se destacam a política, a liberdade e a autoridade – de modo mais específico, a ausência de autoridade. Valemo-nos, de modo geral, de três obras para a consecução destas ideias: *A Condição Humana*, em que Arendt trabalha a vida ativa; *A Dignidade da Política*, na qual temos textos sobre a divisão entre o agir e o pensar; e *Entre o Passado e o Futuro*, livro que congrega as discussões acerca da liberdade e da autoridade. Iniciamos nossa discussão com a oposição entre verdade e opinião materializada na filosofia de Sócrates e de seu discípulo Platão, na qual Arendt argumenta acerca do desencanto dos homens de pensamento com a política e a sua tentativa de construir o domínio político por mediante ideias e teorias. Esta discussão prefacial tem como intuito desvelar a separação entre as atividades da vida contemplativa – o pensar, o querer e o julgar – e da vida ativa – o trabalho, a obra e a ação. A partir de então, o estudo se voltará para a vida ativa – que congrega nosso foco de pesquisa –, para as atividades mundanas, com especial enfoque à ação. Abordaremos a ação em suas características e frustrações, um motivo bastante contundente para a divisão da sociedade entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem; em outras palavras, para a divisão entre aqueles que detêm o conhecimento perquirido e, portanto, devem comandar a construção do domínio público, e os demais que são hábeis apenas para executar as ordens indicadas e não participar das questões públicas. Em seguida, será abordada a política e a relação antitética existente entre ação e dominação, consequência basilar das frustrações da ação e da tentativa em se construir uma sociedade emanada do pensamento. Os dois últimos títulos do primeiro capítulo são dedicados ao estudo da liberdade como o sentido da política e em relação ao conceito de revolução – importante em nossa pesquisa pelos aspectos de novidade e poder que lhe são inerentes –, além de um comentário sobre o que *foi* a autoridade, conforme ponto de vista arendtiano.

O segundo capítulo se destina ao estudo do poder. Dentre o problema proposto, ou seja, a adequação da ação e do poder ao domínio perpetrado pela violência que subjaz à tessitura da política, iniciamos discorrendo acerca do que é o poder – o agir em concerto – e também do que o poder definitivamente não é – a sua mudança paradigmática que o aproxima a segregação, a dominação e a

violência. A discussão sobre as revoluções é retomada neste capítulo sob o enfoque do poder. Elas são um conteúdo importante na obra de Hannah Arendt por serem o meio pela qual se funda uma esfera política na modernidade que objetiva a busca pela liberdade – a participação nos assuntos do governo. Seguindo a dinâmica da obra *Sobre a Revolução*, dedicamos uma seção para o estudo da Revolução Francesa – que não conseguiu estabelecer uma esfera pública após o colapso do reinado de Luís XVI – e outra para a Revolução Americana – que fundou uma esfera política, mas que não estabeleceu locais para o exercício da cidadania nem uma instituição para acomodar o *espírito revolucionário* e, assim como os franceses, perdeu sua força pela primazia conferida à busca dos interesses privados. Na última seção deste capítulo, trataremos da ambivalência do século XX, na qual retomaremos a questão da esfera social – que propugna a satisfação das necessidades das massas e enclausura a ação política – e os conselhos operários – tidos por Arendt como momentos em que a ação espontânea em torno de questões políticas foi capaz de gerar genuíno poder e congregar as pessoas para agir na causa política. Neste segundo capítulo, duas obras de Hannah Arendt ganham destaque: *Sobre a Violência*, que guarda profundo estudo sobre os temas de poder e violência; e *Sobre a Revolução*, construída sobre o paralelo estabelecido pelos contextos da Revolução dos Estados Unidos da América (1776) e Revolução Francesa (1789), na qual subjaz intensa discussão política sobre as instituições estatais e o legado das revoluções liberais do século XVIII.

A pesquisa foi realizada tendo por base a análise teórico-conceitual dos escritos de Hannah Arendt, tanto na hermenêutica das obras citadas complementadas por outros textos da própria autora como pelos escritos de outros filósofos e intérpretes das obras de Arendt, todos mencionados ao longo do trabalho e insculpidos nas referências bibliográficas.

# CAPÍTULO 1

## A AÇÃO PLURAL ENQUANTO PRESSUPOSTO DA POLÍTICA

A filósofa Hannah Arendt viveu em meio aos colapsos políticos do século XX e esteve muito próxima das calamidades perpetradas em nome da causa política – crise motivada pelo surgimento do totalitarismo, as guerras mundiais e o impacto do pós-guerra e sua política bipolar; a crise nuclear que lançou o mundo em um inquietante relativismo; ineficácia das normas jurídicas de direito internacional –, o que lhe proporcionou uma perspectiva ímpar dos acontecimentos que transformaram o passado e que perpassam o mundo na atualidade. Nascida em 1906, na Alemanha, palco que proporcionou seu grande e mais controverso objeto de estudo, a questão do totalitarismo no regime nazista, Arendt teve a oportunidade de conviver com grandes nomes da filosofia – Martin Heidegger, Karl Jaspers, Edmund Husserl, Hans Jonas e Walter Benjamin. Tais influências eruditas, somadas à sua perspicácia intelectual cultivada desde a infância, proporcionaram-lhe examinar com acuidade o pensamento de Sócrates, Platão, Aristóteles, Kant, Maquiavel, Montesquieu, Marx e dos próprios Heidegger e Jaspers.

Com o fim da Segunda Guerra, Arendt publica em 1951 *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*, obra que ainda hoje conserva temas atuais – como a questão dos apátridas – e se tornou a bibliografia definitiva sobre o totalitarismo. De acordo com Maria Cristina Müller (2010, p. 13),

em *Origens do Totalitarismo* “encontra-se a hipótese de que o totalitarismo teria origem na atomização, na superfluidade e no desenraizamento dos seres humanos”, isto é, nas sociedades de massa<sup>1</sup> constituídas por pessoas sem lastro cívico e público, caracterizados por serem supérfluos, sem importância, mas necessários para alimentar a máquina dos campos de concentração. A filósofa foi alvo de severas críticas dos leitores de matriz marxista em virtude de sua análise que congrega sob o mesmo foco argumentativo o nazismo e o comunismo praticado na União Soviética na época de Stalin. Entre a publicação de *Origens* e *A Condição Humana* (1958), Arendt profere conferências e publica textos que, de modo geral, procuram delinear a quebra da tradição do pensamento racionalista moderno e o legado da ação no espaço público deixado sem um testamento – textos como *Compreensão e Política* (1953), *Filosofia e Política* (1954), *A quebra entre o passado e o futuro* (1955), *A tradição e a época moderna* (1956) e *O conceito de História - antigo e moderno* (1957)<sup>2</sup>, como um reflexo das questões surgidas na análise do totalitarismo.

Embora sete anos tenham se passado, as indagações de Arendt sobre a razão de ser dos regimes totalitários e a política de modo geral ainda eram epicentros nas quais derivavam parte de suas reflexões quando da publicação de *A Condição Humana*. Adriano Correia, na apresentação a 11ª edição brasileira do livro, comenta que a versão definitiva da obra, mais que uma resposta sobre como foi possível o totalitarismo e mais ainda que um estudo da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se, no entanto, em uma “fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa”<sup>3</sup> (CORREIA, 2010, p. XXIII). No prefácio de *A Condição Humana*, Arendt aduz para a ambivalência do mundo à sua volta, que congregava – e ainda congrega – grande avanço no campo científico e profundas

---

<sup>1</sup> Segundo Hannah Arendt (1997, p. 361-362), as massas são aqueles contingentes de pessoas que, pelo número ou indiferença ou ambos os fatores, não se integram numa organização baseada no interesse comum – partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores –, faltando-lhes articulação de classes que se expressa em objetivos “determinados, limitados e atingíveis”. Em outras palavras, é um todo homogêneo que apenas obedece, que se mantém alheio ao espaço público. Segundo Arendt, os movimentos totalitários fizeram sucesso entre as massas, desmistificando duas ilusões democráticas: os líderes totalitários demonstraram que as massas despolitizadas seguiam as decisões de uma minoria no governo, a despeito de constituírem a maioria de suas populações; e ainda que as massas eram indiferentes, provando o peso de sua presença como maior número e solapando a confiança nos tradicionais setores da política.

<sup>2</sup> Todos estes textos compõem as obras *A Dignidade da Política* e *Entre o Passado e o Futuro*.

<sup>3</sup> Em uma carta para Karl Jaspers, em 1955, Arendt comenta que pretende escrever um livro cuja introdução buscaria tratar do fio rompido da tradição e se guiaria por uma pergunta: “o que há na condição humana que torna a política possível e necessária?” (CORREIA, 2010, XXII).

incompreensões em âmbito político; esta situação política é denunciada pela autora na pergunta que orienta a sua pesquisa: “o que estamos fazendo?”. Nesta inquietante obra, Arendt desenvolve as atividades da vida ativa e estrutura grande parte de suas considerações políticas, complementadas pelos textos que se seguiram.

Em 1963, a filósofa publica *Eichmann em Jerusalém*, quando teve a oportunidade de acompanhar o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann na Corte de Jerusalém – observações que instigaram Arendt a começar a escrever *A Vida no Espírito* (1972) – e também *Sobre a Revolução*, texto político fundamental pela interseção das Revoluções Americana e Francesa, na qual a autora extrai derivações à ideia de ação política e poder. Nesta perspectiva, verifica-se a profícua produção literária arendtiana, destacando-se ainda outras obras, tais como *Sobre a Violência* (1969-70), textos de 1960 e 1970 que compuseram *Responsabilidade e Julgamento* e *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant* (publicação póstuma, de 1977).

Embora Arendt investigue os assuntos políticos da contemporaneidade até o seu limiar na Antiguidade remota, ao menos do limiar político que temos conhecimento sob o amparo de registros históricos, seu pensamento não é guiado para conceber um sistema político ideal a ser aplicado na realidade político-institucional em que vivemos. No contexto geral de sua obra, esta atitude seria um grande contrassenso, tendo em vista que a criação da *Callipolis* platônica como modelo ideal é objeto de sua incisiva crítica. Por esta razão, não há caminhos preconcebidos que visem a “aplicação” dos conceitos apresentados pela filósofa, ainda que em alguns momentos ela evoque fatos históricos reais, como é o caso do sistema de conselhos, uma realidade inserida no século XX em que ação e política efetiva adquiriram proximidade, ou ainda sua análise acerca do poder sob o prisma das Revoluções Americana de 1776 e Francesa de 1789. Nos termos de Odílio Alves Aguiar:

Em nenhum momento, Arendt ensejou discutir e propor modelos para os meandros do poder constituído, governamental, mas visou a resguardar a capacidade de ação em conjunto e de participação efetiva das pessoas na vida pública. Mais importante do que a determinação normativa ou jurídica dos governos e do Estado é, em Arendt, saber a base e a forma sobre a qual está assentado o apoio do povo ao poder constituído. Para Arendt, trata-se de fundar espaços em que o apoio e a constituição do poder não seja



naturalizada e burocratizada. Evitar a forma administrativa, anônima, solitária, estatística e violenta, é o grande desafio que uma constituição genuinamente política tem de enfrentar (AGUIAR, 2011a, p. 121).

Aliado ao seu método investigativo bastante peculiar – segundo Adriano Correia, um misto de dois referenciais fundamentais: um método historiográfico fragmentário composto de reflexões diferenciadas do passado, uma vez que a teia tecida pela tradição havia se rompido; e um procedimento genealógico no exame dos conceitos, o que a conduziu por caminhos que muitas vezes se afastam das posições tradicionais ou concepções corriqueiras (CORREIA, 2002, p. 07-08) –, esta constelação que congrega ampla busca teórica e perspicaz observação da prática fortuita fez do pensamento político de Arendt uma das leituras críticas necessárias para a compreensão dos fenômenos políticos de seu tempo.

### **1. O paradoxo entre o agir e o pensar.**

Uma das premissas fundamentais que possibilitam a compreensão do pensamento de Hannah Arendt é a tensão existente entre a filosofia e a política ou entre pensamento e ação. Datado dos idos helênicos, Arendt indica com precisão o evento responsável pela definitiva oposição destas atividades do conhecimento humano: o julgamento e morte de Sócrates<sup>4</sup>. A autora conclui que o fato de Sócrates não conseguir convencer os juízes de sua inocência e afastar a condenação de corrupção da juventude levou o jovem Platão a duvidar da validade do método persuasivo de seu mestre, afastando-o da vida política para “se consagrar à reta filosofia” (CHÂTELET, 1973, p. 74-75). Tal episódio é, na realidade, o anteparo de uma discussão que vai além do exame dos célebres textos de Platão – *A Defesa de Sócrates* – e Xenofonte – *Apologia de Sócrates* – que recordam os momentos derradeiros de Sócrates. O ponto de interesse da autora imiscuído neste evento é a relação de oposição entre opinião e verdade, que guarda em si o decisivo fator de legitimação ou restrição da participação das pessoas em âmbito político. Segundo Odílio Alves Aguiar, tal oposição marca o conflito entre o governo de poucos e o autogoverno da cidade pelos cidadãos (AGUIAR, 2001, p. 29); em última instância,

---

<sup>4</sup> Esta afirmação de Arendt é apresentada tanto no texto *Filosofia e Política* (1993, p. 91), que compõe a obra *A Dignidade da Política*, como em *A Condição Humana* (2010a, p. 14).

esta discussão revela o distanciamento entre a vida ativa e a vida contemplativa – temas que serão tratados ao longo deste item e que perpassará de modo indireto grande parte desta pesquisa –, ponto fundamental para a nossa discussão por construir de modo didático a noção da política para Hannah Arendt e a partir deste paradigma traçar a sua compreensão sobre a atividade da ação e do poder.

A discussão de Arendt acerca da filosofia e da política é importante no conjunto temático a ser trabalhado nesta dissertação pelos desdobramentos políticos que ela permeia. Abordar a distância dos pensamentos de Sócrates e Platão – a partir da reflexão arendtiana – é o modo pelo qual a autora desenvolve a separação entre a filosofia (pensamento que objetiva a verdade) e a política (ação fundamentada na opinião). Arendt comenta que a ação política era a mais alta atividade da vida grega pré-socrática e que a liberdade só era possível no ambiente da *polis* quando os cidadãos se reuniam com seus pares. Os filósofos, considerados os homens de pensamento, eram qualificados como inábeis para o mundo político. Leo Strauss esclarece que os próprios filósofos não viam razão para se lançar no reino da política fomentada pelas opiniões, uma vez que eles estavam em busca do conhecimento que transcende o senso comum. Sob esta perspectiva, a filosofia e a cidade tendiam a se distanciar em larga oposição: a vida política se assemelhava a obscura caverna que impedia o verdadeiro conhecimento (STRAUSS, 2013, p. 53-54).

Inspirado pela decadência da democracia helênica, Platão inverte este argumento, trazendo em seus textos o exemplo de cidade ideal concebida sobre o reinado do filósofo. Em vários momentos de sua obra, Arendt desmistifica a crença na possibilidade de construir um mundo público pelas ideias e não pela ação; em outras palavras, ela se opõe à possibilidade de se estabelecer uma suposta vida política sob o arrimo de sistemas idílicos preconcebidos em contraposição ao agir humano. Neste sentido, é fundamental tratar do que Arendt entende por ação em contraposição ao dualismo estabelecido entre vida ativa e vida contemplativa para a consecução de nossos objetivos, isto é, compreender porque a política não ocorre sob o arrimo da ação – que se perfaz mediante sistemas ou padrões predeterminados pelo pensamento que visem solucionar as questões públicas e construir o domínio político em detrimento à participação das pessoas – e, por via

reflexa, porque não dispomos de poder em nossas instituições, mas de reiterada violência.

Para Hannah Arendt, a maiêutica socrática possuía um papel político ao se lançar como um pontífice entre o pensamento e o mundo público. A valorização da opinião, que em última instância denota a incorporação das pessoas e o apreço às suas singularidades na seara política, é o mais político dos elementos que compõem a política e que foi sepultado junto com Sócrates. Com efeito, a autora interpreta que a condenação de Sócrates atinge Platão<sup>5</sup>, levando-o a invalidar a persuasão como a “forma especificamente política de falar”<sup>6</sup> e a recusar a opinião (*doxa*) em âmbito público ao formular seu conceito de verdade que se opõe ao conceito de opinião (ARENDR, 1993, p. 91). No texto *Filosofia e Política*, Arendt argumenta que nossa tradição política se baseou nestas suspeitas platônicas, mostrando a hostilidade da *polis* para com o filósofo.

Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais do ensinamento socrático. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão*. (ARENDR, 1993, p. 91).

O “equivoco” de Sócrates, nos termos de Hannah Arendt, foi argumentar perante os juízes mediante o uso da dialética, quando deveria ter incorporado uma postura de persuasão diante da defesa de seus interesses privados – no caso, a sua própria absolvição ou condenação. Para explicitar sua posição, a autora aborda a dialética e a persuasão sobre duas distinções básicas que trataremos a seguir: uma distinção de número e outra de conteúdo. A dialética – o discurso filosófico – expressa na discussão de um assunto até o fim, é construída sobre um diálogo baseado na verdade. A persuasão – o discurso político –, por sua vez, lida com uma multidão e suas infinitas opiniões; a interação nestas condições exige a imposição

---

<sup>5</sup>A visão de Werner Jaeger corrobora o argumento de que a condenação de Sócrates foi determinante para a interpretação platônica da política. Segundo Jaeger, “A *Carta Sétima* afirma com toda a clareza – e o confirma a *Apologia* – que foi a morte de Sócrates que gerou a grande crise na vontade política de Platão” (JAEGER, 2003, p. 856).

<sup>6</sup>Nas palavras de Hannah Arendt, “persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso de violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão”. (ARENDR, 1993, p. 91)

da opinião de quem persuade sobre todas as demais opiniões<sup>7</sup>. Valendo-se da dialética, Sócrates não alçou o seu método dialético – a maiêutica, uma atividade política “baseada fundamentalmente na estrita igualdade” entre os falantes (ARENDDT, 1993, p. 98) – ao status de verdade; ao contrário, a verdade socrática é embasada na *doxa* que cada um possui em potência. Partindo do pressuposto de que o mundo se abre de modo particular a cada homem, sua intenção era tornar a cidade mais verdadeira ao auxiliar os cidadãos a “darem a luz” à sua própria verdade, preocupando-se, todavia, em não destruir a opinião que a fundamenta. O objetivo não era extrair a verdade pela destruição da *doxa*, mas “revelar a *doxa* em sua própria verdade” por meio da discussão e do enfrentamento das contradições emanadas das construções argumentativas (ARENDDT, 1993, p. 96-97). O papel do filósofo seria o do moscardo, ou seja, aquele que instiga os cidadãos a revelarem a sua própria verdade, e não o do governante; não caberia ao filósofo proferir preceitos infalíveis e impor verdades absolutas.

Platão, ao contrário de Sócrates, não concebe sua *polis* idílico-filosófica confiando na “falibilidade” da ação política plasmada na *doxa*<sup>8</sup>, mas ansiando pela confiabilidade dos *padrões absolutos*<sup>9</sup> de sua verdade eterna do qual os homens não podem ser persuadidos do contrário. Diante do quadro de falência da democracia grega – nos termos de Châtelet, as cidades se destroem umas às outras; os cidadãos se denigrem mutuamente; a opinião começa a compreender sua tolice; os sofistas se reduzem a fabricantes de discursos, os poetas se repetem e os adivinhos se ridicularizam (CHÂTELET, 1973, p. 86) –, Platão pretendeu recriar a *polis* se valendo da estruturação orgânica de escalões bem delimitados e de uma rigorosa pedagogia<sup>10</sup>. Fundada sob os corretos alicerces, a cidade atingiria as quatro virtudes

<sup>7</sup> Arendt explica que a palavra *doxa* (opinião), como diversos termos gregos, é plurissignificativa. Além de exprimir “opinião”, também significava “glória” e “fama”, conceitos que estão relacionados de maneira direta ao domínio político. Fazer valer a própria opinião em público significava se mostrar, ser visto e ouvido pelos demais. Esta era a maior glória para os gregos no período de Sócrates – adentrar o domínio político como cidadão, possuindo assim a liberdade e a igualdade –, algo inexistente àqueles que se mantinham “presos” ao domínio doméstico (ARENDDT, 1993, p. 97).

<sup>8</sup> Em seu diálogo com Gláucon no livro V de a *República*, Platão destaca que a ciência busca a essência do Ser enquanto o “Não-ser” é objeto da ignorância. Como não seria possível formar uma opinião sobre algo inexistente (o “Não-ser”), logo ela se localiza em uma posição intermediária entre a ciência e a ignorância (PLATÃO, 2012, p. 258-261).

<sup>9</sup> São absolutos os padrões por terem estabelecido limites confiáveis para a imprevisibilidade da ação humana (ARENDDT, 1993, p. 92 e 95).

<sup>10</sup> Nas palavras de François Châtelet, “O erro de Platão é querer reduzir seres diferentes à igualdade aritmética e aplicar autoritariamente uma proporcionalidade geométrica à ordem social” (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2009, p. 20).

fundamentais, a saber: sabedoria, coragem, temperança e justiça (PLATÃO, 2012, p. 175). O trono do Estado reconstruído não teria seus alicerces calcados na cidadania, base da decadente democracia de Atenas, mas no “conhecimento da verdade”, que por sua própria natureza não compete a todos ou a muitos, mas apenas a poucos indivíduos (JAEGER, 2003, p. 844).

Platão não concebe apenas um modelo governamental na expectativa de transcender a política de Atenas; antes disso, para viabilizar a continuidade de seu modelo de cidade ideal, preocupa-se com a formação de uma nova sociedade por meio de uma severa educação pública – que em seu tempo tinha se transformado em negócio graças à perspicácia dos sofistas. Jaeger lembra que a *República*, livro central na construção da *Callipolis*, “antes de tudo é uma obra de formação humana”: devidamente instruídos de acordo com a necessidade de cada uma das classes a que pertençam, os cidadãos teriam a possibilidade de desenvolver suas potencialidades e aperfeiçoar suas aptidões naquele estamento determinado (JAEGER, 2003, p. 837). Como num sistema autossustentável, a busca pelo homem ideal passaria pelo encontro do Estado ideal – nas palavras de Werner Jaeger, “o homem perfeito só num Estado perfeito se pode formar”, ou ainda, “só num Estado perfeito se pode realizar a verdadeira educação” (JAEGER, 2003, respectivamente p. 837 e 851). O princípio inspirador para a arquitetura desta cidade é a justiça, cujo significado para o pensamento platônico é de “cada um desempenhar a sua tarefa”; o intercâmbio dos cidadãos entre as classes, por sua vez, seria “o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar como o de maior dos danos<sup>11</sup>” (PLATÃO, 2012, p. 185-188).

Nesta aristocracia do conhecimento, é adequada a preferência platônica pela forma aristocrática de Estado e apropriada a designação do filósofo<sup>12</sup> como o seu

---

<sup>11</sup> Na obra *A República*, Platão descreve três cidades (cidade mínima, cidade de luxo e a cidade ideal). Em sua cidade ideal, há três classes sociais: A classe dos comerciantes, cuja virtude é a temperança; a classe dos soldados, cuja virtude é a coragem e a prudência; e a terceira classe é a dos magistrados, cuja virtude cívica é a sabedoria. A divisão destas classes se dá pelos anos de estudo de cada pessoa. A justiça na cidade está em cada cidadão se manter em sua classe – e neste sentido exercer sua função da melhor maneira possível –, enquanto a justiça pessoal é possuir as três virtudes gerais.

<sup>12</sup> No diálogo entre Sócrates (Platão) e Glauco (Livro V de *A República*), Sócrates diz ser capaz de alterar o aspecto dos Estados com uma única mudança, que é a transmissão do comando do governo para os filósofos: “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Glaucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será

governante, aquele que tem gosto para todo o saber e facilidade para aprender, dotado de memória, de superioridade e amabilidade, mas acima de tudo, o filósofo é aquele que é amigo da verdade, da justiça, da coragem e da temperança, que são as virtudes a serem buscadas na *polis* (PLATÃO, 2012, p. 270). Em outras palavras, o pensamento platônico hierarquizou a esfera política de modo a constituir um governo dividido entre os “que sabem e não agem e os que agem e não sabem”, entre os que são apontados como aptos para comandar o Estado e todo o restante da população dispersa em posições intermediárias da pirâmide política estatal (ARENDR, 2010a, p. 277-278). Segundo Jaeger:

O filósofo é o homem que traz na alma um paradigma diáfano. No meio da insegurança geral, é nesta forma que o seu olhar (de Platão) está cravado. A capacidade para a reconhecer é a capacidade de visão de que necessita principalmente todo verdadeiro guardião do Estado. E quando no filósofo se unem a isso a experiência e as outras aptidões necessárias para a direção prática do Estado, então ele se eleva bem acima dos estadistas de tipo habitual (JAEGER, 2003, p. 842).

O paralelo entre Platão e Sócrates estabelecido por Arendt tem por intuito mostrar a relação de oposição que a verdade e a opinião adquiriram a partir dos pensadores pós-socráticos e a sua crítica a tradicional noção de governo inserida na esfera pública pelo pensamento platônico. No universo de incertezas do domínio dos assuntos humanos, na qual está inserida a política, a opinião é o meio que habilita o cidadão a adentrar no universo público para discutir os assuntos de seu próprio interesse e de relevância para a coletividade. Ao eleger a verdade como o guia da *polis* e designar o filósofo como seu mensageiro, Platão ruiu com os alicerces do pensamento político de Sócrates, eliminou a validade da opinião como um pórtico de entrada para o espaço público e legitimou apenas alguns para comandar a sua *polis*. Esta divisão de Platão entre saber e agir, segundo Arendt, prevaleceu sobre toda a experiência pretérita da cidade, tornando-se determinante para a tradição política<sup>13</sup>.

---

jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos” (PLATÃO, 2012, p. 251). Jaeger explica que o termo *filósofo* no pensamento de Platão é mais amplo do que a sua habitual definição, expressando aquele que é amante da cultura; um homem de grande memória, de percepção rápida e saber sedento; que despreza o que é minúsculo mas abarca o aspecto global das situações; que não se apega à vida ou aos bens exteriores; que é amigo da verdade, da justiça, da valentia e também do autodomínio. Platão acreditava que mediante uma seleção precoce e ininterrupta e ainda por meio de uma educação de qualidade poderia realizar este tipo de homem (JAEGER, 2003, p. 848).

<sup>13</sup> É certo que ao tratar desta divisão, Arendt remete o leitor ao momento histórico, político, social e também intelectual pelo qual a Grécia passava. O pensamento platônico, neste caso, é adotado por

Manancial de sucessivas categorias e regimes governamentais que gravitam ao redor de um paradigma que pugna por dominar e impor padrões de conduta no âmbito político, esta hierarquia foi responsável por traduzir a política, em suma, como o ato de governar<sup>14</sup>.

Para o filósofo, a política – caso ele não considerasse toda essa esfera como indigna de si – tornou-se o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos. A política, sem dúvida, nunca pôde ajustar-se a tais padrões, sendo por conseguinte, considerada de modo geral como uma atividade aética, assim julgada não só pelos filósofos, mas, nos séculos subsequentes, por muitos outros, quando os resultados filosóficos, originalmente formulados em oposição ao senso comum, foram por fim absorvidos pela opinião pública dos eruditos. Identificou-se política e governo, e ambos foram vistos como um reflexo da perversidade da natureza humana, assim como o registro dos atos e sofrimentos dos homens foi tomado como reflexo do caráter pecaminoso da humanidade. Embora o estado ideal e inumano de Platão jamais tenha se tornado realidade, e embora a utilidade da filosofia tivesse que ser defendida séculos afora [...], a filosofia prestou um serviço notável para o homem ocidental. Por ter Platão de algum modo deformado a filosofia para fins políticos, ela continuou a fornecer padrões e regras, réguas e medidas com que o espírito humano pudesse tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos (ARENDDT, 1993, p. 114).

Arendt aduz que a oposição entre a opinião e a verdade pode ser ilustrada a partir da alegoria da caverna de Platão, que na interpretação da autora, traz em si a biografia do futuro filósofo expressa em três momentos. O primeiro momento consiste na libertação dos grilhões que aprisiona o filósofo nas sombras e, com uma atitude de cientista, passa a conhecer tudo como realmente é para além das aparências projetadas pela fogueira e pelas opiniões relacionadas àquelas imagens. O segundo momento é o da descoberta da saída e o seu grande dilema. Ao evadir da caverna, o limite do cognoscível, ele contempla diante de si as essências eternas abrilhantadas pela luz, responsável pela sensatez em âmbito particular e público, mas sabe que sua natureza mortal o obriga a retornar à ilusão da vida na caverna, sua morada terrena, ainda que não mais deseje ali permanecer. Em seu retorno –

---

Arendt como um emblema, um símbolo deste período, o que não significa que apenas os seus escritos fossem capazes de operar tais alterações apontadas numa relação de condicionalidade entre teoria e prática.

<sup>14</sup> Este assunto será retomado nas seções seguintes, que abordarão a relação entre a atividade da ação e a política.

terceiro momento –, o filósofo reencontra os homens acorrentados em seu *status quo* e se torna causa de escárnio ao lhes contar tudo aquilo que contemplou. Ao final da parábola, Platão ressalta que aqueles indivíduos que não receberam uma educação adequada e os que não tiveram a experiência da verdade “jamais serão capazes de governar satisfatoriamente a cidade” (PLATÃO, 2012, p. 322). Na compreensão de Arendt, o texto platônico mostra o modo como a filosofia enxerga a política, cujo propósito seria o de encontrar padrões filosóficos e designar um sentido para as opiniões dos homens em geral formadas a partir da visão das sombras da caverna (ARENDR, 1993, p. 108-110).

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua relação iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos (ARENDR, 2011a, p. 44).

Entretanto, o que diferencia o filósofo da multidão de homens comuns? O *thaumadzein*, o espanto ou admiração despertado por aquilo que é e que não pode ser expresso por palavras, mas ao contrário, tem como reação imediata a mudez. O *thaumadzein* é diferente da *doxadzein*, isto é, a formação de uma opinião sobre algo. São processos distintos cujos resultados são antagônicos: enquanto o primeiro é despertado pelo espanto e germinado na mudez solitária, a *doxadzein* se dá em conjunto, pois as opiniões se fortalecem pelo escambo de ideias. Isto não significa que apenas o filósofo seja provocado pelo *thaumadzein*; porém, o que de fato o diferencia é a sua atitude de recusa às opiniões formuladas no amálgama do senso comum para se lançar no vazio do espanto, no código daquilo que é e para a qual não existe tradução em respostas imediatas mas que demanda profunda e isolada reflexão – no momento da tentativa de se expressar em palavras o impacto provocado pelo espanto, o pensador será conduzido a especular as questões últimas das quais não há respostas comprováveis por métodos científicos, a exemplo das que envolvem o ser, o significado da vida, a morte ou a justiça. Neste sentido, ao interpretar a filosofia de Platão, Arendt afirma que a verdade se opõe a opinião na medida em que o *thaumadzein* se materializa como condição do filósofo e se distancia da *doxadzein*. Quanto mais o filósofo de Platão desestabiliza suas impressões comuns ao mergulhar no universo do espanto e assumir a mudez inexpressiva, tanto mais se distancia do contexto político ao renunciar a fala, a “mais



alta faculdade do homem”, e a ação, fundamentada na pluralidade<sup>15</sup> (ARENDR, 1993, p. 112). Este desarranjo entre verdade e opinião, segundo Arendt, renunciaria o conflito entre o filósofo e a *polis*, entre aquele que apresenta uma verdade irretorquível e elimina a realidade política peculiar dos cidadãos.

O conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político, mas antes porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis*. O conflito tornou-se tanto mais agudo quanto sua tentativa coincidiu [...] com a rápida decadência da vida na *polis* ateniense nos últimos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates. O conflito terminou com uma derrota para a filosofia: somente com a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade, tão característica de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia proteger-se das suspeitas e hostilidades do mundo à sua volta (ARENDR, 1993, p. 105-106).

Oriunda do julgamento de Sócrates e do afastamento do filósofo para com a vida da *polis*, a separação entre a filosofia – que busca a verdade – e a política – de inevitável lastro com a opinião – é a maneira encontrada por Hannah Arendt para remitir à dualidade criada entre a ação e a contemplação; em outros termos, entre as atividades que se realizam no mundo – atividades agrupadas por Arendt sob o conceito de vida ativa, expressão filosófica que em sua interpretação denota “a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo” (ARENDR, 2010a, p.26) – e as atividades do pensamento – a vida contemplativa –, o que Arendt denomina o modo de vida do filósofo. Suas diferenças são pontualmente marcantes: “o modo ativo da vida é ‘laborioso’, o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no ‘deserto’; o modo ativo é devotado às ‘necessidades do próximo’, o modo contemplativo, à ‘visão de Deus’” (ARENDR, 2009, p. 20-21).

O legado de Platão, cujo apogeu ocorre da patrística, é a ideia do primado da contemplação sobre o agir, uma vez que “nenhuma obra de mãos humanas pode igualar-se em beleza e verdade o *kosmos* físico” acessível pela quietude (ARENDR, 2010a, p. 18). Sobre este referencial, explica a autora que o conceito de vida ativa se forjou sob a derivação negativa do conceito de vida contemplativa ao se referir as questões que expressam a “in-quietude”, questões estas que supostamente se relacionariam apenas com a esfera da sobrevivência e que, portanto, cuidaria

---

<sup>15</sup> A pluralidade é a condição do agir. Trataremos na próxima seção – *A vida ativa e sua relação com o mundo* – deste importante assunto.

daquilo que é menos importante. A despeito de toda esta tradição filosófica que relega um status secundário ao agir e, por via de consequência à política, Arendt esclarece que a vida ativa – constituída pelas atividades do trabalho, da obra e da ação – e a vida contemplativa – formada pelo querer, pelo pensar e pelo julgar – não são conceitos opostos ou dispostos em uma escala hierárquica de valor ou grau de importância, mas que se complementam em cada ser humano e compõem a sua dignidade e singularidade. A autora, desta forma, pretende eliminar a cisão entre o pensar e o agir criado pela filosofia platônica para invocar o pluralismo no mundo político, que possibilita o aparecimento na esfera pública e a discussão das questões coletivas, que são da própria condição humana. A partir de então, voltamos nosso olhar para a vida ativa<sup>16</sup>, para as atividades que ocorrem no mundo, o que possibilita o estudo aprofundado da atividade da ação e os motivos reais que levaram pensadores de todos os tempos a fugir da fragilidade dos assuntos humanos e alocar a política no domínio governamental.

## **2. A vida ativa e sua relação com o mundo**

O ambiente fundamental para o desenvolvimento das atividades da vida ativa é o mundo. Desde já é oportuno salientar que o conceito de mundo na filosofia arendtiana possui interpretação aberta, ou seja, a autora não apresentou uma definição estrita do termo, o que pode conduzir a múltiplos entendimentos. Não obstante a dificuldade em expressar ou compreender o significado deste termo, entendemos que “mundano” na filosofia arendtiana expressa aquilo que compõe o artifício humano, seja o que é cultivado para a sua sobrevivência e os produtos fabricados pelas suas mãos, ou ainda, seja o resultado da interação humana mantida pelas organizações políticas que transcendem a vida e a morte das gerações que as constituem e potencializam. Este conceito não abarca uma dimensão suprassensível ou inteligível, mas se vincula à realidade material por eminência. Sobre a acepção de mundo no pensamento arendtiano, Odílio Alves Aguiar comenta que:

---

<sup>16</sup> O foco conferido neste ponto da pesquisa, ao não esmiuçar as atividades da vida contemplativa e destacar a vida ativa – e de modo especial a atividade da ação –, justifica-se pelo propósito maior de compreender a política no pensamento de Hannah Arendt e desenvolver seu raciocínio no que tange à atividade da ação e do poder, sem prejuízo das distinções conceituais necessárias e demais temas correlatos.

O mundo se interpõe entre os homens para evitar o seu retorno ao estado fusionante próprio à natureza. Sem mundo, os homens se animalizam. Através do mundo, criam-se espaços comuns, coisas comuns, línguas comuns, leis comuns, cultura comum, arte comum, vida comum etc. que permitem dar sentido à convivência humana (AGUIAR, 2011b, p. 186).

Desta premissa primeva e necessária – de que os homens são do mundo e se constituem nele – decorre o estado de condicionalidade da vida humana. Todo ser vivente que habita este planeta deve sua existência à satisfação de conjunturas peculiares que lhe possibilitam estender sua sobrevivência. Em *A Condição Humana*, Arendt aponta seis circunstâncias condicionantes gerais da existência humana<sup>17</sup> – a *vida* – lapso temporal entre o nascimento e a morte –, a *natalidade* e a *mortalidade* – limites de nossa existência –, a *mundanidade* – a ininterrupta transformação operada no mundo natural em vias de lhe adaptar à vida humana –, a *pluralidade* – a soma de cada pessoa nascida – e a *Terra* – porque ainda habitamos este planeta e, portanto, estamos condicionados a ele e todas as suas leis físicas, químicas e geográficas.

A partir do pressuposto de que este mundo é o palco sobre o qual se desenvolvem as atividades da vida ativa, Arendt argumenta que cada uma destas atividades possui seu próprio condicionante. A primeira atividade exposta pela filósofa é o trabalho, que designa os processos biologicamente necessários à conservação da vida humana. A condição do trabalho é a própria vida que se impõe pela necessidade. Os produtos decorrentes desta atividade são bens de consumo imediato: por não possuírem o condão de permanência<sup>18</sup>, visto serem imprescindíveis à manutenção da vida dos seres vivos e por perecerem de modo natural e espontâneo, o que é produzido pelo trabalho é consumido de imediato. Segundo Arendt, “o trabalho produz bens de consumo, e trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre recorrente ciclo da vida biológica” (ARENDR, 2005, p. 180). Das atividades da vida ativa é a que tem maior apelo privativo e menos mundano, por se realizar em cada pessoa em sua necessidade de sobreviver. Em outros termos, não são necessários os holofotes da vida pública para sua satisfação.

---

<sup>17</sup> Condição humana e natureza humana são elaborações distintas por completo e Arendt ressalta isto no texto de *A Condição Humana*. A primeira se estrutura a partir da pergunta *quem* somos, ressaltando a diferença existente entre os seres, enquanto a segunda diz respeito *ao que* somos, um valor ou essência universais. A este respeito: ARENDR, 2010a, p. 13.

<sup>18</sup> A durabilidade é uma característica que advém dos produtos da fabricação, a próxima atividade a ser abordada.

Adriano Correia destaca que, mesmo estando entre outros, o indivíduo que se mantém aprisionado no trabalho – o *animal laborans* – jamais desenvolve o potencial de sua pluralidade, uma vez que o propósito da união do grupo subjaz na pura salvação de si (CORREIA, 2010, p. XIX).

A segunda atividade é a obra ou fabricação, que se relaciona com a mundanidade, isto é, com a construção de um mundo artificial de coisas que se distingue do mundo natural, embora coincidam e se desenvolvam *pari passu*. A fabricação de objetos diversos e a transformação do mundo geram identidade permanente e conferem durabilidade ao caráter efêmero da vida humana, pois ante a “subjetividade dos homens” se encontra a “objetividade dos objetos”, arremata a autora (ARENDR, 2005, p. 184). Diferente do trabalho, que produz bens de consumo, a fabricação gera objetos de uso que não desaparecem de imediato, mas que, sob os cuidados adequados, podem ter sua durabilidade prolongada por tempo irrestrito. Por esta razão, a obra permite a elaboração do tempo de forma linear, ao contrário dos ininterruptos ciclos biológicos que permeiam o trabalho. A característica que marca esta atividade é ter um começo definido e um fim previsível e o traço peculiar do *homo faber* é o da violação do mundo natural para a construção do artifício humano.

O homem, o fabricante do artifício humano, de seu próprio mundo, é realmente um senhor e mestre, não apenas porque se estabeleceu como o mestre de toda a natureza, mas também porque é senhor de si mesmo e do que faz. Isto não se aplica nem ao trabalho, onde os homens permanecem sujeitos à necessidade de sua vida, nem à ação, onde permanecem na dependência de seus semelhantes. Sozinho com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e sozinho novamente ante a obra de suas mãos, ele é livre para destruir (ARENDR, 2005, p. 186).

Por fim a atividade da ação, aquela que ocorre diretamente entre as pessoas sem a mediação de objetos ou coisas. Num sentido *lato*, agir significa “iniciar” ou “incutir movimento a algo”<sup>19</sup>. Segundo o sentido apresentado por Arendt, a ação é a capacidade de desencadear a novidade no mundo; em outras palavras, ela é responsável por infundir o desejo nas pessoas para tomar iniciativas. A ação não visa a um fim, não produz nenhum bem material como as outras atividades e não pode ser medida em uma escala temporal. A noção de início é expressa por Arendt

<sup>19</sup> Tais significados decorrem, respectivamente, do termo grego *archein* e do latino *agere*. A etimologia destes termos será apresentada ainda nesta seção. Vide nota de rodapé 26.

pela ideia da natalidade: cada novo nascimento traz ao mundo alguém singular; sendo este alguém único, único também será o seu modo de agir no mundo. Pelo nascimento, os homens são “impelidos a agir” (ARENDT, 2010a, p. 221-222).

Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a começar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade e toda “ação” seria ou mero comportamento ou preservação. Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem – e não a razão ou a consciência –, distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais (ARENDT, 2010b, p. 102).

A condição da atividade da ação é a pluralidade devido a diversidade de seres humanos que habitam o mundo. A pluralidade carrega em si os valores ambivalentes de igualdade e de distinção: homens e mulheres comungam o fato de serem igualmente humanos entre si, porém, são únicos, distintos de todos que já viveram e todos que viverão. Como uma condição humana, a pluralidade de agentes discursivos demanda a criação de um espaço comum na qual os indivíduos possam aparecer e constituir suas personalidades. Esta distinção ocorre quando os indivíduos se lançam no espaço público na presença de outros e constroem sua individualidade em relação aos demais por meio da interação. A inserção humana no mundo e a possibilidade do aparecimento da política ocorrem graças aos inícios perpetrados pelo agir e desvelados mediante o emprego da palavra; por esta razão, a autora afirma que uma vida sem discurso e sem ação é “literalmente morta para o mundo” por se realizar fora do domínio público e da convivência humana plural<sup>20</sup> (ARENDT, 2010a, p. 220-221).

Para Hannah Arendt, o afastamento da vida pública não permite o “distinguir”: agindo em meio a outros, o ser humano reconhece em si um modo de ser e agir que o caracteriza e lhe permite afirmar quem é. Esta afirmação traz consigo a revelação de um agente – um ser humano que age –, porque é pela palavra que o realizador de uma ação lhe atribui um significado; em outros termos, é o discurso que possibilita ao agente expressar *o que fez, porque fez e o que pretende* com aquele determinado ato (ARENDT, 2010a, p. 222-223). A ação iniciada é humanamente

---

<sup>20</sup> A distinção mediante ação e discurso é possível em virtude de os seres humanos serem distintos e ao mesmo tempo plurais. A ação seria um “luxo desnecessário”, comenta Arendt, caso todos fôssemos reproduções de um único modelo e cuja essência fosse estendida de modo idêntico a todos (ARENDT, 2010a, p. 09).

revelada pelo discurso. Arendt não está tratando da fala, mas do discurso, uma atividade mental muito mais elaborada que a fala por requerer a reflexão por parte do falante. Sem o discurso, a ação seria muda, incompreensível, por não desvelar um agente, tornando-se um acontecimento inexpressivo.

Desta maneira, a ação e o discurso são construções teóricas inseparáveis na filosofia arendtiana e constituem o pressuposto político na miscelânea de seu pensamento. Enquanto o agir efetiva a condição da natalidade pelo ímpeto humano de iniciar algo novo no mundo, o discurso efetiva a condição da pluralidade e permite ao indivíduo a distinção, ser único mesmo ao comungar da multiplicidade. Hannah Arendt menciona que ação e discurso dizem respeito ao que interessa às pessoas, isto é, ao que se situa *no meio*, *entre* as pessoas, segundo a etimologia latina deste vocábulo. Por coabitar um mundo preexistente, a ação de cada indivíduo encontra uma ramificação de outros inúmeros atos, e, ao mesmo tempo, deflagra novos inícios; esta constelação de ações efêmera e atualizada a todo momento constitui o que a filósofa denominou “teia de relações humanas”, uma conexão intangível tecida pelo agir e que mantém as pessoas unidas por interesses comuns, ainda que estes motivos nem sempre sejam aparentes ou conhecidos de antemão e cujos objetivos raramente atingem os propósitos almejados no início. Esta ideia é fundamental no pensamento da autora uma vez que tal espaço potencial em que há interação *entre-os-homens* mediante atos e palavras é a condição fundamental da política.

Na medida em que aqueles que agem são iniciadores em meio a iniciadores, acabam por instaurar o que Arendt nomeia “teia de relações humanas”, na qual as consequências da ação se fazem sentir. Assim, “é em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo” (ARENDDT apud CORREIA, 2010, p. XXXII).

O agir é o verbo que proporciona a novidade uma vez que todo ato é um novo começo, algo inédito que aparece no mundo, e todo ser humano é portador de novidades pela sua inerente capacidade de ação espontânea. Por não ser determinado pelo princípio da causalidade, uma vez que cada pessoa é única, o começar sempre é cercado de uma inevitável impresciência. Além disso, por se tratar de uma teia de relações, uma ação que foi iniciada atingirá pessoas também capazes de agir e cujas reações se converterão em novas ações. Arendt comenta

que este processo jamais pode se manter restrito de modo confiável a duas pessoas. Em meio ao desordenado e ininterrupto conjunto de ações e reações, torna-se impossível delimitar com precisão o iniciador do ato deflagrado, escondido sob o pálio do anonimato. Deixado a seu curso, este movimento tem o potencial de se transformar em uma torrente cuja dinâmica pode se tornar irreversível e incontrolável e cujo resultado só poderá ser conhecido com o fim daquela estória – eis a razão para a nuvem de incertezas que sempre encobriu a esfera dos assuntos humanos. Em outras palavras, o caráter ilimitado da ação pode converter um ato isolado em um movimento capaz de derrubar governos inteiros<sup>21</sup>, uma fagulha em um barril de pólvora, visto que “o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato, e às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto” (ARENDDT, 2010a, p. 238).

A combinação de três características ínsitas ao agir – a *imprevisibilidade dos resultados*, que somente se revelam quando a ação atinge o seu fim; a *irreversibilidade do processo*, devido ao caráter ilimitado da ação que continuamente se propaga entre os indivíduos; e o *anonimato dos autores*, uma vez que as estórias resultantes da ação e do discurso sempre revelam agentes, mas não existem garantias de coincidência entre autor e protagonista, pois ninguém fabrica totalmente a própria estória de vida – não conduz a uma melíflua ou ordenada situação nos negócios humanos; ao contrário, constitui o que Arendt denominou de frustrações, malogros próprios da ação humana e, por via de consequência, de toda vida política de modo geral. Tais frustrações são decorrentes da pluralidade sem a qual não há ação. Segundo a autora, a solução encontrada para determinar os desígnios do agir, de modo a encarcerar sua ilimitabilidade e transcender sua imprevisibilidade, é a noção de governo, isto é, uma organização política cuja hierarquia intrínseca composta por normas de conduta social e mantida por aparatos coativos estabelece limites para a ação da pluralidade. Arendt comenta que, a exemplo de Platão, toda a história escrita é testemunha de uma intensa “fuga da fragilidade dos assuntos

---

<sup>21</sup> Em *Sobre a Violência*, Arendt ilustra esta assertiva com o exemplo das rebeliões estudantis de 1968 que se alastraram por toda a Europa ocidental. A autora se vale do caso francês. A sociedade francesa desta época, governada pelo General Charles de Gaulle, mantinha a estrutura conservadora herdada do fim da Segunda Guerra Mundial. As manifestações não violentas e relativamente inofensivas dos estudantes em prol de reformas universitárias revelou a fragilidade de todo o sistema político. “Eles pretendiam apenas desafiar o engessado sistema universitário e veio abaixo o sistema governamental de poder com aquelas imensas burocracias partidárias” (ARENDDT, 2010b, p. 66). No fim, os trabalhadores se uniram aos estudantes e nove milhões de pessoas entraram em greve geral, paralisando todo o país.

humanos” e marcada pela busca de um substituto para a ação, não por puro desprezo ante a árdua tarefa de organizar uma sociedade e sim pelas suas causas, pelo desconforto causado pelas suas características<sup>22</sup>.

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido, realmente, tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. (ARENDR, 2010a, p. 277)

Trazemos Platão à discussão novamente por ele ser o emblema arendtiano para a separação, ainda na Antiguidade, entre o homem de ação e o homem de pensamento, aquele que contemplou o bem e que, portanto, deveria conduzir os assuntos humanos para lhe expurgar as fragilidades. Hannah Arendt retoma as experiências da *polis* “pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito” (ARENDR, 2011a, p. 201). Conforme comenta André Duarte, longe de “saudosismos nostálgicos” ou “arrogância teórica” na elaboração de padrões políticos, Arendt levou a cabo uma discussão daquilo que é a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda pode ser, hoje e no futuro (DUARTE, 2009, p. 8-9)<sup>23</sup>. A este respeito, um aspecto importante da configuração

<sup>22</sup> Em *A condição humana*, Arendt apresenta dois remédios para as frustrações da ação. Contra a irreversibilidade dos processos, isto é, a incapacidade de desfazer o que se fez, a redenção possível é o perdão – a interpretação de Hannah Arendt sobre o conceito de perdão não se alia a um caráter transcendente tradicionalmente cultivado pelas religiões, mas em sua acepção imanente. Deste modo, ressalta a autora que sem o perdão para liberar os indivíduos das consequências oriundas de seu agir, “nossa incapacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências” (ARENDR, 2010a, p. 295). Ademais, contra a imprevisibilidade da ação, a incerteza no futuro, Arendt aponta a faculdade de prometer e cumprir promessas. No texto *Desobediência Civil*, a autora comenta que “promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível. E uma vez que a previsibilidade do futuro nunca é absoluta, as promessas são restringidas por duas limitações essenciais. Estamos obrigados a cumprir nossas promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida” (ARENDR, 2004a, p. 82-83).

<sup>23</sup> Nos precisos termos de André Duarte: “retornar a esse núcleo originário da experiência política ocidental não significava pretender repetir no presente um conjunto de acontecimentos pretéritos, mas visar, no passado, aquilo que nele é ainda novo, não tematizado, verdadeiro manancial de possibilidades políticas encobertas e não transmitidas pela filosofia política. Nem saudosismo nostálgico, satisfeito em lamentar aquilo que ‘foi’ a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos jurídico-políticos, aquilo que a (boa) política ‘deve’ ser; antes, e por outro lado, Arendt levou a cabo uma discussão daquilo que ‘é’ a



da sociedade grega era a clara divisão entre as esferas pública e privada, o que merecia ser levado ao conhecimento coletivo e o que deveria ser ocultado na privacidade do lar, como por exemplo, a economia (do grego, *oikonomía*, que significa administração da casa). A política era possível apenas àqueles que não estivessem condicionados pela necessidade do trabalho. A fundação da *polis*, para Arendt, foi o remédio inventado pelos gregos para curar a *futilidade* da ação, atividade que, conforme salientado, não deixa atrás de si produtos tangíveis ou ao menos autores de grandes feitos. Sendo incapaz de expurgar a fugacidade de sua própria vida em comparação aos deuses imortais que os cercavam, os gregos encontraram na fama e na distinção um meio para se tornarem, se não imortais, ao menos eternos. Valendo-se de palavras e persuasão, os homens se reuniam para contar os seus próprios feitos em busca de singularidade, fazendo do “extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana”(ARENDT, 2010a, p. 246). A principal função da *polis* para a autora era manter um espaço público duradouro que sobrevivesse ao tempo e que registrasse o nome destes homens e suas histórias<sup>24</sup>. No recolhimento do lar os feitos não seriam conhecidos pelos outros iguais. Igualar os cidadãos era uma pré-condição para sua distinção; e a distinção humana dependia do público e de público.

A convivência dos homens nos moldes da *polis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros produtos do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam perecíveis. A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível –, é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *polis* só podiam assistir a curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de “outros do mesmo ofício” para apresentá-lo aos que não estavam presentes. (ARENDT, 2010a, p. 247)

---

política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda pode ser, hoje e no futuro” (DUARTE, 2009, p. 8-9)

<sup>24</sup>Arendt cita dois textos, um de Péricles e outro de Platão, para reafirmar esta sua interpretação. Em sua *Oração Fúnebre*, Péricles aduz que “a *polis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos”. Platão, na décima primeira epístola, diz que “a *polis* nasceu do encontro de grandes acontecimentos na guerra e em outros feitos, quer dizer, das próprias atividades políticas e de sua grandeza original” (ARENDT, 2012, p. 55).

É necessário estabelecer neste ponto uma sutil diferença entre a *polis* e a Cidade-Estado. Enquanto a segunda historicamente se vinculou ao conceito de *urbs* ao tratar da extensão urbana edificada, a *polis* “não era Atenas, e sim os atenienses”<sup>25</sup>, isto é, o termo remetia a organização da convivência de agentes dialógicos, tendo seu verdadeiro espaço situado *entre* estes falantes que conviviam segundo este propósito. A legislação, neste caso, possuía a mesma função da arquitetura: fabricar a cidade de modo físico e estabelecer sua estrutura legal para o desenrolar da política. Até a existência da *polis*, os grandes feitos ocorriam nos campos de batalha e dependiam dos poetas para serem lembrados; o domínio público era criado e se extinguia com a fugacidade do ato que o inspirou – Arendt ilustra esta afirmação com o empreendimento de Tróia: o Rei Agamemnom e os soberanos que lhe apoiaram, mas que também lutavam pela sua *doxa* particular, constituíram um domínio político que se encerrou com a própria campanha. A cidade transcende o caráter efêmero da política e gera o “mais estável mundo comum dos assuntos humanos” (ARENDR, 2011c, p. 292).

Conforme ressaltado, apesar de a *polis* ter apresentado uma saída para a futilidade e efemeridade dos feitos humanos, Arendt salienta que as características da ação foram controladas pela noção de governo e seu entusiasta foi Platão, quando propôs um modelo cujo jaez era suprimir a efervescência da busca por distinção ao deslegitimar a democracia da *ágora* e alocar o seu Rei-filósofo no posto de governante e guia do agir de todo o restante da sociedade, estabelecendo assim a dualidade entre os mais sábios e a população remanescente, ou entre os mais preparados para comandar e os que deveriam se contentar em lhes obedecer<sup>26</sup>. A constituição do governo em substituição ao agir resolveu as frustrações da ação em âmbito político por lhe inserir no contexto da atividade fabricação, visto que, nos termos de Arendt, “só se podia esperar que a ação política produzisse resultados duradouros se fosse considerada a imagem da atividade da fabricação” (ARENDR,

<sup>25</sup> Citação de Schachermeyer (SCHACHERMEYER apud ARENDR, 2010, p. 243).

<sup>26</sup> Hannah Arendt comenta que, linguisticamente, o verbo agir nos idiomas antigos era polissêmico, como grande parte de seus termos, possuindo pelo menos dois significados que nos interessam: para os gregos, αρχειν ou *archein* (“começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”) e πράττειν ou *prattein* (“atravessar”, “realizar” e “acabar”) são correlatos aos termos *agere* (“pôr em movimento”, “liderar”) e *gerere* (“conduzir”) latinos. Em ambos os casos, o segundo conceito da palavra – *prattein* e *gerere* – passou a designar a ação em geral, enquanto os primeiros termos – *archein* e *agere* – foram integrados ao vocabulário político exprimindo a ideia de uma iniciativa do governante. Arendt aponta estas distinções verbais em dois momentos de *A Condição Humana*: de modo genérico (ARENDR, 2010a, p. 221 e 236-237) e num segundo momento localizando a obra *O Político*, de Platão, em que o autor supostamente faz a divisão do verbo agir (ARENDR, 2010a, p. 277-280).

2005, p. 178). Tais resultados são frutos da solidez gerada pelo controle das etapas de construção do produto planejado pelo intelecto humano.

A noção de governo introduz este paradigma produtivo no campo da ação política: ao contrário dos aspectos de imprevisibilidade, irreversibilidade e anonimato inerentes à ação, a atividade da fabricação é determinada pelas categorias de meio e fim, encerrando-se com a produção da coisa almejada; por sua vez, aquele que detém o domínio da técnica produtiva pode interrompê-lo e revertê-lo a qualquer momento, além de ser reconhecido como seu artífice (ARENDDT, 2010a, p. 178-179). Neste contexto, assim como um artesão dispõe da habilidade necessária para desenvolver a sua atividade artística, o Rei-filósofo de Platão coordenaria a criação do domínio público mediante suas ideias; sua sapiência, ironiza Arendt, resolveria os dilemas da ação como se fossem “problemas de cognição solucionáveis” (ARENDDT, 2010a, p. 276-281). Werner Jaeger, ao interpretar a *República*, comenta que em tempos de *Callipolis* o filósofo deixaria o seu posto de contemplação passiva do cosmos para reger a constituição da política.

A vida predominantemente contemplativa que o filósofo se vê obrigado a levar dentro do mundo presente que o cerca não aparece na *República* como seu destino último. Na República ideal, o filósofo deixará o estado de mera contemplação para abraçar um estado de criação. Converter-se-á em “demiurgo” e trocará a única tarefa criadora que nas circunstâncias atuais lhe é dado realizar, a sua própria formação pela formação de caracteres humanos, tanto no campo da vida privada como no do serviço público. Converter-se-á assim no grande pintor que estruturará a imagem da *polis* autêntica à luz do modelo divino que traz dentro de si (JAEGER, 2001, p. 861).

Apesar de parecer bastante tentadora a ideia de criar um sistema cuja ordem é obtida através do controle do comportamento humano, Arendt ressalta que, nas poucas vezes em que os esquemas utópicos foram concretizados, logo ruíram sob o peso da realidade das relações humanas supostamente controláveis (ARENDDT, 2010a, p. 284). O legado da substituição da ação pela fabricação e incorporação da política na categoria de meios e fins aproximou a ação política do malogro que acompanha a atividade da fabricação, ou seja, sua indelével capacidade destrutiva intrínseca a todo processo de fabricação. A finalidade da fabricação é proporcionar conforto à vida humana mediante a construção de artefatos úteis, duráveis e não-naturais. Mas a criação de um mundo feito pelo homem depende da destruição de parte do mundo natural: a madeira somente pode ser obtida pela destruição da

árvore e o mineral vem à tona quando esfacelada a rocha. No momento em que este raciocínio é incorporado ao campo da política, o domínio surge como consequência imediata, fundindo a corriqueira interpretação de que o poder político necessita da violência e do controle de comportamentos para lapidar a construção da sociedade almejada a partir dos valores que a norteiam, caracterizando-se como um meio para atingir fins superiores determinados de antemão. Em outras palavras, enquanto a atividade da ação ocorre num universo de imprevisão incontrolável que lhe é inerente, a fabricação se opera pelo princípio da causalidade – sendo, portanto, capaz de operacionalizar processos inteiros.

Este conflito é um ponto fundamental na concepção política de Hannah Arendt e também para a nossa pesquisa; ele marca a reinterpretção que a tradição da filosofia conferiu ao conceito de poder, ao lhe aproximar do domínio, e, por via de consequência, à política de modo geral. Se por um lado a condução dos assuntos humanos em termos de fabricação trouxe ordem e a possibilidade de construção de instituições duradouras, por outro limitou a pluralidade, ao tornar a população mera espectadora dos acontecimentos em nível público, e também a novidade no âmbito político, proporcionada pela atividade da ação (ARENDR, 2010a, p. 178). A partir desta noção, aprofundaremos o estudo do tema da dominação na política e na admissão do *animal laborans* na esfera pública que ocasionou a elevação dos assuntos privados à categoria de temas coletivos.

### **3. Política, domínio e necessidade**

Até este ponto da pesquisa, destacamos de modo geral a separação entre o pensamento e a ação proporcionada pela interpretação filosófica de que os mais sábios estariam aptos a governar sobre todos os demais, a ação como a atividade mundana fundamental para o desenvolvimento da política *entre* os homens e os motivos que levaram Platão a conceber o governo baseado na sabedoria de seu Rei-filósofo. Conforme mencionado outrora, a reflexão arendtiana parte da filosofia platônica, apresentando-o como entusiasta do movimento que instaurou uma nova dinâmica para a compreensão da política, isto é, a identificação de conhecimento com comando e de ação com obediente execução de tarefas. O surgimento do governo, por sua vez, cria um obstáculo para o cidadão participar das questões

públicas, além de ter resolvido os dilemas inerentes ao agir humano – ou seja, expugnou suas frustrações ao alocar a ação em um contexto de previsibilidade e ordem.

A separação platônica entre o saber e o fazer permaneceu na base de todas aquelas teorias da dominação que não se limitam à simples justificação de uma irreduzível e irresponsável vontade de poder. Meramente pela força da conceituação e da elucidação filosófica, a identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para a tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência da qual Platão derivou seus conceitos. À parte a combinação platônica única de profundidade e beleza, cuja importância seguramente conduziria seus pensamentos através dos séculos, a longevidade dessa parte específica de sua obra deve-se ao fato de ele haver reforçado sua substituição da ação pelo governo mediante uma interpretação ainda mais plausível em termos de produção e fabricação (ARENDRT, 2010a, p. 280-281).

Tratar da atividade da ação imersa nesta dinâmica política de governo é fundamental em nossa discussão pelo empecilho criado para a participação das pessoas no domínio político. No pensamento de Arendt, a convivência de agentes e a possibilidade de existência da política possuem o mesmo significado, além da similitude condicional de ambas: a pluralidade. Contrariando a concepção antropológica aristotélica do *zoon politikon*, da qual a política é inata ao ser humano, Hannah Arendt defende a política que está *fora*, ou, de modo mais específico, no espaço “*entre-os-homens*” como resultado potencial da união das pessoas para causas de seu interesse, que dizem respeito ao público (ARENDRT, 2012, p. 23). Celso Lafer esclarece que para Arendt a política não é um artefato da razão humana – seu campo não seria o da razão teórica, como queria Platão, nem tampouco o da razão prática, possível posição a ser adotada por Kant; palavra e ação constituem o campo da política que é o do diálogo no plural. Por esta razão, as instituições políticas não têm existência própria, sujeitando-se a atos para subsistirem. A fragilidade das instituições políticas se deve à condição humana da natalidade; mesmo as limitações legais existentes jamais constituem salvaguarda absoluta contra os atos do corpo político que se renova com as gerações vindouras de ações imprevisíveis e feitos irreversíveis. Deste modo, as instituições não advêm do pensamento, mas da ação que ocorre somente na vida pública – jamais no

isolamento que é a marca característica dos governos tirânicos – para que a “possível coincidência entre palavra viva e palavra vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições” (LAFER, 2003, p. 62-64). A este respeito, comenta Odílio Alves Aguiar:

Em nenhum momento, Arendt ensejou discutir e propor modelos para os meandros do poder constituído, governamental, mas visou a resguardar a capacidade de ação em conjunto e de participação efetiva das pessoas na vida pública. Mais importante do que a determinação normativa ou jurídica dos governos e do Estado é, em Arendt, saber a base e a forma sobre a qual está assentado o apoio do povo ao poder constituído. Para Arendt, trata-se de fundar espaços em que o apoio e a constituição do poder não seja naturalizada e burocratizada. Evitar a forma administrativa, anônima, solitária, estatística e violenta, é o grande desafio que uma constituição genuinamente política tem de enfrentar (AGUIAR, 2011a, p. 121).

Assim, a política na concepção de Hannah Arendt se alia ao agir; não pode ser resumida a noções de governo e suas formas, regimes e sistemas, ou reduzida apenas ao Estado e seus meandros. Eles são partes constituintes de seu pensamento, mas não o ponto central de sua reflexão. Esta afirmativa poderia dar azo à falsa interpretação de que a filosofia arendtiana apregoa o anarquismo ou visa reestabelecer um período da democracia helênica que guarda poucas semelhanças com a sociedade atual. Em síntese, Arendt não propõe um rompimento com as instituições governamentais, mas visa a um resgate do cidadão imerso nesta estrutura burocrática que limita sua participação nas questões de cunho coletivo que são de seu interesse, uma vez que a política, formada de agentes, precede o governo, e não o contrário. Nos termos de Odílio Alves Aguiar, Arendt se preocupa mais com o poder constituinte, a pluralidade de agentes cuja união possibilita o surgimento do poder político, do que com o poder constituído e suas decorrentes instituições governamentais e prescrições normativas regulatórias da vida em sociedade.

Em vários textos, Arendt diferencia poder (*Macht*) de domínio (*Herrschaft*), autoridade de mando, política de administração, poder de governo. Com isso, enseja demarcar e resguardar a ideia de poder constituinte, poder esse que não pode ser confundido com poder constituído: governo e aparelhos governamentais. Em todas as

análises de Arendt sobre o tema do poder, observamos que ela se mantém firme na defesa da acepção do poder como essa dimensão capaz de possibilitar o surgimento dos homens como seres livres, e essa liberdade é entendida como capacidade de agir com os outros. Esse aspecto do seu pensamento a tornou conhecida como uma autora que renovou a Filosofia Política, na contemporaneidade. Ela colocou em circulação a retomada da categoria da ação para se pensar o poder. O entrelaçamento entre poder, ação, condição humana e espaço público permite a focalização da visada arendtiana que privilegia a dimensão constituinte como mais importante do que a dimensão constituída, na sua reflexão sobre o poder (AGUIAR, 2011a, p. 122).

Tendo em vista estas premissas, torna-se razoável apresentar dois paradoxos consequentes da política sob o arrimo da noção de governo que possuem vínculo com o tema proposto nesta dissertação: o *primeiro deles* é a relação anulatória entre ação e dominação e o *segundo*, mais palpável na modernidade, a substituição da liberdade pela necessidade e seus efeitos na esfera política. A primeira proposição foi apresentada como uma relação anulatória em virtude do enclausuramento da ação quando a política é disposta em uma estrutura que prevê o controle de um grupo sobre os demais. No livro *O que é política*, que congrega textos publicados somente após a sua morte, bem como no texto *A grande tradição*, escrito em 1953, Arendt parte como de costume da filosofia grega e apresenta uma leitura cronológica da política a partir da relação de ascendência entre minoria e maioria. A autora ressalta que foi por meio do domínio que uma minoria dos cidadãos gregos impôs suas regras sobre outros para vencer as suas próprias necessidades naturais. A divisão entre governante e súdito, “a qual as tradicionais definições de formas de governo assumem ser a essência de toda organização política”, era experimentada apenas na esfera privada e, portanto, refletia apenas uma condição para obter a liberdade pública, porém “nunca o conteúdo da política” (ARENDR, 2011c, p. 289). Em outras palavras, a política não se realizava em um governo imposto ou eleito; o governo, lido nesta disposição de governante e súdito, existia dentro das casas e o chefe de família era o seu comandante. Por esta razão o governo era uma precondição, mas jamais o conteúdo da política, visto que as interações em âmbito público ocorriam entre iguais que buscavam a liberdade. Arendt lembra que, em um sentido negativo, nada é tão característico dos gregos como sua incapacidade de estabelecer um domínio público na qual os cidadãos pudessem governar outros povos (ARENDR, 2011c, p. 296-297). As organizações políticas pioneiras – o

reinado, a aristocracia e a politeia ou república<sup>27</sup> – não se diferenciavam pelo número daqueles que detinham as prerrogativas governamentais, mas no que era tido por interesse público; elas refletiam o aspecto que seus entusiastas, liberados da necessidade pela supremacia exercida sobre suas casas, lançavam-se neste espaço de aparência constituído por iguais para se distinguir, ou conforme os termos de Arendt, para “assenhorar-se de sua própria humanidade” (ARENDR, 2011c, p. 291). Esta igualdade – que não tinha conotação universal mas pertencia apenas àqueles que eram livres de fato, isto é, excluídas as mulheres, os escravos e os bárbaros – significava, em um sentido positivo, não estar sozinho ou em desamparo de outros iguais para se relacionar, como no caso de um lar rural afastado.

Na compreensão de Hannah Arendt, é na liberdade que a política encontra o seu sentido. Esta liberdade apregoada não guarda similitude com garantias contemporâneas e modernas dispostas no texto constitucional (liberdade de expressão, de locomoção, entre outras), mas em Arendt, significa a possibilidade de participar da política<sup>28</sup>. O que iguala todas as diferentes formas de governo, isto é, o que há de comum em todas elas imiscuído em suas evidentes diferenças, é o seu caráter hegemônico. A crítica de Hannah Arendt não se deve a disposição de tarefas em uma ordem de hierarquias, mas na transformação da política em um instrumento de dominação – que por via de regra ocorre mediante o monopólio dos meios de coação por uma minoria sobre uma maioria – e ao mesmo tempo a limitação do espaço público em que se desenvolve o domínio político para o consentimento dos cidadãos nas demandas de seu interesse, obstando a sua livre manifestação de agir e os deixando à margem de todo o processo político.

A teoria sobre a dominação na política que se tornou mais célebre é, sem dúvida, a de Max Weber<sup>29</sup>. Segundo Julien Freund, o intento de Weber se dirigia

---

<sup>27</sup> Segundo Arendt, o reinado – provavelmente a forma mais antiga e elementar de organização, baseia-se na ação em seu sentido de iniciar algo novo mediante empreendimentos coletivos, ou de modo mais específico, entre um rei eleito e os chefes que o acompanham por livre escolha –, a aristocracia – do grego, *aristeuein*, que significava alcançar distinção e viver com iguais – e a politeia – espírito que se desenvolveu mais em Roma que entre os atenienses, designava a alegria transbordante do companheirismo entre iguais integrados pela ação em seu espírito fundador (ARENDR, 2011c, p. 291-293).

<sup>28</sup> Esta questão será abordada logo adiante, na seção intitulada *O sentido da política*.

<sup>29</sup> Norberto Bobbio, baseando-se em Max Weber, destaca que o poder, em seu sentido latíssimo, possui três modos de sustentação que mantém a dominação e a divisão da sociedade. São eles: o poder econômico, o poder ideológico e o poder político. O primeiro “é aquele que se vale da posse de certos bens necessários, ou assim considerados em uma situação de escassez, para induzir aqueles que não os possuem a ter uma certa conduta”. O poder ideológico “funda-se sobre a influência que as ideias formuladas de um determinado modo, emitidas em determinadas circunstâncias, por uma



mais para um olhar geral do fenômeno político através dos tempos do que se concentrar na concepção histórica do Estado. Para o sociólogo alemão, a atividade política pode ser definida sob três aspectos: o de se desenvolver em um território delimitado e oportunizar a divisão entre política interna e externa; o seu aspecto autoritário, em que as ordens emanadas devem ser cumpridas; e por fim, a violência, que é o meio da política. Os empreendimentos políticos são realizados sob todos os modos possíveis, mas a força é a sua *ultima ratio* e o domínio é o âmago da política. Sob estes três pontos, Freund comenta que Weber define a política como a atividade que reivindica o direito de domínio a uma autoridade presente em um determinado território, valendo-se da coação, caso necessário, para a manutenção da ordem interna ou a defesa em face de ataques estrangeiros. Neste sentido, o domínio é a manifestação concreta do poder, definido por Weber como o triunfo da vontade de um indivíduo contra resistências em uma relação social. Se a violência é o vértice da dominação, em sua base está a relação fundamental do mando e obediência, que permite o domínio de uma minoria sobre a maioria, uma vez que “não existe governo de todos sobre todos, nem mesmo do maior numero sobre o menor” (FREUND, 1987, p. 159-162).

A compreensão desta premissa – a limitação da espontaneidade da ação pela via do domínio incorporado na política pelo paradigma de governo, e mais importante, pela relação de mando e submissão – é o pórtico para o exame do *segundo paradoxo* apontado anteriormente, na qual Arendt dispõe acerca da substituição da liberdade pela ideia de necessidade. A par desta noção, na modernidade, a política já não garante a liberdade em âmbito público, mas é a necessidade o valor alçado como paradigma do domínio político, conduzindo-o a administração de interesses privados. Enaltecer a necessidade – e a própria economia – em âmbito público significa conduzir os assuntos humanos pela medida dos ciclos vitais e conferir importância à manutenção da vida e ao bem estar social. Segundo Arendt, a política em nossa época é entendida como meio de assegurar as

---

peessoa investida de uma determinada autoridade, difundidas através de determinados procedimentos, têm sobre a conduta dos consociados”. O poder político, enfim, “funda-se sobre a posse dos instrumentos através dos quais se exerce a força física (armas de todo tipo e grau): é o poder coativo no sentido mais estrito da palavra”. Todas as três formas de domínio instituem e mantêm uma sociedade amparada na desigualdade de seus membros, isto é, dividida entre pobres e ricos, com base no primeiro, entre ignorantes e sábios, com base no segundo, e entre impotentes e fortes, com base ao terceiro: genericamente, entre superiores e inferiores (BOBBIO, 2000, p. 162-170).

provisões vitais da sociedade, o que em outros termos significa a administração de interesses pessoais ou de determinados grupos elevados ao âmbito público (ARENDDT, 1993, p. 119). A consequência imediata desta inversão, comenta Odílio Alves Aguiar, é que toda a ação e todos os empreendimentos humanos têm como finalidade exclusiva a capacidade de repor e salvaguardar a espécie humana, acarretando uma renúncia tácita à construção de um mundo hábil à produção da igualdade e da liberdade entre os homens (AGUIAR, 2012, p. 45-46). Este fenômeno é descrito por Arendt como a alienação do mundo, cujo significado remete à erosão do mundo comum criado pelo homem para ação e deliberação política, na qual lhe confere um contexto de relativa estabilidade em meio à efemeridade das coisas. A perda deste mundo de aparência da qual derivamos, comenta Maurizio Passerin D'Entrèves, impõe limitações ao senso de realidade das pessoas e a construção de sua identidade pautada na interação (D'ENTRÈVES, 1995, p. 08).

Nas modernas sociedades de trabalho e consumo, atividades que exigem constante repetibilidade e concentração em si mesmas, o mundo se torna frágil e instável, pois as barreiras que deveriam garantir a estabilidade e permanência de suas instituições vão sendo constantemente devoradas, consumidas, pode-se dizer, em nome dos ideais da abundância, do crescimento e da acumulação da riqueza. O mundo comum deixa de ser o centro dos cuidados e da preocupação dos homens quando estes se compreendem como trabalhadores e concebem suas atividades mundanas quanto ao trabalho e ao consumo; em outras palavras, quando regido exclusivamente pela lógica do trabalho e do consumo o mundo se vê lançado em um perpétuo movimento, análogo ao dos grandes ciclos naturais, o qual traz consigo uma forte instabilidade (DUARTE, 2001, p. 258).

André Duarte lembra que cada momento histórico garantiu a primazia a uma das atividades que compõe a vida ativa: até a Antiguidade grega socrática, a ação e o discurso manifestos na *polis* preponderavam como a mais alta forma de vida; o pensamento romano e a filosofia no medievo definiam o homem como um *animal rationale*; já nos estágios iniciais da automação industrial e da modernidade, a insígnia que definia o modo de vida das pessoas se confundia com a do *homo faber*, até que, por fim, no século XIX, as mulheres e os homens não eram nem atores políticos nem construtores de objetos duráveis, mas trabalhadores que se empenhavam de modo absoluto na manutenção do ciclo vital para garantir a sua sobrevivência mediante a produção de bens de consumo – não apenas o alimento, substrato primário para a vida, mas também se incluem os objetos de uso, criadores

de necessidades artificiais que impulsionam e mantém o processo produtivo tecnológico, aproximando as atividades do trabalho e da fabricação (DUARTE, 2001, p. 256-257).

Oportuna consideração de André Duarte também no sentido de explicar a crítica de Arendt e a relação entre modernidade, política e atividade do trabalho. A categoria central de sua crítica à modernidade se deve ao consumo desenfreado. O ponto que perpassa nossa discussão é que o esplendor conferido à atividade do trabalho com requintes de fabricação obscurece a esfera dos assuntos humanos. Estabelecido um paralelo entre o antigo e o moderno, torna-se latente a mudança operada no cerne da vida ativa e da política, pois não há espaço para as atividades públicas, que *interessam* a todos, em um “mundo” idealizado na sobrevivência do indivíduo e que converge seu impulso de modo exclusivo para o âmbito privado – “mundo” este que deixa de ser mundo na compreensão arendtiana<sup>30</sup>.

A conclusão de Hannah Arendt, uma verdade “bastante incômoda”, é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade está na admissão do *animal laborans* no domínio público, domínio outrora político mas que foi reduzido a “atividades privadas exibidas à luz do dia” (ARENDR, 2010a, p. 166). Neste panorama, a atividade política passa a ser regida pela administração de interesses privados e o sentimento geral é o de “apatia conformista” em que “a capacidade humana para agir espontaneamente foi substituída pelo mero comportamento, em sua monótona previsibilidade repetitiva e normatizada” (DUARTE, 2001, p. 259-261). Em um paralelo hipotético, se Platão apregoava que a sabedoria do filósofo deveria ser o padrão para a política de seu tempo, o advento da esfera social aliada à atividade do trabalho marcaria a consolidação de uma nova medida para todas as coisas a partir da industrialização do século XVIII. Segundo Odílio Alves Aguiar:

Arendt não é contra o social e o trabalho, mas ao fato dessas dimensões, ao se tornarem padrão para tudo, inviabilizam a política, as pertencças comunitárias e o mundo comum que segue outra lógica. A lógica da necessidade é a coerção, a força e a violência. A lógica da política, no sentido arendtiano, é a grandeza, a liberdade, a fundação de espaços de aparição e de associação entre os cidadãos, capaz de dotá-los de poder e de cidadania. É a recuperação desse universo, cada vez mais em diluição, que Arendt dedica todos os seus esforços intelectuais. Sem a fundação desse

---

<sup>30</sup> Esta questão será retomada na última seção desta dissertação – *A centelha da ação política e do poder no mundo moderno* –, momento em que serão abordadas as questões do apogeu da esfera social e a burocracia no domínio político.

mundo comum, podemos ter a solução de todos os problemas de escassez, mas paga com o preço da liberdade e da solidariedade política (AGUIAR, 2012, p. 48).

A perda do sentido da política a partir da modernidade congrega, de um lado, a impotência em realizar mudanças e se expressar pela ampla burocratização da vida e, de outro, o processo de “consumir e esquecer”, que lança os indivíduos dentro de um delimitado espaço individual de ação (ARENDT, 2012, p. 27). Na visão de Hannah Arendt, a política perde o seu sentido no momento em que a liberdade deixa de ser o fundamento que se irradia por toda a vida política dos cidadãos. Isto não significa que a autora propugne por um Estado baseado nos ideais do liberalismo. Para ela, a liberdade não é uma prerrogativa constitucional do indivíduo em face dos meandros estatais, mas, conforme ressaltado, significa a efetiva participação nos assuntos e decisões públicas. Este entendimento de Arendt, entretanto, contrapõe-se a uma tradição milenar que compreendeu a liberdade como um atributo da interioridade, alcançada apenas com a saída do mundo público em busca do domínio da consciência.

#### **4. O sentido da política**

A Compreensão da ação e do poder na filosofia de Hannah Arendt inclui o estudo de outros temas, todos adjacentes e complementares entre si. Isto porque a política, que se baseia na pluralidade dos homens e que trata da convivência entre diferentes, surge no espaço *entre* os homens, ou seja, é fruto da interação dos seres humanos capazes de agir livremente; o poder é oriundo do conjunto do agir de diversas pessoas visando a um determinado fim. E a liberdade “é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados” (ARENDT, 2011a, p. 191). Política, poder, ação e liberdade são temas muito próximos entre si no pensamento arendtiano; ao limitar a liberdade para agir no âmbito público do mundo, naquilo que constitui o artifício humano, a política e o poder perdem seu traço participativo e se tornam instrumentos em uma tábula de escopos predeterminados.

A liberdade, neste sentido, é um dos temas mais elementares do pensamento de Hannah Arendt por apresentar outras perspectivas para a discussão política e ainda se aproximar do contexto revolucionário, o lampejo de ação política na modernidade. Principal bastião das revoluções setecentistas e motivo ainda

determinante na luta contra regimes despóticos, a liberdade é um ponto fundamental do ordenamento jurídico de diversos países, insculpidos na forma de direitos civis constitucionalmente garantidos, tanto em seu viés negativo – isto é, quando se garante que o poder público não interfira nas decisões particulares – como em sua forma positiva – os direitos políticos de modo geral.

Apesar de constituir um ponto essencial em suas reflexões políticas, Hannah Arendt não dedicou toda uma obra para tratar da liberdade e de suas questões atinentes, mas passagens extensas ou pequenos comentários liquefeitos em meio a textos que suscitam as mais diversas discussões. De todo modo, o itinerário político arendtiano se mantém fiel em todos os textos, lançando a política como decorrência da união das pessoas, em ação e discurso, baseadas num objetivo comum, cujo vértice aponta para a liberdade. Dentre os seus escritos, destacaremos dois: o ensaio *O que é liberdade?*, que compõe a obra *Entre o Passado e o Futuro*, e passagens do livro *Sobre a Revolução*. O enfoque conferido pela autora é distinto se comparadas as duas leituras: na primeira delas, ela ressalta a maneira – a seu ver equivocada – que a tradição filosófica e cristã interpretou a liberdade, distanciando-a de seu contexto original que é a política para alocá-la na interioridade do *eu*; em *Sobre a Revolução*, ela estabelece um paralelo entre a Revolução Americana, de 1776, e a Revolução Francesa, de 1789, visando comparar a evolução, os objetivos e a maneira como se institucionalizou a liberdade pelas vias destas emblemáticas revoltas populares.

Embora o cotidiano político possua uma agenda repleta de temas relevantes, a exemplo das questões em torno da justiça, do poder ou da igualdade, Arendt confere à liberdade uma condição de centralidade na política, haja vista que a política não se faz presente nas instituições do Estado que representam os interesses dos cidadãos – das quais brotam decisões político-governamentais como as Assembleias Legislativas ou palácios presidenciais –, mas surge no espaço *entre* as pessoas, isto é, nasce da reunião entre seres dialógicos que detêm a capacidade de agir e trazer a novidade ao mundo político. Sem a possibilidade desta reunião, sem um âmbito público para as pessoas aparecerem no mundo, a liberdade não pode se constituir; por sua vez, inexistindo a liberdade, “a vida política como tal seria destituída de significado” (ARENDR, 2011a, p. 192). Por esta razão, a liberdade para

ela é a razão de ser da política e o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados.

A ideia de liberdade se vincula a possibilidade de homens e mulheres se reunirem em ação e discurso para tratar de assuntos que interessem à coletividade, fundando assim um espaço político duradouro; a liberdade é o que confere sentido à política visto que não há possibilidade de se constituir uma esfera em que os assuntos que interessam, que estão *entre* as pessoas e as conjuga, possam aparecer sem o livre agir. Em outras palavras, tomado por um sentido negativo, o gérmen da política para Hannah Arendt não pode brotar em um terreno que ceifa o livre agir em razão de a política surgir na interação entre agentes. Tais considerações acerca da liberdade são importantes no contexto da filosofia de Arendt por guiar toda a sua investigação política, desde os gregos até as revoluções modernas que constituem o supedâneo do Estado contemporâneo. Ação e liberdade, portanto, adquirem significados contíguos na filosofia de Arendt por ambas se manifestarem no mundo. O milagre contido na liberdade, afirma Arendt, está no fato de iniciar algo novo no mundo por meio da ação (ARENDDT, 1993, p. 121).

Ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana (ARENDDT, 2011a, p. 191-192).

Sendo a esfera política constituída pelo agir coletivo, o que dá azo à formação de interesses públicos que unem e constituem o poder, a liberdade política é definida por Arendt como “o direito de ser participante no governo” (ARENDDT, 2011b, p. 278). A autora estabelece um limite bastante sutil entre esta liberdade política que é o substrato da esfera pública e as liberdades civis constitucionais, oriundas das lutas em face dos governos tirânicos ocorridas nos séculos XVII, XVIII e XIX. Aliás, a grande causa de todos os tempos da política, dirá a autora, é a oposição entre liberdade e tirania, forma de governo em que o governante impede a construção de uma esfera pública por “monopolizar para si o direito de ação” e a prerrogativa de tomar decisões em âmbito político, banindo as pessoas para os seus lares (ARENDDT, 2011b, p. 175).

Por conveniência didática, Hannah Arendt divide o estudo da liberdade em três momentos históricos diferentes: o da Antiguidade grega, quando a liberdade era um atributo da *polis*, conquistada apenas pelos chefes de família mediante a liberação das necessidades da vida, uma espécie de emancipação das atividades laborais assegurada pelo domínio e pela utilização da violência contra o próprio lar; o período da tradição fomentada na era cristã, na qual a construção do ideal de homem livre deixou de coincidir com o mundo público para ser encontrado no arbítrio – mais especificamente no livre-arbítrio de Agostinho de Hipona – e na vontade, atividade da vida contemplativa que se baseia na solidão do próprio eu e no isolamento do restante do mundo; e por derradeiro o período moderno, em que as pessoas deixaram o isolamento de suas casas para lutar tanto pelas liberdades pessoais – locomoção, expressão, entre outros – como pela liberdade política, que é a participação nos assuntos públicos. Para ilustrar este período, Arendt estabelece um paralelo entre a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789, posicionando-se pelo sucesso da primeira ao fundar um novo corpo político, ainda que um êxito ambivalente pela prevalência da felicidade particular em detrimento da pública, e pelo fracasso da segunda, por se manter restrita à satisfação das necessidades imediatas de uma população extenuada pela miséria.

Historicamente, destaca a pensadora, a liberdade não constituiu um dilema para os pensadores da Antiguidade, localizados temporalmente no período da “grande Filosofia”, isto é, desde os pré-socráticos até Plotino, o último dos filósofos deste período (ARENDR, 2011a, p. 191). Ela era até então um incontestável atributo da política, alcançável apenas por aqueles que tinham um patrimônio suficiente que lhes permitisse abandonar o próprio trabalho para se lançar nos assuntos da *polis* em companhia de outros homens em igual condição. Segundo Arendt, a liberdade se tornou uma questão relevante para a filosofia somente quando deixou o espaço da *polis* e do relacionamento entre homens para ser vivenciada na relação entre “mim e mim mesmo”. Esta liberdade interior, em contraposição à primeira, pressupõe um afastamento do mundo dos homens para a interioridade do próprio ser, isto é, para o “domínio interno da consciência”, onde ninguém tem acesso (ARENDR, 2011a, p. 205).

Dentre as leituras e interpretações de Hannah Arendt sobre a questão da liberdade, há dois paradoxos que adquirem destaque e bastante significado quando

associados aos elementos históricos e políticos discutidos pela autora. O primeiro deles é a oposição entre vida privada e vida pública. O campo em que a liberdade se realiza é o da vida ativa e seu domínio de experiência é a atividade da ação. Isto significa que no pensamento arendtiano a liberdade não pode ser pensada a partir das atividades do espírito e nem tampouco na perspectiva do trabalho e da obra que são condicionados pela vida e pela mundanidade. Para tanto, é imprescindível a existência de um espaço duradouro em que homens e mulheres possam agir acerca de interesses públicos a despeito de seus interesses pessoais. O segundo paradoxo, ainda mais preponderante no decorrer do pensamento filosófico, é o da liberdade exterior em oposição à liberdade interior. A liberdade para Arendt é um fenômeno necessariamente político, ou seja, diz respeito às pessoas – substantivo no plural – que convivem entre si, e não lida com a individualidade de uma só pessoa ou de uma pessoa só. Portanto, assim como a atividade da ação, a liberdade precisa ser vislumbrada sob a ótica da pluralidade.

Estas duas posições – liberdade pública e interioridade – não são apenas distintas, mas, diametralmente contrárias entre si. O reino da liberdade política retrata o mundo constituído por pessoas, um mundo intersubjetivo no qual aparecemos uns aos outros, nos movemos e agimos. O domínio da liberdade interior é o da vontade, imiscuída com a solidão a partir da saída do mundo público. Esta última interpretação da liberdade não possui significação política na filosofia arendtiana pela inexistência de manifestações externas, mundanas (ARENDR, 2011a, p. 192). A despeito de seu entendimento, a autora pontua que a relação entre liberdade e interioridade permeou grande parte da história da filosofia.

A maior dificuldade para alcançar uma compreensão do que é a liberdade emerge do fato de que um simples retorno à tradição, e particularmente ao que estamos habituados a chamar de grande tradição, não nos ajuda. Nem o conceito filosófico de liberdade, surgido pela primeira vez na Antiguidade tardia, no qual a liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia como que se dissuadir do mundo, nem a noção cristã e moderna do livre arbítrio tem qualquer fundamento na experiência política. Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habitado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu (ARENDR, 2011a, p. 204).



Ao voltar o seu olhar para a Antiguidade grega, Arendt nos aponta para um período em que a liberdade era um fenômeno que se manifestava na esfera política. O pensamento arendtiano acerca da liberdade na Grécia se estabelece sobre a dicotomia existente entre a vida na *polis* e as relações domésticas. Contrapondo-as, a autora identifica a liberdade como o fator que regia as ações de uma sociedade que constituiu e assegurou um organismo político – pois “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDR, 2011a, p. 195) –, enquanto a necessidade era o traço característico da esfera do lar e das sociedades tribais; suas preocupações eram limitadas pela própria preservação. O elemento fundamental para a existência da liberdade era a casa grega e sua inviolabilidade, pois sem ela, sem um lugar “propriamente seu”, os homens não poderiam se liberar de sua jornada laboral diária para a vida na *polis* (ARENDR, 2010a, p. 35).

Para os gregos, aquele que precisava trabalhar o dia todo, que carecia da ajuda de outras pessoas para obter bens primários e até alimento, não poderia adentrar a esfera política, pois inevitavelmente lhe faltaria tempo e também porque a satisfação de suas próprias necessidades seria uma preocupação superior aos assuntos da cidade. Possuindo uma casa que lhe guarnecesse de sustento e de bens, o chefe de família se desonerava destas preocupações para assumir, além de sua vida privada, o *bios politikos* (ARENDR, 2010a, p. 28). Esta segunda ordem de existência se manifestava na *polis* onde se dava a conquista da liberdade.

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-Estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não dominação, sem divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressava na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de domínio (a “arquia” de ἀρχεῖν na monarquia e na oligarquia, ou a “cracia” de κρατεῖν na democracia). A *polis* seria uma isonomia, não uma democracia (ARENDR, 2011b, p. 58).

Ao tratar da libertação para a esfera pública, Arendt lembra que a libertação era uma condição política primordial. Sua execução ocorria principalmente pela existência da escravidão. A figura do escravo compunha a família antiga. Aristóteles traça o perfil da família grega organizada separando as pessoas livres dos escravos (ARISTÓTELES, 2006, p. 09). Esta estrutura familiar se tornou o meio pela qual a

liberdade se consolidou no ambiente da *polis*; a exploração do trabalho escravo na Antiguidade não visava a obtenção de vantagens econômicas ou ao enriquecimento familiar, como aconteceu a partir do florescimento do capitalismo, mas objetivava a liberação dos chefes de família da sua parcela de trabalho doméstico. A violência e o domínio despótico exercido pelo chefe de família em sua casa – e neste sentido estrito acerca da escravidão, Arendt interpreta a violência como “o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida” – garantia-lhe a liberação das preocupações cotidianas e lhe possibilitava “conquistar a liberdade no mundo<sup>31</sup>” (ARENDR, 2010, p. 37).

A liberdade, porém, não era conquistada com a mera liberação, pois dependia de outros dois fatores: a companhia de outros homens em igual estado de liberação e um espaço político em que pudessem se reunir. Ser livre, neste contexto, “significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existia governar nem ser governado” (ARENDR, 2010, p. 39). Quando os atenienses denominaram sua constituição de isonomia não visualizavam o poder e a lei se assentando na relação mando e obediência ou identificando “poder e domínio ou lei e mando” (ARENDR, 2010b, p. 57). Antes de exprimir a igualdade legal dos modernos, o termo *Isonomie* indicava que todos os agentes políticos detinham o mesmo direito à atividade política (*politeuesthai*), sendo ela preferencialmente uma “atividade de conversa mútua” ocorrida num espaço de relacionamento entre iguais (ARENDR, 2012, p. 49).

A política acontecia entre homens de ação que se valiam da palavra e da persuasão. Todos aqueles que participavam da política na *ágora* eram tidos por iguais, aliás, os “poucos iguais” (*homoioi*). Enquanto na convivência da *polis* inexistiam quaisquer noções hierárquicas que garantissem a primazia do poder político a um homem ou a uma classe, pois este não era o seu fundamento – com exceção apenas das situações de guerras em que uma ordem hierárquica era aceita

---

<sup>31</sup> A dominação do chefe de família era um dos lastros mais fortes da sociedade grega. Arendt esclarece que “todo poder político tem como fonte original e mais legítima o desejo do homem de se emancipar da necessidade da vida, e alguns homens conquistaram essa emancipação através da violência, obrigando outros a carregar por eles o fardo da vida. Este era o fulcro da escravidão, e foi somente o surgimento da tecnologia, e não o surgimento das ideias políticas modernas em si, que veio a refutar esta velha e terrível verdade de que apenas a violência e o domínio sobre os outros, podiam trazer a liberdade a alguns homens” (ARENDR, 2011b, p. 157).

–, a dominação e a violência eram marcas indeléveis do âmbito familiar, e o chefe de família era o seu déspota<sup>32</sup>.

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre (ARENDDT, 2010, p. 37).

Por sua vez, o lampejo da preponderância da liberdade interior plasmada na vontade individual pode ser encontrado já em Epiteto<sup>33</sup>, no qual a “ciência do viver” consiste em saber distinguir o mundo externo, em que o homem possui pouco poder por ser submetido tanto por outros homens como pela própria natureza, e o seu interior, esfera de combates íntimos que possibilita o controle paulatino sobre si mesmo. Para Epiteto, é na interioridade que surge o poder verdadeiramente absoluto capaz de dar provas de sua superioridade mesmo diante da dor e do sofrimento: “Tenho que morrer. Tenho que ser aprisionado. Tenho que sofrer um exílio. Mas tenho que morrer gemendo? Tenho também que me lastimar? Alguém pode impedir-me de ir para o exílio com um sorriso?” E arremata: “O Senhor ameaça-me acorrentar: Que dizes? Acorrentar-me? Vais acorrentar minha perna sim; mas não a minha vontade; não, nem mesmo Zeus pode conquistá-la” (EPITETO apud ARENDDT, 2009, p. 342).

A consolidação da liberdade como uma questão relevante para a filosofia, como dito anteriormente, ocorre de fato com a tradição cristã, quando se estabelece a definitiva dicotomia entre liberdade e esfera da política com Agostinho de Hipona, a partir da qual o ideal de homem livre deixa de ter como referência a esfera dos assuntos humanos para se expressar na quietude da vontade e do pensamento dialógico do “eu comigo mesmo”. O declínio da esfera pública neste período coincide com o afastamento cristão da publicidade, não havendo semelhança com a *apolitia* filosófica. Segundo o ensinamento do mestre nazareno, o caminho de vida de seus

<sup>32</sup> Oportuno salientar que a vida política se mantinha restrita aos muros da *polis*, não se admitindo o uso da violência neste espaço. Para além destes muros, isto é, nas relações com estrangeiros, “os fortes faziam o que podiam, e os fracos sofriam o que deviam” (TUCÍDIDES apud ARENDDT, 2011b, p. 37).

<sup>33</sup> Arendt trabalha o pensamento de Epiteto de maneira breve em *Entre o Passado e o Futuro* (2011a, p. 192-194), e de forma mais detida em *A Vida do Espírito* (2009, p. 335-347).

discípulos deveriam se guiar pelo ideal da bondade que se converteria em hipocrisia caso não estivesse oculta sob o pálio do segredo (ARENDDT, 2012, p. 68-69). Odílio Alves Aguiar, por outro lado, comenta a inversão entre liberdade e necessidade a partir da era cristã, na qual a política é associada à resolução das necessidades mundanas elementares enquanto a liberdade é o seu ponto de fuga.

Segundo a tradição metafísica clássica, o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre; ou seja, a liberdade relaciona-se à companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas. Foi esse raciocínio que fez a tradição filosófica ligar política a necessidade. A dimensão contingencial, mortal, passageira e a presença perturbadora dos outros na *Polis* fizeram com que a política fosse assimilada ao campo das necessidades. O homem, nessa visão contemplativa, só é livre quando não está na presença dos outros e nem guiado pelas demandas corporais (AGUIAR, 2012, p. 45).

Para Arendt, a vontade fora descoberta por Paulo de Tarso e a sua impotência como homem diante do “imperativo” da nova Lei apresentada por Jesus Cristo, que não apenas exigia aquiescência mas “submissão voluntária” (ARENDDT, 2009, p. 330-331). Uma atitude de submissão voluntária não proclama apenas *tu debes fazer* ou *tu debes deixar de fazer*, mas exige o *tu debes querer*. Isto porque o Decálogo indicava de modo geral as atitudes que não deveriam ser realizadas – não matar, não furtar, não cobiçar a mulher do próximo – enquanto a nova Lei cristã exigia mais do que simples abstenções. A resposta dos homens a este anseio divino se contém em palavra única, *creio*, manifestada nos templos majestosos e na reverência à hierarquia eclesiástica.

Esta impotência do apóstolo de Tarso é manifesta no capítulo sétimo da epístola aos Romanos – “não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse eu faço” –, na qual se descobre que é possível querer e ser incapaz de se realizar mesmo inexistindo a influência de fatores externos; o impedimento para agir conforme as postulações da Lei cristã está entre o *querer* e o *não querer*, um conflito no interior da própria vontade e sua inerente contra vontade (ARENDDT, 2009, p. 332-333 e 350). Arendt ressalta que os Antigos conheciam a fórmula *quero-e-posso*, ilustrando tal afirmativa na insistência platônica de que somente aqueles que detinham o autocontrole poderiam governar a outros e se liberar da obediência, mas desconheciam o *quero-e-não-posso*. Tal afirmação arendtiana pode se melhor

compreendida a partir dos conceitos de continência e incontinência trabalhados por Aristóteles na obra *Ética a Nicômaco*. Segundo David Ross, a discussão sobre estes termos repousa na investigação do pensador grego sobre a relação entre o intelecto e o desejo: o homem contingente é aquele que conhece a maldade de seus apetites e resiste aos seus apelos; o incontingente, por outro lado, entrega-se a paixão mesmo tendo conhecimento dos males que podem ser perpetrados em virtude de seus atos – ao contrário do viciado, que não tem ciência de suas atitudes (ROSS, 1987, p. 227). Com efeito, nas palavras de Aristóteles, “o homem incontingente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem contingente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional”. (ARISTÓTELES, 1984, p. 157-158). Aristóteles comenta que Sócrates não acreditava na existência da incontinência, na possibilidade de um homem com conhecimento e retidão trilhar os caminhos das paixões, via reservada apenas à ignorância. Segundo ele, “ninguém, depois de julgar, afirmava (Sócrates), age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância” (ARISTÓTELES, 1984, p. 158). A resposta aristotélica de como é possível agir de modo incontingente mesmo sabendo da não razoabilidade de sua atitude é que o conhecimento deste indivíduo não é “conhecimento propriamente dito”, mas tão somente “conhecimento perceptual” (ARISTÓTELES, 1984, p. 161). Para David Ross, o que falta na teoria formal do Estagirita “é o reconhecimento do fato de a incontinência se dever, não a uma falha de conhecimento, mas à fraqueza da vontade” (ROSS, 1987, p. 229). Arendt especula, que se os Antigos tivessem diante de si este conflito entre o *quero* e o *posso*, certamente teriam interpretado a liberdade como um *posso*, não como o *quero* como fizeram os pensadores cristãos.

O efeito paralisante que a vontade tem sobre si mesma é tanto mais surpreendente quanto sua própria essência consiste obviamente em mandar e ser obedecida. Parece uma ‘monstruosidade’ o fato de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-quero e de um eu-não-quero. Isso, contudo, já é uma interpretação de Agostinho; o fato histórico é que o fenômeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada quero-e-não-posso” (ARENDR, 2011a, p. 206)

Esta associação da liberdade com um atributo da vontade se torna um paradigma do nosso pensamento com Agostinho de Hipona e o seu *liberum arbitrium*, moldando quase de forma “automática” nossa maneira de conceber o homem livre (ARENDDT, 2011a, p. 204-207). O pensamento agostiniano concebe a existência de duas modalidades de leis: as que são motivadas pela razão humana e as leis de Deus. As leis civis são variadas porque os homens e as suas sociedades são em igual medida variadas. A lei de Deus, ao contrário, é imutável e está igualmente insculpida na consciência de cada ser humano; ela é igual para todos os homens em todos os tempos e em todos os lugares.

Na obra *O Livre Arbítrio*, Santo Agostinho encara o problema da liberdade e a questão do mal moral. Para ele, o mal é uma desordem, e a fonte de todo o pecado e do mal é a cobiça, a disposição de querer além daquilo que é suficiente, sem a devida moderação. Neste sentido, o mal não é natural: o mal existe porque o pecador não consultou sua consciência e compreendeu a vontade de Deus, ou, se o fez, decidiu por si mesmo agir de forma contrária. O livre arbítrio, portanto, é uma prerrogativa humana. Deus, que dotou a cada um de uma consciência, quer que todos os homens ajam de acordo com a Sua vontade não por imposição, mas por um consentimento voluntário. O arbítrio foi dado ao homem para que ele faça o bem e o justo. Fazer o bem é agir retamente, de acordo com a consciência, a reta razão. Quem assim o faz, possui virtudes. Só é feliz quem age de acordo com sua consciência. E porque o homem escolhe pelo pecado, questionará Agostinho. Porque ele quer, porque “a vontade é a causa primeira do pecado” (AGOSTINHO, 1995, p. 198)<sup>34</sup>. Não é culpa de Deus, mas abuso da liberdade individual, da escolha por caminhos que não conduziam ao sagrado.

A liberdade tem seu retorno à seara política, segundo Arendt, apenas no período do iluminismo. Aqueles homens que vasculharam os escritos da Antiguidade prepararam o espírito revolucionário ao utilizar o termo liberdade em um sentido político, isto é, que se localiza no mundo público como uma realidade terrena em detrimento da interioridade humana da vontade e das alternativas postas à sua

---

<sup>34</sup> Segundo Agostinho, “Mas enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum” (AGOSTINHO, 1995, p. 198).

escolha, o livre-arbítrio que era discutido desde Agostinho de Hipona. Todavia, este resgate da liberdade não significa que ela tenha readquirido o seu caráter participativo em torno das questões coletivas conforme propugnado na Antiguidade. Ao contrário, o interesse da burguesia e dos pensadores de vertente liberal era estabelecer uma ordem pública secular fundada na segurança política e jurídica na qual pudessem desenvolver suas atividades privadas. Um bom exemplo é o pensamento de Benjamin Constant. Em sua conferência *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*, Constant aduz acerca do hiato existente entre a interpretação da liberdade nestes dois períodos históricos. O autor não olvida em consagrar a esfera privada como *locus* da liberdade entre os modernos, ao exclamar que “a liberdade individual é a verdadeira liberdade moderna” (CONSTANT, 1985, p. 05); em outro momento, desta vez na obra *Escritos de Política*, ele vai ainda além e enuncia que “essa liberdade (individual), de fato, é o objetivo de toda associação humana” (CONSTANT, 2005, p. 153). Segundo Constant, na Antiguidade a liberdade era conquistada na participação pública em virtude três fatores: da constância das guerras – um meio para se atingir fins preteridos –, porque as repúblicas eram menores e permitiam aos cidadãos influir de maneira mais direta nas decisões e ainda porque os homens tinham tempo garantido graças ao sistema escravocrata. Tais atributos não se configurariam com a realidade política, jurídica e institucional da Europa dos séculos XVIII e XIX marcada por amplas divisões territoriais entre os Estados e na qual a escravidão fora abolida em prol do trabalho livre, fator que, por conseguinte, limita a participação dos cidadãos nos assuntos públicos. Ademais, os modernos foram capazes de desenvolver o comércio que inspira os homens a um “forte amor pela independência individual”, além de terem criado o sistema representativo, propiciador de “liberdade e tranquilidade” (CONSTANT, 1985, p. 01-03). Assim, para Benjamin Constant, a vida na modernidade não se coadunaria com a participação na política, o que teria sido resolvido pela via da representação parlamentar.

Que o poder se resigne, pois, a isso; precisamos da liberdade e a teremos; mas, como a liberdade que precisamos é diferente da dos antigos, essa liberdade necessita uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e forças o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos

deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa (CONSTANT, 1985, p. 06).

Para Constant, portanto, a liberdade política encontra seu sentido no fortalecimento das liberdades civis<sup>35</sup>, o que constitui o exato oposto do pensamento de Hannah Arendt. Conforme aduzido, o traço característico do pensamento de Arendt na acepção da liberdade é estar alocada no seio da vida ativa e, como tal,

---

<sup>35</sup> A ruptura conceitual entre os antigos e os modernos é retomada por Isaiah Berlin. Segundo ele, para alguns autores da teoria liberal – tais como o próprio Constant, Mill e Tocqueville – os ideais basilares aptos a conduzir uma sociedade livre são: a inexistência de poder, mas apenas de direitos absolutos que possibilitem ao cidadão a recusa em agir de modo desumano; e o reconhecimento da inviolabilidade de determinados padrões sociais que tenham se tornado costumes dado o tempo em que eles são aceitos como garantias dos cidadãos – ou seja, normas consuetudinárias cuja infringência levaria a situação de desumanidades. Berlin se utiliza de dois exemplos: a declaração de culpabilidade de uma pessoa sem julgamento ou sua punição por uma lei já revogada (BERLIN, 1981, p. 164-165). Conforme confidencia no texto *Dois conceitos de liberdade*, Berlin não tinha intenção de examinar os incontáveis sentidos atribuídos a este vocábulo. Antes disso, queria pensar em dois sentidos que constituem o supedâneo do pensamento político: o sentido negativo e o sentido positivo de liberdade. Esta reflexão foi ensejada pela questão trazida por dois sistemas de ideias conflitantes depositadas no centro das discussões políticas de seu tempo: a questão da obediência e da coerção (BERLIN, 1981, p. 135). Assim, a liberdade negativa é traduzida como uma *liberdade de*, cuja compreensão trivial é a de que uma pessoa “é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum outro grupo interfira nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (BERLIN, 1981, p. 136). É a liberdade privada em contraste à esfera pública. Denota-se que este conceito usual exige alguma deliberação acerca de limitações para a liberdade individual, requisito necessário para o desenvolvimento de uma associação humana, sem, no entanto, restringi-la de maneira draconiana. Em outras palavras, Berlin reconhece que é preciso estabelecer uma fronteira entre a atividade governamental e a vida privada com seus espaços de não intervenção pelo poder público. Esta separação seria arquitetada pela lei, o instrumento hábil a organizar a esfera estatal. Assim, Berlin não elege nenhuma forma específica de governo como ideal, mas apenas se opõe a tirania que elimina o espaço de livre ação dos indivíduos. O segundo sentido de liberdade em Berlin é o positivo, cuja origem é o “desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. [...] Consiste em não ser impedido por outros homens de escolher o que quero” (BERLIN, 1981, p. 142). Ao contrário da acepção negativa do termo, a liberdade positiva é uma *liberdade para*, relacionada com autonomia, com a libertação de um estado de escravidão em busca de desejos pessoais. O próprio Berlin admite que tais conceitos são muito próximos, constituindo-se apenas dois modos distintos – positivo e negativo – em se dizer a mesma coisa. Entretanto, ressalta o autor que estas concepções de liberdade “se desenvolveram historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto um com o outro” (BERLIN, 1981, p. 143). Este caminho trilhado fez com que os defensores da liberdade negativa prefigurassem um Estado limitado, que garantia o espaço de não-interferência do poder público; enquanto os defensores da liberdade positiva procuraram estabelecer um regime político que garanta autonomia e independência: “Os primeiros (defensores da liberdade negativa) querem limitar a autoridade como tal. Os outros (defensores da liberdade positiva) a querem posta em suas próprias mãos. Trata-se de um tema fundamental. Não se trata de duas interpretações diferentes de um só conceito, mas de duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis quanto às finalidades da vida. Também é válido reconhecer isso, mesmo que na prática seja quase sempre necessário atar um compromisso entre eles, pois cada um apresenta pretensões absolutas. Essas pretensões não podem ser plenamente satisfeitas. Mas é uma profunda falta de compreensão moral e social deixar de reconhecer que a satisfação que cada um procura é um valor último que, histórica e moralmente, tem igual direito de ser classificado entre os mais importantes interesses da humanidade (BERLIN, 1981, p. 166)”.



surge em meio a ação política. Neste linha interpretativa, nas palavras de Celso Lafer:

O campo da política é o do diálogo no plural que se manifesta em um mundo público, cuja existência “permite o aparecimento da liberdade”. De fato, a consciência da presença ou ausência da liberdade ocorre na interação com os outros e não no diálogo metafísico do eu comigo mesmo (LAFER, 2003, p. 62-63).

De todo modo, ao conviver com o absolutismo, em que o mundo dos assuntos públicos era “desconhecido” e “invisível”, o que os pensadores do iluminismo compartilhavam com cada pessoa, até mesmo com os mais pobres e sem instrução, era a “obscuridade”, ou seja, “o fato de que a esfera pública lhes era invisível e de que não tinham acesso ao espaço público onde pudessem se fazer visíveis e adquirir significação” (ARENDR, 2011b, p. 168-169). Sob os auspícios do espírito revolucionário, foram capazes de se libertar dos regimes pretéritos já fatigados pela perda da própria autoridade e lançar as bases para a construção de uma esfera política nova onde todas as instituições convergiam para a liberdade pública. A partir do século XVIII, a liberdade, como a possibilidade do agir político, encontrará sentido apenas com a revolução, *um lampejo de ação* num mundo dominado pelos ciclos repetitivos e pelo contínuo desmoronar do edifício da autoridade.

## 5. Liberdade, revolução e autoridade

Falamos até então do modo como Hannah Arendt apresenta a liberdade e a relaciona com a política e com a atividade da ação; abordamos a maneira como a liberdade foi compreendida entre os Antigos, em sua forma política, entre os medievais, quando o ideal de liberdade se associou à interioridade e ao livre-arbítrio, e pelos modernos, no anseio de restaurar a liberdade em seu âmbito original, o político. O período moderno da história contém um evento de destaque na obra de Hannah Arendt: a revolução. Ressalte-se que o apego da autora pela causa revolucionária se deve, em primeiro lugar, em razão de a revolução ter se tornado, ao lado da guerra, a questão de maior relevo para a política do século XX<sup>36</sup>; e também pela relação de complementaridade que possui com a liberdade pública, a

---

<sup>36</sup> Citamos, a título exemplificativo, a Revolução mexicana (1910), russa (1917), alemã (1918-1919), chinesa (1945), Húngara (1956), Cubana (1959) e portuguesa (1974).

*raison d'être* da política na filosofia arendtiana. Neste exercício de distinções conceituais complementares, Arendt preleciona que a revolução não é um simples meio de contestação de uma autoridade política ou de um governo, apesar de assumir este papel em sua primeira fase. A sublevação revolucionária vai além por se constituir em dois atos: o ato de rompimento com a ordem pretérita – o da libertação – e o de fundação de um novo corpo político em que se instituem meios para o exercício da liberdade e não somente garantias. Ela tem um papel importante na miscelânea do pensar de Arendt por oferecer aquela novidade em âmbito político – *ação* – esquecida desde os idos da Antiguidade, além de coincidir com a restauração da política ante a busca de liberdade pública.

A liberdade não é resultado automático da libertação, da mesma forma que o novo início não é consequência automática do fim. A revolução, era precisamente esse hiato lendário entre o fim e o início, entre um não-mais e um ainda-não (ARENDR, 2011b, p. 263).

A luta contra a tirania objetiva *prima facie* a libertação, não a liberdade. Maria Cristina Müller comenta que entre o mundo antigo e o moderno, os conceitos de liberdade e libertação foram tidos como sinônimos uma vez que ambos estão presentes e foram objetos de anseio das revoluções. Todavia, não podem ser tidos como equivalentes (MÜLLER, 2013, p. 66). Por sua vez, Arendt estabelece uma precisa distinção entre estes dois termos, apesar de reconhecer a semelhança de seus significados em razão de as revoluções na era moderna se inflamarem e se precipitarem em busca de ambos. A libertação significa “estar livre da opressão”, romper com a restrição do poder de locomoção impostas por um regime (ARENDR, 2011b, p. 61). É o estandarte mais notório da luta por direitos pelas suas implicações sensoriais e alterações no cotidiano da vida; há nela uma fagulha do espírito iluminista que inspirou a formação do Estado moderno e a conquista dos direitos de primeira dimensão. Este rol de *liberdades negativas* oriundas da libertação – liberdade de locomoção, de expressão, de reunião e associação, entre outros – adquiriu amplo arcabouço normativo nas Constituições contemporâneas e são necessários para a conquista da liberdade. Todavia, “a intenção de libertar”, comenta a filósofa, “não é idêntica ao desejo de liberdade” (ARENDR, 2011b, p. 57). As rebeliões e, em certa medida também as revoltas, possuem um conteúdo de libertação e é evidente que a participação nos assuntos públicos depende de todos estes direitos civis conquistados pelo ímpeto da libertação. A revolução moderna

avança, no entanto, além da libertação pelo sua inerente novidade, ou seja, por fundar uma esfera política na qual a liberdade pudesse ser alcançada, de consolidar um novo paradigma político que vai além da conquista de direitos.

Todas essas liberdades, às quais poderíamos acrescentar nossas exigências de estarmos livres do medo e da fome, são, é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade que, como veremos adiante, é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. Se a revolução visasse apenas à garantia dos direitos civis, estaria visando não à liberdade, e sim à libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados (ARENDR, 2011b, p. 60-61).

Por conta deste fundamental fator de inovação, para Arendt não há equivalência entre a revolução e os golpes de todas as espécies – sejam os golpes de Estado, sejam as “revoluções” palacianas –, pois as suas rupturas ficam circunscritas à esfera governamental, não acarretando perturbações à população em geral. Por outro lado, as rebeliões e as revoltas tendem a se alastrar de forma mais generalizada que os golpes; sua abrangência até o século XVIII, contudo, não era suficiente o bastante para abalar os alicerces de uma ordem e pugnar pela fundação de outra, estando adstrita apenas na substituição da figura que detinha autoridade para governar – fosse para retirar um usurpador pelo rei legítimo ou um tirano por um governante que agisse nos contornos da lei. Até a idade moderna, comenta a filósofa, ainda que o povo pudesse ter o direito de decidir quem não o governaria, certamente não poderia determinar quem seria o seu governante. A ideia basilar para compreensão de qualquer revolução a partir deste período é “a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início” e não apenas de pequenas ou grandes mudanças estruturais em um governo (ARENDR, 2011b, p. 57). Este é o abismo que separa a revolução dos golpes e revoltas que se prestam a estabelecer reformas políticas, pois “apenas onde existe esse *pathos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução” (ARENDR, 2011b, p. 63). Tal concepção arendtiana contraria o significado original do vocábulo *revolução*, em cuja origem designava um movimento astronômico cíclico e recorrente.

A palavra *revolução*, originalmente, era um termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico. Nesse uso científico, ela manteve

seu significado latino exato, designando o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas (ARENDDT, 2011b, p. 72).

Este conceito trazido pela palavra revolução foi utilizado de imediato quando incorporado ao domínio dos assuntos humanos, mantendo sua concepção metafórica de um “movimento eterno, irresistível e sempre recorrente” (ARENDDT, 2011b, p. 73). Em política, isto significava que as estruturas e formas de governo conhecidas até então se repetiriam com a mesma pontualidade com que os astros se sucedem no páramo. Arendt (2011b, p. 73) recorda que a primeira vez que se utilizou o vocábulo revolução como um termo político foi para designar as Revoluções Puritana, de 1660, e Gloriosa, de 1688. Seu conteúdo metafórico, todavia, ainda estava pautado no conceito original da palavra, pois estas “revoluções” em nenhum momento se prestaram a romper com uma ordem política e fundar uma nova; ao contrário, na primeira delas Cromwell instaurou uma ditadura revolucionária e na segunda ocorreu a *restauração* do poder monárquico.

Para a filósofa, apenas em 1776 e 1789, com os acontecimentos da Revolução Americana e da Revolução Francesa, a palavra revolução assumiu seu real significado político, um movimento bastante tardio em comparação com outros ramos do conhecimento: “o estranho *pathos* de novidade, tão típico da era moderna, precisou de quase duzentos anos para sair do relativo isolamento da área científica e filosófica e chegar ao campo da política” (ARENDDT, 2011b, p. 77). De todo modo, a interpretação arendtiana é bastante precisa ao enunciar o termo revolucionário e o objetivo da revolução, valendo-se dos termos de Condorcet: “a palavra revolucionário só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo é a liberdade” (CONDORCET apud ARENDDT, 2011b, p. 56).

O início de uma revolução sempre é facilitado diante de um regime cuja autoridade do corpo político está desacreditada e em franca desintegração. Arendt cita Montesquieu que, quarenta anos antes da Revolução Francesa, já prenunciava a corrosão das bases de sustentação dos regimes políticos europeus. Na Inglaterra, em um período não muito distante, Hume observava que a invocação do nome real não seria capaz de despertar o respeito e o temor de outrora. Ao contrário, recorrer aos títulos do passado, como a de representante divino na Terra, no mínimo despertaria gargalhadas em todos (ARENDDT, 2011b, p. 326). Este desgaste das figuras que estavam no poder provocou fissuras incontornáveis nos governos da

época, pois o emblema que enaltece a autoridade é sem dúvida o reconhecimento inquestionável – não sendo devida a utilização da violência ou da persuasão para tal – e o desdém para com a pessoa ou a instituição investida é seu maior inimigo e uma das molas propulsoras mais poderosas de toda e qualquer revolução (ARENDR, 2011b, p. 326 e 2010b, p. 62).

Segundo Arendt, a corrosão das estruturas políticas, cujo apogeu se deu no decurso do século XVIII, ocorreu pela perda progressiva de sua autoridade, o último elo restante da tríade romana – somada à religião e à tradição. A autoridade política dependia da tradição do passado para iluminar o seu futuro bem como da implacável sanção religiosa que lhe garantia cumprimento e observância (ARENDR, 2011b, p. 159-160). Não obstante aos regimes políticos terem progressivamente sido invalidados pelo desaparecimento de seus fundamentos mais basilares, não caíram pelo peso da indiferença, mas coube à ação conjunta dos homens para romper com os últimos e frágeis alicerces que o mantinham e ultimar a sua derrocada – um processo que na França de 1789 foi marcado pela violência do povo contra seus governantes ante a miséria do país e a corrupção de seus dirigentes.

Mesmo onde há uma visível perda de autoridade, as revoluções só podem surgir e vencer quando existe um número suficiente de homens preparados para essa derrocada e, ao mesmo tempo, dispostos a assumir o poder, a se organizar e agir juntos com vistas a uma finalidade comum. Não precisa ser um grande número; como disse Mirabeau, dez homens reunidos podem fazer tremer cem mil que estão separados (ARENDR, 2011b, p. 159).

O escoamento da autoridade foi o último anteparo que encobria uma questão ainda mais atordoante: a ausência de um fundamento político absoluto que acrescesse transcendência às sanções impostas e trouxesse legitimidade às leis criadas pelos homens, uma espécie de figura divina *renovada* no secular corpo político republicano. Arendt ressalta que esta busca por um absoluto é um legado do absolutismo que precedeu um longo período de inexistência de uma esfera política de fato secular no ocidente. Desde então, o conteúdo normativo emanado das autoridades políticas seguiu o padrão eclesiástico da Igreja Católica, na qual uma lei criada pelos homens supostamente teria uma entidade divina como sua fonte de inspiração, convertendo-se a partir daí em um mandamento acompanhado de uma sanção também “superior”, inescusável. A lei passou a requerer uma “fonte

transcendente de autoridade” somente quando disposta na fórmula hierárquica de mando e obediência (ARENDR, 2011b, p. 245)<sup>37</sup>.

Arendt lembra que da Antiguidade grega e romana até o século XVIII, a falta deste absoluto não se converteu em um problema. No caso dos gregos e dos romanos, a legislação não tinha inspiração divina para se sobrepor aos cidadãos e deste modo pugnar por sua legitimidade. Segundo a autora, os gregos não consideravam a legislação como uma atividade política, mas como resultado de um processo de fabricação, um ato pré-político. Diferentemente dos cidadãos que possuíam o *politeuesthai* (o direito ao engajamento nas atividades políticas), arquitetos e legisladores – que podiam inclusive ser cidadãos de outra cidade – eram apenas os construtores dos espaços destinados a posterior ação política entre os cidadãos e do estabelecimento de sua estrutura legal. O legislador grego “estava fora, mas não acima do corpo político” (ARENDR, 2011b, p. 242). Pouco semelhante ao sistema grego, a *lex romana* – cujo sentido original do termo é “ligação” – não fora editada desde a fundação da *Cidade Eterna* mas tinha como pressuposto estabelecer alianças naquilo que era conhecido como *societas Romana*, a comunhão entre conquistadores e povos conquistados. A autoridade romana não provinha de suas leis dotadas de uma entidade superior, mas do Senado, a instituição que ligava o presente ao ato de fundação da cidade.

No período da alta e da baixa Idade Média, a titularidade do poder soberano era atribuída a Deus e, por esta razão, era considerada ilimitada. Na filosofia de

---

<sup>37</sup> Jacques Derrida, na obra *Força de Lei*, trabalha, de modo geral, com dois conceitos básicos: a ideia de que o direito não é justiça, ao contrário, ele é um exercício legitimado para atuar com violência por uma autoridade em nome da justiça: a justiça é um ideal, é um movimento antes de ser um código. O direito, ao contrário, é construído, é histórico. “A justiça é uma experiência do impossível. [...] O direito é um elemento de cálculo” (DERRIDA, 2007, p. 30). A validade do direito contrasta com a falta de fundamento objetivo da autoridade que formula as leis. Em que se baseia a autoridade de um Estado em promulgar leis? Ao desconstruir todos os argumentos, Derrida indica que sobram apenas motivos baseados no direito natural. O autor se utiliza do termo “fundamento místico”, de autoria de Montaigne, para tratar desta falta de fundamento de autoridade das leis: “ora, as leis se mantêm em crédito, não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro” (DERRIDA, 2007, p. 21). No final, Derrida diz que a autoridade das leis é um ato de crença, de fé – neste aspecto, o pensamento de Derrida e Arendt se aproximam ao enunciar que a autoridade necessita de um fundamento absoluto, preenchido outrora pela metafísica. Por outro lado, os pensamentos destes autores se opõem quanto ao papel da violência. Para Arendt, a autoridade pode existir quando não há nenhuma coação. Em Derrida, qualquer ruptura revolucionária se perfaz mediante o uso da violência – “a fundação de todos os Estados advém de uma situação que podemos, assim, chamar de revolucionária. Ela inaugura um novo direito, e o faz sempre na violência” (DERRIDA, 2007, p. 83); uma nova ordem política e jurídica é instituída e se autolegitima na função de elaborar leis pela autoridade fundada que evoca, conquistada pelo uso da violência; por conseguinte, a violência legitimada que emana do direito (função hermenêutica da lei) é a garantidora da própria autoridade da ordem política e social.

Arendt, este princípio mandamental que impele as instituições humanas – dissimulado sob as mais variadas terminologias, como poder, autoridade e soberania – não são aptas a constituir um corpo político duradouro em que as pessoas possam agir e tratar dos assuntos públicos. Poder é potência, mas não no sentido de dominação – do mais forte, do mais vigoroso, daquele que monopolizou os meios coativos, o que lhe possibilita subjugar os demais – pelo contrário, o poder “emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto” e se fortalece desta participação coletiva (ARENDR, 2010b, p. 69). Na medida em que cada ser humano traz a novidade ao mundo pela sua ação, a política e o poder se tornam mutáveis com o passar das gerações. Por esta razão, encontrar um novo absoluto que substitua o poder divino é uma empresa irrealizável e insolúvel uma vez que “o poder sob a condição da pluralidade humana nunca pode chegar à onipotência, e as leis baseadas no poder humano nunca podem ser absolutas” (ARENDR, 2011b, p. 68-69).

No texto *O que é Autoridade*, que integra a obra *Entre o Passado e o Futuro*, Hannah Arendt não se propõe a discutir o que é a autoridade, mas o que a autoridade *foi*. Não se trata aqui de um erro de conjugação pela utilização do verbo *ser* no passado. Embora a autora considere este como um dos elementos componentes da política – reduto da qual se propagou uma crise que pôs em suspeição todo o tipo de autoridade que compunha os governos – a opção de Arendt em enquadrar a autoridade como um evento do passado se pauta em argumentos filosóficos e históricos. Ao constatar o fugaz papel da autoridade no mundo contemporâneo – a qual, desde o início do século XX, testemunha-se a sua corrosão também em áreas pré-políticas onde sua influência sempre foi consolidada e vista como necessária, a exemplo das relações entre pais e filhos e educadores e educandos<sup>38</sup>, o que por via de consequência elimina a plausibilidade de todos os antigos modelos autoritários que serviam de fio condutor do passado para as

---

<sup>38</sup> Em um texto intitulado *A Crise na Educação*, na qual Arendt levanta indagações sobre o modelo de ensino adotado nos Estados Unidos na década de 1970, a autora comenta acerca da autoridade de pais e educadores. Segundo ela: “o sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros” (ARENDR, 2011a, p. 128).

gerações atuais (ARENDR, 2011a, p. 128) –, Arendt se volta para a origem romana<sup>39</sup> do termo a fim de compreender a essência de seu conceito formulado em um passado que ainda se reflete em nossas estruturas sociais, políticas e jurídicas.

No arquétipo institucional de Roma, a função política da autoridade, bem como da religião e da tradição que juntas constituíam uma tríade, era apontar para o passado, especificamente para a fundação da *Cidade Eterna*. Sob a ótica política, o passado era santificado por meio da tradição: a tradição preservava às gerações seguintes o testemunho daqueles que “presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, engrandeceram-na por sua autoridade no transcurso dos séculos” (ARENDR, 2011a, p. 130-131). Já a religião, cuja etimologia é *re-ligare*, ou seja, estar ligado ao passado, era a suprema pontífice entre a sacra fundação de Roma e os homens de todos os tempos e lugares. A despeito de sua natureza ser política por eminência, a autoridade é apenas o último elo da tríade romana a se desvencilhar em nosso tempo: a perda da tradição não significa a destruição de toda a história, mas a eliminação de nosso guia seguro “aos vastos domínios do passado”; no mesmo sentido, todo o desenrolar da era moderna testemunhou o esvaziamento da religião institucional, cujo espaço deixado pela verdade cristã fora preenchido pela dúvida. “A força desta tríade”, nas palavras de Arendt, “repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames ‘religiosos’ reatam os homens através da tradição” (ARENDR, 2011a, p. 163-167).

No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira *polis* na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália e, por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano (ARENDR, 2011a, p. 162).

---

<sup>39</sup> A autoridade é um fenômeno romano, tanto a etimologia da palavra quanto o seu conceito. Arendt lembra que os gregos não conheciam este tipo de relação. Sua vida era dividida entre esfera política e privada. Alguém investido de autoridade, sugere a autora, aproximar-se-ia no máximo do que Platão e Aristóteles entenderam por tirania (ARENDR, 2011a, p. 142-143). Em Roma, a tríade composta por autoridade, tradição e religião era complementar e tinha natureza política. Por isto, os maiores detentores da autoridade, os senadores, valendo-se de sua condição histórica da tradição se reuniam apenas no Templo; nulas seriam todas as determinações caso os deuses não pudessem ser testemunhas. A lei fazia parte da religião. Neste sentido, confira: COULANGES, 2004, p. 176 e 209.



O vocábulo *auctoritas* originalmente se derivou do termo *augere*, cujo significado é “aumentar”. A função dos possuidores da autoridade – que poderia ser investida em pessoas, como os anciãos e os *patres*, ou em uma instituição, como o *Senatus Romanus* – era aumentar a fundação romana. Ao localizar a autoridade em sua origem, isto é, investida no Senado, Hannah Arendt estabelece distinções entre autoridade e poder e autoridade e violência<sup>40</sup>. A primeira distinção ocorre entre a autoridade e o poder. Cícero (1989, p. 140 e 237-238) nos recorda que a fonte do poder dos senadores romanos não era o *potestas*, mas o *auctoritas*. Enquanto a autoridade tem sua base de legitimação presa ao passado, o poder é um fenômeno do presente, oriundo da união de pessoas para um fim político e se esvai caso não seja conservado mediante pactos e promessas. Dada esta diversidade temporal, aqueles que detêm autoridade não possuem qualquer poder; sua força coercitiva era garantida em Roma tanto pelos deuses da religião como pelos exemplos de heroísmo dos antepassados conservados pela tradição e transformados em normas consuetudinárias pelo direito, que “aumentavam” e “confirmavam” as ações humanas mas não as guiavam. Arendt destaca o valor agregado ao conceito de autoridade ao explicar que o termo *autor* – que compartilha o prefixo de autoridade – era utilizado como antônimo de *artifex*. Embora haja coincidência semântica destes termos na língua portuguesa, o autor não era o fabricante de algo mas aquele que inspirou toda a obra: ao contrário do artífice que tão somente executou aquilo que lhe foi ordenado, o trabalho final representava o espírito de seu autor e verdadeiro fundador (ARENDR, 2011a, p. 164-165).

---

<sup>40</sup> Oportuno ressaltar que ao longo desta pesquisa foi conferido destaque a distinções de conceitos uma vez que os escritos arendtianos são marcadamente conceituais. Não se trata de mero formalismo mistifório da autora – que assume posição crítica com relação a alguns sociólogos e políticos para os quais “qualquer coisa pode, eventualmente, ser chamada de qualquer outra coisa” –, mas considerações fundamentais para todo o seu pensamento político. Nas palavras da própria Hannah Arendt: “existe um tácito consenso, na maioria das discussões entre cientistas sociais e políticos, de que podemos ignorar as distinções e proceder baseados no pressuposto de que qualquer coisa pode, eventualmente, ser chamada de qualquer outra coisa, e de que distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de ‘definir seus termos’. Contudo, já não indica esse curioso direito, com o qual chegamos a aquiescer ao lidarmos com matérias de importância, que termos tais como “tirania”, “autoridade” e “totalitarismo” simplesmente perderam seu significado comum, ou que deixamos de viver em um mundo comum em que as palavras que compartilhamos possuem uma significatividade inquestionável, de modo que, para não sermos condenados a viver verbalmente em um mundo inteiramente desprovido de significado, asseguramos uns aos outros o direito de nos refugiar em nossos próprios mundos de significado, exigindo apenas que cada um de nós permaneça coerente dentro de sua própria terminologia privada?” (ARENDR, 2011a, p. 132).

A relação entre autoridade e violência guarda em si um empecilho que lhe é inato em virtude da tênue relação entre a autoridade que exige uma dose de inquestionável obediência e a obediência que é conquistada pelo emprego de métodos violentos. A autoridade não é semeada pelo poder nem tampouco cultivada pela violência: é o respeito oriundo do passado e transmitido pelas gerações que lhe garantem a franca obediência. Sua força começa a esmorecer com a dúvida em sua observância e minguar com o escárnio, seu principal opositor. Arendt chama atenção para o uso equivocado do termo *autoritário* para designar o regime político típico das ditaduras modernas<sup>41</sup>. Apesar da utilização do vocábulo, que em sua concepção romana residia no Senado e apontava para o ato de fundação, a legitimidade dos governos autoritários é sempre externa, localizando-se além dos seus próprios governantes. Segundo a filósofa, a introdução da violência no plano da autoridade ocorreu quando se buscava uma fórmula que enunciasse ordem e obediência na composição dos governos das sociedades de massa.

[A autoridade] envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprego da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, conseqüentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político. Apesar desta dificuldade, este fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Este momento, que é o momento do poder, resulta do agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade. Esta legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência da comunidade política. O início da ação conjunta – a fundação – confere autoridade ao poder (LAFER, 2003, p. 65).

Depois do cerco e conquista da “cidade que conquistou o universo<sup>42</sup>”, a pedra angular que inaugurara a continuidade da autoridade romana é Jesus Cristo de Nazaré. Segundo Arendt (2011a, p. 168-170), o espírito romano sobrevivera à queda

---

<sup>41</sup> Ainda que repudie a má utilização deste vocábulo, Arendt constrói um pensamento interessante para distinguir tirania, totalitarismo e a utilização corriqueira do termo autoritarismo. Enquanto a tirania se baseia no governo segundo o arbítrio de seu comandante, o mais draconiano dos governos “autoritários” é balizado por leis que limitam seu campo de ação. Já o movimento totalitário, fundado na sociedade de massa composta por homens atomizados, é o regime do controle total, em que nem em âmbito privado as pessoas são livres. Sua essência é o terror e o seu princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico, valendo-se da burocracia, do terror e da ideologia para exercer sua dominação. Os dois primeiros regimes são apresentados metaforicamente pela pensadora a partir da tradicional imagem da pirâmide, na qual a figura de liderança está no vértice, enquanto o totalitarismo é representado pela imagem da cebola, cujas “camadas” sociais integradas trazem a noção de normalidade à vida cotidiana e no centro se encontra o líder (ARENDR, 2011a, p. 133-137).

<sup>42</sup> Expressão de São Jerônimo (apud LE GOFF, 2005, p. 42).

do império e as estruturas políticas se mantiveram permanentes, duráveis e contínuas pelo fato de o cristianismo ter sido politicamente edificado sob a arquitetura romana. A fundação, que outrora indicava a criação da cidade de Roma, foi deslocada com os cristãos para a vida, morte e ressurreição de Cristo, cujo poderio dos seguidores de sua Palavra conduziu Constantino a proclamar o cristianismo como a religião oficial do império já em decadência. Desta maneira, a tríade românica fora assumida pela cristandade, na qual a tradição remontava aos relatos apostólicos e a autoridade fora investida no báculo episcopal, deixando o poder político para os príncipes seculares e mantendo a estrutura romana que separava *auctoritas* e *potestas*. A pensadora admoesta que a autoridade cristã transcendente mantinha a obediência de seus fiéis mediante a sanção religiosa, que em *extrema ratio*, apontava para a condenação eterna. Em outras palavras, o temor do inferno era a insígnia política da Igreja. Dificilmente qualquer argumento secular poderia ser sustentado e manter sua coerência diante desta temível apoteose da precária existência humana, um “gigantesco poder de coerção pelo medo”<sup>43</sup> esmaecido apenas nas últimas etapas da época moderna com a secularização da vida política (ARENDRT, 2011a, p. 177).

Ainda que mantida sob os ornamentos religiosos, a autoridade como conceito e realidade política jaz sobre os escombros do esquecimento desde a experiência da fundação romana. Este impreterível capítulo da história ocidental tem importância na obra de Hannah Arendt pela reflexão acerca da maneira como a autoridade se mantinha por si, isto é, não se confundindo com o poder ou com a violência e seus artefatos. Longe de meras argumentações teóricas, a falta de poder e a concomitante falta de autoridade, ressalta Arendt (2011b, p. 194.), tem sido a “maldição que persegue o governo constitucional” desde que se aboliram as monarquias absolutas. Além deste aspecto, o retorno ao passado político de Roma conflui para um ponto que veio a se repetir apenas com as revoluções liberais do

---

<sup>43</sup> Arendt comenta que esta fase do cristianismo parece não se associar a doutrina da “boa nova” pregada por Jesus Cristo e relatada na Bíblia cristã, degenerada em discursos de condenações eternas. Em suas palavras, “talvez não haja nada de mais alheio e mais afastado da doutrina de Jesus Cristo, em todo o desenvolvimento do Cristianismo através dos séculos, que o minucioso catálogo dos castigos futuros e o gigantesco poder de coerção pelo medo que somente nas últimas etapas da época moderna perdeu sua importância pública e política. No que concerne ao pensamento religioso, é sem dúvida uma terrível ironia que as ‘boas novas’ das Escrituras, ‘A vida é eterna’, tivessem por fim resultado não em um aumento de alegria, mas antes no medo sobre a terra, que tivessem, não tornado mais fácil, mas sim mais difícil ao homem morrer” (ARENDRT, 2011a, p. 177).

século XVIII e de modo mais específico com a Revolução Americana: a noção de fundação e sua condição de centralidade para a política. Neste sentido:

Pois, se estou certa ao suspeitar que a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e que o famoso “declínio do Ocidente” consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político, então as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza (ARENDDT, 2011a, p. 185).

Na filosofia arendtiana, revolução e fundação são conceitos complementares. Ocorrida a libertação de regimes políticos tirânicos pela ação de homens e mulheres em conjunto, a revolução surge com potencial objetivo de fundar uma nova esfera política em que a liberdade possa ser exercida. A fundação, deste modo, é a linha divisória entre o antigo que foi sepultado e o novo que será constituído.

Existe em nossa história política uma espécie de acontecimento para o qual a noção de fundação é decisiva, e há na história do nosso pensamento um pensador político em cuja obra o conceito de fundação é central, se não o mais importante. Os acontecimentos são as revoluções da idade moderna, e o pensador é Maquiavel, situado na soleira de nossa era e que, embora nunca tenha usado a palavra, foi o primeiro a conceber uma revolução (ARENDDT, 2011a, p. 181).

Maquiavel não é alçado ao posto de primeiro teórico da revolução pela autora em virtude de seu mordaz pensamento com questões morais ou religiosas, mas por ele ter revisitado as experiências políticas centrais dos romanos, o que lhe possibilitou encontrar na fundação o epicentro político do império em ruínas. A unificação italiana era para ele a pedra angular para o novo começo na mesma medida que a criação da Cidade Eterna era para os romanos. Malgrado a fundação de sua Itália unificada se faria mediante a violência, ao contrário do conceito romano de autoridade, para Arendt, Maquiavel viu na fundação a “ação política central”, o único feito capaz de estabelecer um novo domínio público e político (ARENDDT, 2011a, p. 183-184).

Contudo, o anseio do escritor de Florença não ocorreu. Apenas dois séculos e meio após Maquiavel, os norte-americanos foram capazes de fundar um organismo político novo através da promulgação de uma Constituição, prescindindo de atos de

violência, enquanto a população da França de 1789 trilhou o caminho da coerção e contemplou o terror enaltecido como política de governo a serviço da revolução – tema que será abordado no próximo capítulo. Liberdade no pensamento de Hannah Arendt significa um exercício e não uma garantia. O objetivo inicial das sublevações revolucionárias é a libertação, mas o seu apogeu consiste na consolidação de um espaço efetivo para a liberdade a partir da fundação de uma nova lei e de um novo corpo político. O ato de fundação, em termos modernos, significa a promulgação de uma Constituição (ARENDR, 2011b, p. 170); ela não apenas limita o poder e distribui competências entre as funções estatais, mas o estabelece, o possibilita.

Feito este paralelo necessário entre ação e liberdade, abordaremos a questão atinente ao poder e a revolução com o intuito de construir o raciocínio político de Arendt sob a baliza da ação e do discurso e enfrentar nosso segundo problema de pesquisa: por que o poder se desenvolve pela violência? Esta fórmula manifestada pelo binômio poder-violência é a única condição para o surgimento do poder – e neste caso estaria correta toda nossa tradição de pensamento – ou é possível a sua fundação pela potência da ação livre e plural? Ao longo do segundo capítulo, procuraremos aprofundar estas discussões sem negligenciar de temas correlatos e conceitos contíguos trabalhados por Hannah Arendt.

## CAPÍTULO 2

### O PODER E A CONSTRUÇÃO DO MUNDO PÚBLICO

Nosso esforço no capítulo anterior, mediante as minúcias do pensamento de Hannah Arendt, foi apresentar uma leitura da separação entre o pensamento e a ação com o intuito de investigar, de modo histórico e filosófico, a acepção do agir em sua trajetória desde o mundo grego e sua transformação mediante os diferentes temas que perpassam a sua análise – tendências controladas pela categoria de meios e fins, a política sob a matriz do governo, a liberdade substituída pela necessidade, o trabalho glorificado na modernidade, entre outros. Vimos que o pensamento político da tradição que alicerça as instituições no mundo ocidental em um sistema fundado por relações hierárquicas que o transformam em um meio para atingir determinados fins. Oriunda do período clássico, esta tradição edificou uma organização política dividida, cujas prerrogativas se assenta na ideia de governo, expressa como comando e exigência de obediência; o comando recai sobre uma minoria a partir de diferentes argumentos legitimadores – aptidão, hegemonia e superioridade de diferentes modos.

Nossa discussão teve como foco principal a atividade da ação, que fundamenta a política como um todo. Ao longo do trabalho, foram apresentados os dilemas que o agir pode proporcionar e a tendência de sua substituição. A partir de então, corroborada a noção de política como um meio pela qual as pessoas interagem – em ação e discurso – sobre as demandas públicas e cujo significado desta reunião objetiva a liberdade em participar das questões de seu interesse, torna-se imperioso abordar o poder em seu aspecto político, institucionalizado ao longo da história como um meio de manutenção governamental. Dito de outra

maneira, trataremos do poder em seu sentido histórico, que o aproxima do fenômeno da violência, em paralelo a história das revoluções ocorridas nos Estados Unidos da América em 1776 e na França de 1789. Justifica-se esta tratativa revolucionária por seu relevo na obra de Arendt, apresentada não apenas como acontecimentos das quais se registram mudanças de parâmetros governamentais naquelas sociedades, mas como os “únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável” desde a antiguidade histórica em que a política exercia um papel de centralidade na vida humana (ARENDR, 2011b, p. 47).

Construída uma noção do agir político e da liberdade no capítulo primeiro desta dissertação, passamos ao estudo do poder sob o arrimo do pensamento de Hannah Arendt. De início, tocaremos diretamente na questão da leitura do poder como domínio, constituído a partir da aproximação entre poder e violência. A partir de então, nossa discussão abordará novamente a questão da revolução, mas em um estudo mais aprofundado da Revolução Americana e Francesa. Ao analisar tais episódios, a filósofa apresenta aquilo que tais eventos trouxeram para a história, filosofia, ciências sociais e direito, e, sobretudo, àquilo que recai na estrutura dos governos contemporâneos regidos pela lógica do trabalho do *animal laborans* em paralelo às lutas que fundaram o Estado moderno. A reflexão empreendida por Arendt permite compreender o maior desafio para o poder na atualidade, ou seja, encarar a estrutura sistêmica governamental de democracia representativa que dispomos e fomentar espaços para a ação. Nas palavras de Adriano Correia, a questão está em estabelecer espaços públicos nos quais os homens possam exercer em comum a soberania, viver a cidadania, mas também preservar um espaço de visibilidade em que “a grandeza fugaz de sua frágil existência possa aparecer” (CORREIA, 2002, p. 03).

Em um contexto amplo e não segmentado, podemos dizer que o termo *poder* é polissêmico e plurissignificativo. Transmite o sentido de capacidade, manifesta em uma ação humana qualquer ou em fenômenos naturais. Quando a palavra adquire conotação social e política, emerge daí um significado bastante usual que relaciona poder com influência. Nesta linha de raciocínio, não se trata mais de um *poder de*, tido como potência natural para um determinado agir, mas de um *poder sobre* (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 456). Arendt comenta que nada é mais comum que a leitura do poder pela estrutura de comando e sujeição manifestos pela utilização da violência em consequência das formulações de um poder absoluto que auxiliaram

a formação do Estado-nação – arquitetado sob o arrimo das teorias de Jean Bodin e Thomas Hobbes.

Em *A Condição Humana*, Arendt comenta que “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens” (ARENDR, 2010a, p. 251). Porém, é na obra *Sobre a Violência* que a filósofa traduz de maneira mais clara a sua definição de poder<sup>44</sup>. Para Arendt, no espaço plural e dialógico existente entre os homens, o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em conjunto (*act in concert*). O poder não possui existência material para ser possuído, mas pertence a um grupo de pessoas e se mantém enquanto elas estiverem unidas. Em decorrência disto, as instituições políticas são “manifestações e materializações do poder; elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las”. (ARENDR, 2010b, p. 60-62). A partir desta interpretação de Hannah Arendt acerca do poder, é possível extrair quatro aspectos consecutivos: em primeiro lugar, o traço mais geral de todos, o poder surge no entremeio humano e, portanto, não é fruto do pensamento ou de uma qualidade surreal<sup>45</sup>; em segundo lugar, é um fenômeno que surge da pluralidade, não sendo, deste modo, uma característica ou dote extraordinário de uma pessoa, desmistificando a ideia de um líder poderoso capaz de sozinho operar rupturas e mudanças profundas; o terceiro aspecto a ser mencionado é que a existência do poder se mantém e se confunde com a existência de um determinado grupo, ligando-se a um momento de fundação: sua manutenção ocorre pela força da promessa e do pacto; e o último caráter fundamental é que o poder legitima alguns na prerrogativa de ação e decisão em nome dos demais e a sustentação destes eleitos ocorre enquanto o consentimento dos cidadãos se mantém. Assim, o poder surge “se e quando os homens se unem com a finalidade de agir”, e desaparece com a dispersão das pessoas; a existência do poder se conserva pelo “prometer e cumprir, unir e pactuar”, atos que despontam para a fundação de uma estrutura terrena estável que abrigue esse seu “poder somado de ação conjunta” (ARENDR, 2011a, p. 228). Arendt denomina esta capacidade humana de *faculdade de fazer e*

---

<sup>44</sup> Enquanto o estudo da atividade da ação e da vida ativa pode ser concentrado integralmente na obra *A Condição Humana*, Arendt não manteve suas considerações sobre política e poder em um texto ou livro. Assim, é necessário percorrer parte da obra da autora na busca por elementos que integrem o seu pensamento e compulsar, ao menos, cinco de seus livros: *Sobre a Revolução*, *Sobre a Violência*, *A Condição Humana*, *O que é Política* e *A Dignidade da Política*.

<sup>45</sup> Esta ideia foi tratada na primeira seção do primeiro capítulo desta dissertação – *O paradoxo entre o agir e o pensar*.



*manter promessas*, que é portadora de um elemento edificador do mundo, pois todos estes atos – prometer, acordar, fundar – apontam para o futuro e oferecem estabilidade no “oceano de incertezas do porvir” (ARENDR, 2011a, p. 228).

O conceito de poder sem a interferência do domínio ou da violência não é exclusividade do pensamento de Hannah Arendt. A este respeito, a filósofa faz remissão ao único autor cujo conceito de poder estava alheio a categoria de meios e fins: Montesquieu. Nas palavras de Arendt, “oculta sob a descoberta dos três ramos do governo [...] repousa uma visão de vida política na qual o poder está completamente separado de toda conotação de violência” (ARENDR, 2011c, p. 282). Arendt explica que a teoria da tripartição representa as funções mais importantes da vida política: legislar, julgar e executar as decisões<sup>46</sup>. Por não ser *um* instrumento a *um* fim determinado mas se originar das múltiplas capacidades humanas para ação, o poder pode ser fracionado (entre os ramos do Estado assim como entre o governo federal e estadual). Todas estas descobertas de Montesquieu, a natureza divisível do poder e os três ramos do governo, segundo Arendt, emergiram “de sua preocupação com o fenômeno da ação como a condição central de todo o domínio da política”: por detrás das formas de governo (república, monarquia e tirania), o pensador francês enuncia a necessidade de um princípio para pô-las em movimento, lembrando assim que a política é mundana, não utópica ou quimérica para ser mantida pela criatividade do pensamento; ao contrário, ela carece do realismo impulsivo da ação humana, ação esta que “não pertence meramente aos governantes, não se mostra apenas nos feitos registrados das nações e nunca é exaurido no processo de governar e ser governado” (ARENDR, 2011c, p. 282-283).

A despeito de toda a consideração que Hannah Arendt demonstrava ter pela obra de Montesquieu, não seria razoável para o objeto desta pesquisa avançar em sua reflexão das formas de governo e seus princípios inspiradores de ação (virtude, honra e medo). A par de nossa proposta – compreender sob o arrimo da obra de Arendt a ação e o poder e a perda de seus sentidos –, torna-se imperioso destacar também o que Arendt não considera como o poder, ou seja, desenvolver a relação antitética entre poder e violência. Para a filosofia política de Arendt, nenhuma relação pode ser mais incompatível como a de violência e poder, apesar de ela ser

---

<sup>46</sup> Esta é uma interpretação da teoria de Montesquieu em paralelo ao desenvolvimento do Estado. Como sabemos, a função judiciária não era explicitamente tida como uma das três funções principais na teoria deste autor. Esta questão será abordada na seção *A Constituição dos federalistas e a lacuna entre as felicidades*.

preponderante na história da teoria política. A análise do tema da violência é importante no contexto da obra de Hannah Arendt por desvelar o modo de interpretação do poder que se originou no passado e que ainda constitui o meio pela qual pensamos a política. Mesmo diante da representatividade da questão, os poucos estudos dedicados especificamente à temática da violência *in natura*, isto é, sem a interferência direta de outros fenômenos, como o vigor e a autoridade, ou dos instrumentos de coação postos a seu serviço, indicam quão corriqueiro é o seu tratamento pelos teóricos da política. Impulsionada pelo contexto da rebelião dos estudantes franceses de 1968<sup>47</sup>, pelos conflitos raciais nos Estados Unidos da América, pela Guerra do Vietnã e pelo papel dos meios violentos para os intelectuais de esquerda, Arendt ressalta que nada é mais comum do que a combinação de poder e violência, e nada é menos frequente do que encontrá-los em suas formas puras – como a resistência totalmente não violenta dos tchecos no evento que ficou conhecido como a *Primavera de Praga*<sup>48</sup> (ARENDR, 2010b, p. 63 e 70).

## 1. Poder e violência

O tema da violência integra o arcabouço de reflexões da filósofa Hannah Arendt pelo desmedido papel que sempre desempenhou nos negócios humanos. Não se trata de um fenômeno marginal, mas se constitui como uma referência em nossa história, a começar da noção que nossos antepassados possuíam do germen da vida e de tudo o que a cerca. Segundo Arendt (2011, p. 46), basta olharmos para a nossa tradição bíblica e clássica para notar a íntima relação existente entre o *início* e a violência: “Caim matou Abel, Rômulo matou Remo”. A violência não foi justificada como o mal necessário para encerrar uma determinada questão, mas ao contrário, foi o seu início.

A relação entre poder e violência é preponderante em toda a nossa tradição política. Fortalecida ao longo dos séculos, este é um legado que nos acompanha

---

<sup>47</sup> Vide nota de rodapé 21.

<sup>48</sup>A Primavera de Praga (1968) marca o período em que o reformista Alexander Dubcek ascendeu ao governo da Tchecoslováquia e promoveu diversas mudanças de vieses democráticos que rompiam com o julgo centralizador do Pacto de Varsóvia, tais como direitos civis, liberdade de imprensa, tolerância religiosa e independência ao Poder Judiciário. A reação da União Soviética de Stálin foi o envio de milhares de tanques de guerra à Tchecoslováquia – para evitar o mal maior de o movimento tcheco se espalhar para os demais Estados aliados –, embora a população não tenha apresentado nenhuma ação ou reação violenta. Dubcek foi forçado a assinar sua carta de rendição, pondo fim ao movimento e cancelando todas as alterações políticas e legislativas.

desde os áureos tempos da Antiguidade grega quando Platão enalteceu o conhecimento erudito e o filósofo, elevando-os ao posto de comando da *polis* e estabelecendo a divisão entre governantes e governados, ou ainda entre os poucos que sabem e os demais que executam as ordens. Assim, poder e violência se tornam denominadores comuns em âmbito político quando o poder passa a ser interpretado como o domínio do homem sobre o homem, isto é, em termos de comando e de obediência (ARENDDT, 2010b, p. 52 e 64). Desde então, entre impérios e repúblicas, a dominação por meio da violência se firmou como o componente essencial para a existência e manutenção dos corpos políticos, o “pré-requisito do poder”, na expressão empregada por Hannah Arendt; é como se as sementes da novidade política pudessem germinar apenas quando encontraram um solo regado pela dominação hierárquica e pela violência. Diante dos eventos que eclodiram principalmente na década de 1960 – conforme mencionado, a rebelião dos estudantes franceses, os confrontos raciais e a Guerra do Vietnã –, fazia-se urgente a busca por alguma compreensão acerca do tema da violência. Maria Cristina Müller argumenta que Arendt nutria preocupação com o modo pelo qual a política e o poder estavam próximos da questão da violência a ponto de serem todos lidos como sinônimos. Além de tentar compreender tal equívoco, Müller lembra que o intento que subjaz os textos da autora alemã também era trazer alguma luz a um trivial questionamento: “estamos dispostos a fazer uso da violência?” (MÜLLER, 2012, p. 02).

Motivada por esta indagação, em 1968 Arendt publica a obra *Sobre a Violência*, um ensaio que adquiriu destaque pela definição de expressivos conceitos apontados pela autora – poder, violência, autoridade, vigor e força – no intuito de compreender o papel da violência nos assuntos humanos. Neste livro, Arendt chama a atenção para as escassas opiniões, da esquerda à direita, que divergiram desta tese que aloca a violência como extensão necessária do poder político para a constituição do domínio público<sup>49</sup>. O caráter consecutório e suplementar da violência se tornou artefato comum entre diversos teóricos da política, independente de seu substrato ideológico. Segundo paralelo estabelecido pela autora, de Max Weber –

---

<sup>49</sup> Em *Sobre a Violência*, Arendt cita apenas R. M. McIver como autor de contraponto a esta tradição que interpreta o poder como comando e violência. Segundo McIver, “o poder coercitivo é um critério do Estado, mas não a sua essência. [...] É verdade que não há Estado onde não há uma força esmagadora. [...] Mas o exercício da força não constitui um Estado” (MCIVER apud ARENDT, 2010b, p. 53).

que define o Estado como “o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima” –, Mao Tsé-Tung – “o poder brota do cano de uma arma” –, e Sartre – “um homem se sente mais homem quando se impõe e faz dos outros um instrumento de sua vontade” –, a Voltaire – “o poder consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho” –, John Stuart Mill – “a primeira lição da civilização é aquela da obediência” – ou Bertrand de Jouvenel – “para aquele que contempla o desenrolar das eras, a guerra se apresenta como uma atividade que diz respeito à essência dos Estados”, todos, “da esquerda à direita”, qualificam a violência como “tão-somente a mais flagrante manifestação do poder” (ARENDDT, 2010b, p. 51).

Visto que nas relações internacionais, tanto quanto nos assuntos domésticos, a violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra os contestadores individuais – o inimigo externo, o criminoso nativo –, de fato é como se a violência fosse o pré-requisito do poder, e o poder nada mais é do que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro ou mostrará ser um tigre de papel. (ARENDDT, 2010b, p. 64)

Tendo em vista esta influente tradição política edificada ainda na Antiguidade que interpreta o poder como mando e obediência, valemo-nos dos escritos de Norberto Bobbio que operou vasta pesquisa na história da ciência política e se apresenta como interessante contraponto para corroborar a hipótese de Arendt ao localizar o protagonismo da violência em toda a história. Com efeito, Bobbio afirma que a violência tem um papel crucial para a política graças à sua inerente eficácia em condicionar comportamentos pela via das sanções físicas – a violência em ato, desferida de imediato contra o insurgente – e também por sua função aterrorizadora – a ameaça de violência, cujo objetivo é obter credibilidade ao projetar uma mensagem para o futuro –, permitindo a coexistência pacífica e a construção da ordem social, que são as finalidades mínimas de um governo. Este arcabouço se manteve incólume no vértice dos principais momentos da história, alterando-se somente os sujeitos, no gládio pela conquista do poder e todo o seu intrínseco aparato coator, e as estruturas políticas, sejam tribos, impérios ou Estados. A posse exclusiva dos instrumentos que permitem o exercício da coação física surge como meio garantidor da supremacia do poder a determinado grupo. Em toda e qualquer sociedade, assinala Norberto Bobbio, a utilização da violência desde sempre é o meio mais eficaz e o mais recorrente para condicionar comportamentos, garantindo

a hegemonia do poder político sobre todas as demais formas de poder (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO; 1998, p. 1292-1293).

Assim, a violência aparece na história como instrumento para a garantia do poder, fundindo o binômio poder-violência: o poder é entendido como fruto da conquista do grupo mais influente, e sua manutenção ocorre pelo controle dos meios de violência; a perda do poder deflagra a violência em sua reconquista. Poder e violência passam a ser, portanto, o ponto de apoio de Arquimedes na qual todo o complexo político se sustenta, e a violência se torna somente a flagrante manifestação do poder. Analisando toda a história das relações entre grupos políticos, Raymond Aron conclui que “as unidades políticas e os regimes constitucionais devem todos sua origem à violência”, independentemente dos motivos que justificaram as lutas pelo poder, seja na barbárie do mundo antigo, nas guerras justas de Roma e dos Estados territoriais amparados no modelo westphaliano (1648) ou nos conflitos coloniais (ARON, 2002, p. 102).

No século XX, a combinação de poder e violência atingiu níveis insustentáveis. Dois momentos bastante peculiares foram responsáveis pela reconsideração do sentido da política e reconfiguração de suas categorias de análise: a incorporação de armas de destruição em massa no aparato do *hard power* dos governos e a proliferação de regimes totalitários, que culminou no holocausto judeu (ARENDDT, 2010b, p. 38-40). A existência de tecnologia de destruição em massa, de *per si*, submete o futuro da humanidade a um inquietante relativismo e incita a questão da compatibilidade ou não entre a política e a preservação da vida. Neste compasso, ao mesmo tempo que os regimes totalitários provaram a impossibilidade de a política garantir a existência de liberdade ou mesmo a preservação da integridade humana, a hecatombe fomentada pela eugenia dos grupos étnicos vulneráveis (judeus, ciganos, eslavos, entre outros), marcada pela lógica empresarial dos “massacres administrativos”, revelou ao menos duas questões preocupantes: a ineficácia das normas do direito de guerra, responsáveis pela humanização dos conflitos e proteção de civis e dos próprios beligerantes, e principalmente os flagelos quiméricos que poder e violência, guardadas as suas especificidades, são capazes de produzir. (ARENDDT, 2010b, p. 311)

O holocausto não foi simplesmente um problema judeu e, tampouco, um fato exclusivo à história judaica. O holocausto nasceu e foi executado em nossa sociedade racional moderna, em um ponto alto

de nossa civilização, na culminação das conquistas culturais humanas, sendo, por essa razão, um problema dessa sociedade, civilização e cultura (BAUMAN, 1998, p. 12).

A par destes acontecimentos, Arendt se sentiu motivada a pensar toda esta celeuma e resgatar o significado de termos-chaves das ciências humanas na tentativa de esclarecer a compreensão de tais fenômenos. Em *Sobre a Violência*, a autora distingue cinco conceitos que são utilizados como sinônimos pelos pesquisadores em geral, um “triste reflexo do atual estado da ciência política” (ARENDR, 2010b, p. 59). São eles: o poder, o vigor, a força, a autoridade e a violência. O *poder*, conforme ressaltado, é a habilidade humana para agir em concerto, manifestado enquanto o grupo se mantém unido. Por esta razão, o poder jamais pertence a uma pessoa, mas ao grupo que confere legitimidade à determinada instituição política. O *vigor* designa uma entidade individual de uma pessoa ou um objeto. Sua propriedade mais saliente é a independência que confere àquele que lhe possui. Todavia, Arendt registra que mesmo o vigor do indivíduo mais forte pode ser suplantado diante de muitos rivais. A *força*, utilizada com frequência como sinônimo da violência, deveria ser utilizada apenas como a liberação de energia de movimentos da natureza ou da sociedade. A *autoridade*<sup>50</sup>, que pode ser investida em pessoas, como na relação entre pais e filhos, ou em instituições, a exemplo do Senado Romano, é disposta em uma relação de hierarquia que não envolve a utilização da coação mas o respeito à sua observância. E a *violência*, que se distingue de todas as demais por seu caráter instrumental.

Ao contrariar a tese de que a violência a serviço do poder teria a capacidade de constituir um domínio político, Hannah Arendt afirma que a essência de todo governo é o poder, o “agir em concerto”, não a violência. A violência se distingue do poder por seu caráter instrumental. Não é um fim, mas um meio. Sendo um meio, ela depende da justificação pelo fim que almeja; e tudo aquilo que necessita de justificação não pode ser essencial ou basilar a coisa alguma. Neste sentido, se a violência não pode ser a essência de um governo então nenhum governo se mantém somente com o emprego da violência. O amparo das sociedades escravagistas, por exemplo, não estava na coação em si mas na solidariedade organizada entre os senhores. Arendt lembra que até mesmo o domínio totalitário

---

<sup>50</sup> A autoridade, em seu aspecto histórico e filosófico, foi tratada na seção *Liberdade, revolução e autoridade*.

necessita de uma base de poder – a polícia secreta e a sua rede de informantes –, haja vista que ninguém é soberano o bastante para governar exclusivamente pela violência, sem apoio de outros (ARENDR, 2010b, p. 67-68). Ao contrário da violência, o poder é um fim em si mesmo. Em outras palavras, “é a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e a agir em termos das categorias de meios e fins” (ARENDR, 2010b, p. 68 e 69). Por esta razão, o poder não precisa ser justificado, mas legitimado pelas pessoas que o mantêm.

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo não é apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato. (ARENDR, 2010b, p. 69)

Para as diversas tradições do pensamento político cujo entendimento aproxima poder e domínio, o poder é fruto da conquista do grupo mais influente e sua garantia ocorre pelo monopólio da coação que garante a obediência às prescrições normativas; a perda do poder justificaria a deflagração dos meios de violência para a sua reconquista. O uso da violência e de seus implementos, portanto, hipoteticamente geraria mais poder. Poder e violência seriam o paradigma no qual todo um complexo político se sustenta. Arendt registra que, se o poder é domínio e obediência, então Mao Tsé-Tung estava certo ao afirmar que não há poder maior do que aquele que brota do cano de uma arma. Isto se justifica na medida em que os opositores da violência descobrem que, ao enfrentá-la, estão lidando com os artefatos de coação cuja “desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes” (ARENDR, 2011b, p. 70). Em outras palavras, a instrumentalidade da violência revela que um único homem armado pode facilmente vencer uma dezena de pessoas bem organizadas para um propósito determinado, e um tanque de combate pode aniquilar outras centenas. Arendt assevera que a violência e seus artefatos calam o poder por imobilizar a ação dos indivíduos e ceifar sua capacidade de organização. Por esta razão, o poder não advém da violência. Ao contrário, sempre corre o risco de ser destruído por ela.

O domínio pela pura violência acontece quando o poder político se esmorece aos poucos; e a perda de poder gera a tentação de substituí-lo pela violência em busca de submissão, cuja ofensiva pode desencadear a total eliminação do poder e a sua substituição pela tirania. Deixada a seu curso, sem restrição, a violência pode sepultar a política ao incapacitar as pessoas para a ação, fazendo-se presente a inversão no cálculo dos meios e fins: “os meios, os meios de destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo o poder”. (ARENDR, 2010b, p. 72-73). Pois o risco é que o emprego da violência se torne corriqueiro e que os meios se sobreponham aos fins. Por ser instrumental, a racionalidade da coação está adstrita à medida que é eficaz para alcançar o fim desejado no menor tempo possível, e “enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político”, ressalta Arendt, “não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos” (ARENDR, 2010b, p. 286). A conclusão da autora é que atos violentos jamais geram poder. A transformação da política em um meio para atingir fins determinados é o legado que a acompanha desde tempos remotos. Por ser uma ação, a violência é capaz de operar mudanças no mundo; contudo, “a mudança mais provável é para um mundo mais violento” e bem menos político (ARENDR, 2010b, p. 101). Em uma entrevista concedida a Adelbert Reif, no verão de 1970, comentando acerca de protestos nos Estados Unidos da América, Arendt lembrou a relação entre aumento de aparatos de violência e geração de poder.

A perda do poder e da autoridade em todas as grandes potências é claramente visível, mesmo estando acompanhada por um intenso acúmulo de meios de violência nas mãos do governo; mas o aumento de armamentos não pode compensar a perda de poder (ARENDR, 2004a, p. 177).

A contradição entre violência e poder pode ser vista claramente a partir da análise das Revoluções Americana e Francesa. A discussão sobre estes eventos enunciam a diferença nos contextos existentes nos dois países que impulsionaram a libertação perante os governos depostos na época e, sobretudo, o distanciamento progressivo na fundação de seus espaços políticos com o intuito de estabelecer a liberdade como apogeu da nação e possibilitar o agir perante as instituições governamentais inauguradas. A discrepância histórica e política entre estas revoluções legitimam a análise da obra *Sobre a Revolução*, na qual Hannah Arendt



estabelece um imperioso paralelo entre tais acontecimentos, estudando suas causas e verificando suas consequências imediatas e duradouras.

A despeito de tratar de fatos históricos, Arendt não está fazendo historiografia. A autora não negligencia a seus objetivos filosóficos; ao contrário, o olhar sobre a história enriquece sua compreensão filosófica e política. Duas revoluções e dois focos distintos. A partir destes eventos, Arendt aponta o que, em sua compreensão, foi o principal motivo para a frustração da revolução de 1789: a tentativa de se eliminar a pobreza ao invés de se fundar uma esfera política sobre os escombros da corte de Luis XVI. Por outro lado, a autora identifica o sucesso revolucionário das colônias norte-americanas pela estrutura participativa criada após a promulgação da Constituição de 1776 sem olvidar do poder nascido em *Mayflower* no ano de 1620 e mantido pela força do pacto. Os seus resultados são ambivalentes: enquanto a primeira se degenerou em violência pura, os norte-americanos agiam em torno das questões públicas e obtinham poder suficiente para constituir o seu domínio político.

## **2. A necessidade como parâmetro da política francesa (1789)**

A Revolução Francesa possui diversas marcas: uma sublevação social que instituiu a república, uma revolta que alicerçou os valores burgueses, um período lembrado pelo terror impetrado pela República Jacobina (1793-1794) ou a grande fonte de inspiração para as posteriores subversões proletárias do século seguinte, que garantiram a conquista de direitos sociais. Um evento de tamanha magnitude na história – afinal é impossível traçar um panorama da tumultuada história política ocidental dos últimos cinco séculos sem passar pelo ano de 1789 e o contexto francês – proporciona leituras baseadas nas mais variadas matrizes ideológicas e perspectivas possíveis.

O episódio é multinuclear por guardar em si três revoluções. A primeira delas foi feita por camponeses que lutavam, por um lado, devido ao maciço empobrecimento oriundo da singela matemática de colheitas pouco produtivas e progressiva carga tributária, e por outro, pela melhor distribuição de terras na França marcada pelo sistema senhorial do feudalismo – no ano da revolução, oitenta e cinco por cento da população francesa vivia no campo, embora quase quarenta por cento das terras estivessem nas mãos da nobreza e da Igreja, respectivamente dez

e trinta por cento. A segunda revolução buscou promover a renovação das instituições políticas para transformar aquele “aglomerado inconstituído de povos desunidos” num conjunto com relativa coerência (MIRABEAU apud VOVELLE). E por fim uma revolução urbana, cujo cenário elementar é composto das grandes cidades e de onde surgiram as variadas manifestações populares que promoveram a queda do Antigo Regime (VOVELLE, 2012, p. 20-95).

O ambiente social francês na segunda metade do século XVIII era o de uma intensa crise econômica construída ano após ano por dois ávidos e incansáveis sorvedouros de recursos públicos: a guerra, cujo principal e determinante episódio para a crise da década de 1780 foi a Guerra dos Sete Anos (1756-1763) contra a Inglaterra e seus aliados, e a Corte francesa<sup>51</sup>. Apesar de server recursos públicos, o Segundo Estado – junto com o Primeiro Estado, o clero – não contribuía com o pagamento de tributos, que eram distribuídos apenas entre os membros do Terceiro Estado, composto dos trabalhadores em geral – desde os agricultores até os ricos burgueses que não possuíam títulos nobiliárquicos. Essas duas “hidras” tragavam os recursos de forma que a pobreza era a situação reinante em toda a França. D’Argenson, secretário de Estado de Luís XV, descreve o calamitoso estado francês já em maio de 1739, meio século antes da revolução: “a miséria aumenta no Reino a ponto nunca visto; os homens morrem como moscas, pelas privações, e chega-se a comer capim em muitas províncias e até perto de Versalhes”, o palco

---

<sup>51</sup> Manoel Pio Côrrea exemplifica os vorazes gastos da corte francesa contando parte da história da emblemática Madame de Pompadour, cortesã e amante de Luís XV: “passam-se os anos; aumenta a miséria do povo. Mas as favoritas se sucedem, cada vez mais insaciáveis; chega ao poder a Marquesa de Pompadour e organiza a exploração sistemática dos dinheiros públicos. Para ela o Rei faz construir o lindo castelo de Bellevue, à custa de três milhões de francos; não lhe basta o castelo, e constroem-se perto dele os dois encantadores pavilhões, Brimborion e Babiole; neste último foi negociada, em 1755, a aliança franco-austriaca. Mas já não lhe agradam à sultana esses palácios: em 1756, vende-os ao Rei por mais três milhões e ele, para alojá-la condignamente, faz construir a preciosa *ermitage* de Versalhes, cujo parque é desmembrado dos terrenos do próprio palácio real. Não é bastante: Sua Majestade faz ainda presente à marquesa das terras, senhorias e castelos de Menars, de Aulnay, de Montretout, de La Celle, de Saint-Rémy, de Crécy; seis castelos com suas dependências e apanágios. Mas e em Paris? Também aí necessita a senhora marquesa ter uma residência condigna: o Rei compra, por 800 mil francos, o palácio que é hoje a residência oficial do Presidente da República Francesa. Finalmente, para que pudesse comodamente acompanhar a Corte em todos os seus deslocamentos, dão-se lhe mais dois magníficos palacetes, um em Compiègne e outro em Fontainebleau. Em 19 anos, a formosa parasita devora, apenas para suas despesas pessoais, 10 milhões de francos: só em festas, gasta mais quatro milhões; em mantimentos e iguarias, mais três milhões e meio; suas *toilettes* custaram ao povo da França um milhão e 300 mil; sua criadagem, um milhão e 200 mil; seus cavalos e carruagens, três milhões; suas joias, mais dois milhões. [...] A Pompadour foi no seu tempo o maior “mercado” para a colocação de objetos artísticos: não só pagava regamente como, para dar-se ao luxo de ser tida como ‘protetora das artes’, fazia muitas vezes atribuir gordas pensões aos artífices cujos trabalhos mais lhe agradavam” (CORRÊA, 2009, p. 37-38).

mais notável para as encenações da Corte (D'ARGENSON apud CORRÊA, 2009, p. 36). Este insondável contraste entre a esquelética população e a suntuosidade da nobreza apenas aumentava com o governo da dinastia da Casa dos Bourbon.

Nesta linha de raciocínio, Arendt comenta que o contexto fundamental da França revolucionária era a absoluta miséria popular. Noventa e cinco por cento dos vinte e três milhões de habitantes do país viviam nessa condição, todos eles “mais amaldiçoados do que o indivíduo mais clamorosamente miserável de todos os Estados Unidos”, conforme descrevera Thomas Jefferson (apud ARENDT, 2011b, p. 102). A pobreza, comenta a autora, não é somente privação de bens e sim um estado de miserabilidade constante. As motivações de ordem sociais – aplacar a miséria, a fome, a falta de recursos da maioria da população – se tornaram determinantes para as revoluções quando, na era moderna e não antes, os pobres passaram a duvidar dessa condição tida por natural, eterna e inevitável. Saint-Just certa vez exclamou que *les malheureux sont la puissance de la terre* – os desgraçados são o poder da terra; a multidão faminta e raivosa que fortaleceu as comitivas da revolução se precipitou contra o regime pelo próprio infortúnio e também pela corrupção desmascarada que mantinha a magnificência de Versalhes (ARENDT, 2011b, p. 155). Tais ingredientes deflagraram uma onda de violência sem precedentes e a necessidade, “a grande senhora de todos os senhores”, tornou-se a pedra fundamental da república naquele momento; a libertação das causas da miséria era a questão mais imediata a ser tratada e a fundação do novo corpo político em que a liberdade reluziria deixou de ser o principal objetivo da luta revolucionária (ARENDT, 2011b, p. 178-181).

As conjunturas políticas, econômicas e sociais na França eram severas e o descontentamento quase geral. A fagulha que incendiou os ânimos dos franceses foi de ordem tributária: após sucessivos empréstimos realizados e poucos fundos disponíveis capazes de lhes honrar, Luís XVI instituiu em 1787 um novo tributo sobre a propriedade dos Notáveis que, reunidos em Assembleia, rejeitaram a proposta. O Rei convocou uma Assembleia dos Estados Gerais, ocorrida em maio de 1789, que se converteria em Assembleia Nacional Constituinte para reivindicar uma monarquia constitucional. A Assembleia Nacional se reuniu pela primeira vez em 09 de julho de 1789 e aprovou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em 26 de agosto. Os três alvos de protesto do Terceiro Estado se

resumiam ao fim do modo de produção feudalista, da sociedade de ordens composta pela hierarquia social e do regime absolutista (VOVELLE, 2012, p. 05).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, aprovada no ímpeto da revolução, carrega em seus dezessete dispositivos o furor por libertação do Antigo Regime, absoluto e arbitrário, que tomou conta da França. Inspirados pela Constituição dos Estados Unidos de 1787, os constituintes franceses proclamaram os direitos “naturais, inalienáveis e sagrados” dos homens, tendo a liberdade como maior apanágio da nova estrutura política e jurídica que seria constituída no país<sup>52</sup>. Ao lado da liberdade, a igualdade consta logo do artigo primeiro<sup>53</sup>; seu objetivo era bombardear a enraizada sociedade de classes francesa. A maior demonstração do espírito revolucionário e do anseio por libertação durante a Revolução Francesa advém deste dispositivo primeiro, um “preâmbulo” que abalava a estrutura feudal e nobiliárquica profundamente enraizada em toda a Europa e de modo especial na França. Para Arendt (2011b, p. 150-151), a Declaração de Direitos francesa não pretendia anunciar apenas uma nova fonte de legitimidade do poder ao substituir a monarquia pelo regime republicano pautado na soberania popular, mas se apresentar como a pedra fundamental de um novo corpo político erigido sobre os direitos fundamentais, substrato e finalidade do governo e do poder.

Entre 1789 e 1793, enquanto os girondinos se mantiveram na condução dos assuntos do governo, as principais mudanças implementadas colocaram a França nos trilhos de uma monarquia constitucional que atendesse aos seus interesses. Prova disto foi a publicação da Lei de *Le Chapelier* em 14 de junho de 1791 – três meses antes da promulgação da nova Constituição do país – que limitou a liberdade dos trabalhadores urbanos, restringindo o direito de reunião, de associação, de coalizão e de greve. O ambiente de moderação era o principal elemento político que a burguesia almejava para a consecução de seus negócios, algo que destoava em demasia do sentimento de urgência que conduzia a população mais necessitada. Michel Vovelle (2012, p. 79) destaca que a República, proclamada de maneira tímida em setembro de 1792, não estava no centro do projeto revolucionário desde o seu

---

<sup>52</sup> O principal direito enunciado pela Declaração é, claramente, a liberdade. Ela se apresenta em suas diferentes concepções: liberdade pessoal pela garantia contra qualquer prisão, detenção ou pena arbitrária que não seja estipulada pela lei (artigos 7º a 9º); liberdade de opinião e de livre expressão (artigos 10 e 11); e liberdade de culto (artigo 10).

<sup>53</sup> Artigo 1º: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum”.

limiar: a monarquia não veio a ser contestada já em 1789 mas somente com a Constituição de 1791; a República veio a se consolidar apenas em 1793 com o governo jacobino.

O sofrimento popular, lembra Arendt, foi a fagulha que implodiu o barriú de pólvora francês e estimulou a população a se armar definitivamente em face ao governo de Luís XVI, condenado e executado, não por tirania, mas por traição contra a França por tramar a rendição dos revolucionários em vias de restauração da monarquia. Contudo, esta “virtude” inicial que potencializou o acontecimento da revolução se transformou na causa determinante que a levou a ruína. Em outras palavras, enquanto o domínio das necessidades era apenas a justificativa para os protestos e motivava o povo a se libertar do julgo absolutista, a causa revolucionária poderia seguir o trâmite de libertação e posterior fundação de uma esfera política baseada na liberdade; o erro fatal da Revolução Francesa, destaca a filósofa, foi ter alçado a necessidade ao posto de principal questão a ser resolvida antes mesmo da constituição de uma esfera política republicana. A partir daí, a fundação de uma nova esfera pública precisou ceder o seu lugar primordial para a resolução das urgentes questões sociais<sup>54</sup>, o desejo de ação foi tomado pelos sentimentos despertados ao longo do percurso e a liberdade foi substituída pela necessidade e sua resolução, momento em que os direitos dos homens passaram a ser ditados pelos *sans-culottes*.

À primeira vista, o pensamento arendtiano pode passar a impressão que relega o miserável à sua própria sorte, ou ainda pode soar como sectário ao parecer “rebaixar” as pessoas mais carentes de recursos financeiros ao estado de obediência junto ao governo. Contudo, estas noções não devem prosperar. Os comentários da autora se dão pela escala de prioridades dos indivíduos na condição de miséria, um estado de privação do essencial para a sobrevivência, o que jamais pode gerar um povo “mentalmente livre” por ser a condição em que os indivíduos estão presos à necessidade (ARENDR, 2011b, p. 97). As preocupações dos necessitados não gravitam em torno da fundação de uma esfera pública mas da sobrevivência pessoal. Sobreviver é questão premente, mais urgente do que qualquer demanda política. Como se procurou demonstrar no capítulo anterior, a

---

<sup>54</sup> Arendt ressalta que as questões sociais e econômicas não foram novidade da Revolução Francesa, mas já haviam sido incorporadas às preocupações da esfera pública antes mesmo das revoluções setecentistas, mais precisamente desde o fim do absolutismo (ARENDR, 2011b, p. 130).

política deve cuidar das questões de interesse da sociedade que objetivem a sua liberdade, e seu escopo aponta para o futuro. Ao se ocupar do momento presente, o sofrimento exige soluções imediatas; no episódio francês, a necessidade não era somente premente, mas, sobretudo, violenta, como se apenas a violência tivesse a “força e a rapidez” precisas para socorrer o povo (ARENDDT, 2011b, p. 130). Por esta razão, Arendt é incisiva ao mencionar que nenhuma revolução, cujo campo é político, foi capaz de resolver o problema social.

Nenhuma revolução jamais resolveu a “questão social” nem libertou os homens do problema da escassez, mas todas as revoluções, exceto a Revolução Húngara em 1956<sup>55</sup>, seguiram o exemplo da Revolução Francesa e usaram e abusaram das forças poderosas da miséria e da desgraça na luta contra a tirania ou a opressão. Embora o registro completo das revoluções passadas demonstre indubitavelmente que todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína, dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa. O que sempre despertou a tentação terrível de seguir a Revolução Francesa em seu caminho fadado à ruína não é apenas o fato de que a libertação da necessidade, devido à premência, sempre terá prioridade sobre a construção da liberdade, mas o fato ainda mais importante e mais perigoso de que a revolta dos pobres contra os ricos traz em si um impulso totalmente diferente e muito maior do que a força da rebelião dos oprimidos contra os seus opressores. Essa força devastadora pode parecer quase irresistível, pois brota e é alimentada pela necessidade da própria vida biológica. [...] Era como se as forças da terra se aliassem em benévola conspiração a essa revolta, cujo fim é a impotência, cujo princípio é a raiva e cujo propósito consciente não é a liberdade, e sim a vida e a felicidade. (ARENDDT, 2011b, p. 154-155)

A preocupação com o social, segundo a autora, foi o caminho de fracasso tomado por todas as revoluções – com exceção da americana – a começar pela francesa e todas as revoluções pretéritas, tendo em Karl Marx o seu entusiasta espiritual ou teórico. “Não resta dúvida”, afirma Arendt, que para Marx a falha cometida pelos revolucionários de 1789 ocorreu pela incapacidade em resolver os problemas sociais. A maior contribuição marxista para as revoluções, sobretudo as que ocorreram durante o século XIX, foi ter convertido a necessidade das massas

<sup>55</sup> Trataremos da Revolução Húngara na última seção deste capítulo – *A centelha da ação política e do poder no mundo moderno* – quando abordarmos a questão do sistema de conselhos. De todo modo, é imperioso destacar que este “breve” momento revolucionário ocorrido na Hungria – de 23 de outubro a 10 de novembro de 1956 – foi motivado pela truculência do governo comunista no país ante a uma manifestação estudantil ocorrida em Budapeste. O governo caiu após inúmeras revoltas irromperem por todo o território nacional. Para retomar o controle do país, a União Soviética enviou um numeroso exército para derrotar os amotinados.

em força política por meio da utilização do termo “exploração”, ou seja, a ideia de que a pobreza resulta da exploração de uma classe dominante que possui os meios de violência (ARENDR, 2011b, p. 94-97). A alquimia destes elementos, somado ao fator histórico, resultou na invocação do espírito de rebeldia daqueles que padeciam.

Ao reduzir as relações de propriedade à antiga relação que a violência, e não a necessidade, estabelece entre os homens, ele (Karl Marx) invocou um espírito de rebeldia que só pode brotar quando se sofre uma violação, e não quando se está sob o domínio da necessidade. Se o jovem Marx ajudou a libertar os pobres, foi não por lhes dizer que eram a encarnação viva de alguma necessidade histórica ou outra qualquer, mas por persuadi-los de que a pobreza em si é um fenômeno político, não natural, resultado da violência e da violação, e não da escassez (ARENDR, 2011b, p. 96).

Diante da penúria francesa, o loquaz sentimento que deu voz à miséria foi a compaixão, que, transformada em piedade, pode vir a gerar a solidariedade. A solidariedade, ao contrário da piedade que é um sentimento e se caracteriza pela falta de limites, é um poderoso antídoto contra a desigualdade e a injustiça por fomentar a união das pessoas em torno de um ideal. Em outras palavras, a compaixão é uma das paixões, a piedade é um sentimento e a solidariedade é um princípio capaz de guiar e inspirar a ação. Hannah Arendt estabelece estas distinções por considerar que a piedade – e não a razão e a reflexão – orientou a virtude de Robespierre quando ele esteve no comando da República Jacobina. Elevada à condição de guia do governo, ela “pisoteou a justiça e atropelou as leis” (Montesquieu) ao não estabelecer uma linha divisória entre as ocupações da política e os assuntos domésticos (ARENDR, 2011b, p. 127-130). Apesar de serem temas que integram o mesmo universo governamental, suas órbitas se movem em diferentes compassos, na qual a questão da miséria não pode ser resolvida pelos meios políticos por se tratar de um intrincado problema de administração a ser defrontado pelo estudo de especialistas.

Enquanto os revolucionários dos Estados Unidos se mantiveram homens de ação ao se libertar do jugo inglês e caminhar rumo ao estabelecimento de sua esfera pública – por não existirem sofrimentos hábeis a lhes despertar as paixões, carências que os tentassem a se submeter à necessidade e qualquer piedade que os desviasse da razão, ou seja, como se todo o seu evento revolucionário tivesse ocorrido numa espécie de “torre de marfim” (ARENDR, 2011b, p. 134-135) – os franceses se depararam com a imensa miséria social, não sendo capazes de

estagnar o sofrimento popular e romper com o Antigo Regime. Assim, a fundação da esfera pública e a busca por liberdade deram lugar à felicidade, tornada “a nova ideia na Europa” (SAINT-JUST apud ARENDT, 2011b, p. 111). Este processo se consolida com a queda da Gironda e a influência do jacobinismo na Convenção Nacional (de setembro de 1792 a outubro de 1795). A Declaração de 1793 é decorrência deste fato: o termo *liberdade* constante do texto de 1789 foi substituída pela palavra *felicidade* comum e a instituição do governo teve como princípio garantir o gozo dos direitos naturais<sup>56</sup>.

O rumo da Revolução Americana continuava comprometido com a fundação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e aos que atuavam nessa direção não era permitido nada que estivesse fora do escopo do direito civil. O rumo da Revolução Francesa, quase desde o início, foi desviado desse curso de fundação pela imediaticidade do sofrimento; ele foi determinado pelas exigências de libertação não da tirania, e sim da necessidade, e foi movido pela ilimitadaimensidão tanto da miséria do povo quanto da piedade inspirada pela miséria. A ausência de legalidade do “tudo é permitido” aqui brotava dos sentimentos do coração, cujo próprio caráter ilimitado contribuiu para desencadear um turbilhão de violência igualmente ilimitada (ARENDT, 2011b, p. 131)

O poder popular recém-conquistado pela libertação e expresso nas múltiplas liberdades encartadas pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 rapidamente se degenerou em violência, “violência justificada e glorificada porque age pela causa da necessidade, a necessidade não mais combatida num esforço supremo de libertação, mas ao contrário, venerada” (ARENDT, 2011b, p. 158)<sup>57</sup>. Com a mesma violência sofrida, o povo calado de outrora se voltou primeiro contra a Corte de Luís XVI e depois contra a própria Assembleia Constituinte ao descobrir que a distância existente entre estas duas esferas de poder era preenchida pela hipocrisia e pelo fingimento, que as reviravoltas políticas e sociais

<sup>56</sup> O artigo primeiro da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793 proclamada pela Convenção Nacional aduz que “O fim da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescritíveis”. Estes direitos são enunciados no dispositivo seguinte, que ao contrário da Declaração de 1789, coloca a igualdade à frente da liberdade, seguido de segurança e propriedade.

<sup>57</sup> Arendt defende que é muito natural que uma revolução seja predeterminada pelo governo que se visa derrubar, sendo plausível explicar a novidade oriunda da revolução absoluta causada pelo poder também absoluto que precedeu a sublevação. A conclusão da autora é que “quanto mais absoluto for o governante, mais absoluta será a revolução que vem a substituí-lo”, fórmula que se aplica aos contextos da França de 1789 e da Rússia de 1917, países cujos governos tirânicos caíram mediante revoltas violentas, mas que também se mostra verdadeira no caso americano, em que a revolução contra a monarquia limitada inglesa transcorreu sem a necessidade de eliminação dos antigos colonizadores (ARENDT, 2011b, p. 205).



prometidas quando da aprovação da Declaração de 1789 não estavam na agenda de deliberações dos delegados e que a famigerada promulgação de uma Constituição era imprestável na resolução da causa social. *Vain Fantôme* – “fantasmas inúteis” – são a liberdade, a igualdade e a República, em descrição feita por Jacques Roux, o “Cura Vermelho”, no texto *Manifeste dès Enragés*, de 1793<sup>58</sup>. Desvendada a hipocrisia, a França “comprou miséria com crime”, nas palavras de Edmund Burke (1997, p. 73): o ímpeto virtuoso se transformou em raiva delirante, a raiva do infortúnio somada à raiva da corrupção descoberta, que se converteram em combustível para a explosão contínua de violência contra os homens no poder, com exceção daqueles que manobravam as massas e que assumiriam o poder ao lado de Robespierre. A revolução que desmascarara seus filhos passou a lhes devorar (ARENDR, 2011b, p. 139, 147-154). Em um curto lapso temporal, o terror foi elevado à categoria de política de governo dos jacobinos, transformando os *malheureux* – infelizes – em *enragés* – enraivecidos, loucos. Assim, quando a necessidade galgou o posto de motivo da revolução, a raiva se libertou e se manifestou mediante a violência e a República fora condenada ao cadafalso.

As experiências da Revolução Francesa com um povo lançado a um “estado de natureza” mostraram para além de qualquer dúvida que a força multiplicada de uma multidão, sob a pressão da miséria, podia explodir com uma violência a que nenhum poder controlado e institucionalizado era capaz de resistir. [...] Os homens da Revolução Francesa, sem saber distinguir entre violência e poder, e convencidos de que todo o poder deve provir do povo, abriram a esfera política a essa força natural e pré-política da multidão e foram varridos por ela, tal como antes ocorrera com o rei e os antigos poderes (ARENDR, 2011b, p. 235-236).

Desta forma, o poder surgido pela união dos franceses durante a revolução foi sepultado pela torrencial violência oriunda do processo de libertação: por ser instrumental, ela impediu a criação de uma nova estrutura política cujo jaez seria romper com o passado absolutista da França. A Revolução Francesa ocorreu uma década após os conflitos no “novo continente”. Esta influência norte-americana não ocorreu em virtude da aplicação da teoria de Montesquieu da separação dos

---

<sup>58</sup>Segundo Roux, “a liberdade não passa de um fantasma inútil quando uma classe de homens pode privar outra de alimento impunemente. A igualdade não passa de um fantasma inútil quando o rico, por monopólio, exerce o direito de vida e morte sobre seu semelhante. A República não passa de um fantasma inútil quando a contrarrevolução se realiza, dia após dia, pelo preço dos alimentos, que três quartos dos cidadãos não podem pagar sem derramar lágrimas”. A Doutrina dos Furiosos, de 25 de junho de 1793 (JACQUES ROUX apud VOVELLE, 2012, p. 175).

poderes que era tida pelos pais fundadores como uma das maiores inovações do novo governo republicano, mas simplesmente porque os europeus invejavam as condições sociais da América que vivia sob uma “agradável uniformidade da qual fora banida a miséria absoluta pior que a morte” (CRÈVECOEUR apud ARENDT, 2011b, p. 50-51)<sup>59</sup>.

O que revolucionou o espírito dos homens, primeiro na Europa e depois em todo o mundo, não foi a Revolução Americana e sua preocupação com a instauração de um novo corpo político, uma nova forma de governo, e sim a América, o “novo continente”, o americano, um “novo homem”, “a encantadora igualdade”, nas palavras de Jeferson, “que os pobres gozam com os ricos” – e a tal ponto que, desde as fases finais da Revolução Francesa até as revoluções de nossos tempos, os revolucionários têm considerado mais importante transformar o arcabouço da sociedade, como fora transformado na América antes de sua revolução, do que transformar a estrutura da esfera política (ARENDT, 2011b, p. 51-52).

Se o motivo que influenciou os europeus a seguirem o caminho trilhado pelos Estados Unidos da América não foi tanto a fundação de sua república e sim a ausência da pobreza em seu território, isto não se deve a uma intervenção direta dos pais fundadores. Embora as suas resoluções tenham sido ímpares para a teoria política e sua sabedoria inquestionável, o fato é que o problema da miséria extrema, e não a pobreza em si, estava ausente no cenário norte-americano. Esta situação de relativa prosperidade impediu, como ocorreu na França, que os desesperados lançassem as suas reivindicações ao topo das questões a serem tratadas pelos fundadores do corpo político (ARENDT, 2011b, p. 103).

### **3. Poder e revolução**

No capítulo anterior foi introduzida a questão da revolução em sua adjacência ao tema da liberdade. Ressaltamos na última seção que Hannah Arendt entende que a incapacidade de fundação de um espaço público para o exercício da liberdade durante a Revolução Francesa foi resultado das conjunturas sociais e políticas

---

<sup>59</sup> A questão da ausência da pobreza nos Estados Unidos no período de sua revolução é relativa e Arendt abre um parêntese sobre esta questão. O fato é que “em meados do século XVIII, havia cerca de 400 mil negros e 1,85 milhão de brancos na América, e mesmo à falta de dados estatísticos confiáveis podemos ter certeza de que o percentual de miséria e absoluta penúria era bem menor nos países do Velho Mundo. A partir disso, só podemos mesmo concluir que a instituição escravocrata traz uma obscuridade ainda mais negra do que a obscuridade da pobreza; quem passava ‘totalmente despercebido’ não era o pobre, e sim o negro” (ARENDT, 2011b, p. 107)

vividas pelo país no século XVIII. Ao que tudo indica, destruir o pouco que resta de um regime político fadigado é mais simples do que reconstruir as bases políticas e institucionais de um Estado. Isto não significa que a revolução tenha sido imprestável, uma vez que o povo francês impingiu uma nova realidade ao invalidar a sociedade de ordens baseada em títulos hereditários. O processo revolucionário, no entanto, se tornou uma obra inacabada. Na percepção de Arendt, da Constituição de 1791 – redigida pela Assembleia Constituinte, porém nunca ratificada pela população – não se seguiu a ordem mas o caos alimentado pela violência.

Comentamos no início deste capítulo que Hannah Arendt define o poder como a habilidade humana para agir em concerto, isto é, uma ação que se manifesta para um objetivo comum. Em política, isto significa que o poder exige a união de atores para propósitos que ultrapassam a esfera da sua vida privada, pois a mera existência de um número de pessoas sem desígnios em um determinado espaço geográfico não constitui o poder. Quanto maior o lastro de compromisso entre os indivíduos, maiores serão os seus feitos políticos, capazes de arrefecer regimes despóticos e constituir novos corpos políticos. Rebeliões, revoltas e revoluções são possíveis apenas quando existe uma parcela da sociedade disposta a se unir para este fim. O conceito de revolução na filosofia arendtiana é baseado em dois momentos que, a princípio, são antinômicos: o primeiro tem como escopo a violação e o segundo a limitação. Em outros termos, o momento da libertação se propõe a romper com o lastro de um regime autoritário e se livrar da miséria, fatores que limitam o agir político e impedem a construção de um espaço político para a conquista da liberdade. Por sua vez, a segunda fase, a fundação de uma nova esfera pública, tem como plano fundamental, em termos modernos, a elaboração de uma Constituição que estabeleça uma ordem política e jurídica baseada num governo limitado e na salvaguarda das liberdades civis.

Poucos anos distanciam a eclosão das Revoluções Francesa e Norte-Americana, cujos cenários são separados geograficamente pelas águas do Atlântico. E são oceânicas as diferenças entre as suas causas motivadoras e seus desígnios. Enquanto para Hannah Arendt a Revolução Francesa desencadeou uma onda de violência sem precedentes, tendo sido incapaz de constituir um corpo político e promulgar uma Carta constitucional aptos a fundar a liberdade entre seu povo, a revolução nos Estados Unidos obteve sucesso na formação de sua esfera público-

política com a promulgação e ratificação da Constituição de 1787 – documento que se tornou modelo para a história do constitucionalismo no Ocidente por estabelecer diversas inovações, tais como o pacto federal entre as colônias, aplicação da teoria da separação dos poderes, o bicameralismo e o presidencialismo. Ainda assim, a autora recorda que a história reservou um espaço de grande prestígio ao evento francês, embora tenha a seu ver fracassado, e quase nenhuma lembrança à revolução norte-americana, condenando-a a um evento ordinário e local.

Arendt tem a Revolução Americana como raro exemplo – o único dentre as revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX – em que a libertação e a fundação de uma esfera pública se consolidaram, da guerra de independência a promulgação da Constituição dos Estados Unidos da América de 1787, ainda que na sequência a busca pelo bem estar privado tenha suprimido a *felicidade pública*<sup>60</sup> e transformado o governo em administração destes interesses pessoais. De todo modo, Arendt esclarece que os norte-americanos não foram lançados de imediato ao erro de alçar as questões privadas ao mais alto grau de importância como os revolucionários franceses de 1789. O resultado foi que “o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta; a liberdade teve de se render à necessidade” (ARENDR, 2011b, p. 94). Nestas condições nenhum governo republicano poderia sobreviver. A história é testemunha desta incapacidade: quinze anos após a deflagração da centelha revolucionária se instaurava o domínio imperial de Napoleão Bonaparte seguido da restauração da dinastia dos Bourbon e o retorno às condições políticas absolutas pré-revolucionárias.

Na França, a queda da monarquia não alterou a relação entre governantes e governados, entre governo e nação, e nenhuma mudança de governo parecia capaz de reparar a distância entre eles. [...] O problema era que a principal diferença entre a nação e seus representantes em todas as facções não tinha quase nada a ver “com virtude e talento”, como esperavam Robespierre e outros, mas residia exclusivamente na flagrante disparidade de condição social que veio à luz apenas ao final da revolução. O fato inegável era que a libertação da tirania trouxe liberdade apenas para uma minoria, e praticamente nem foi sentida pela maioria, que continuou vergada sob o peso da miséria (ARENDR, 2011b, p. 110).

---

<sup>60</sup> O conceito de felicidade pública será tratado adiante. Significa “direito do cidadão de ter acesso à esfera pública”, de ter uma parte no poder público e poder participar das decisões em nível político que influenciarão em sua própria vida.

As causas que impulsionaram a deflagração da Revolução Americana e da Revolução Francesa são semelhantes e se vinculam à progressiva – e expressiva – carga tributária. Mas este não foi o motivo determinante para estas revoltas. Arendt considera que os revolucionários localizados em cada lado do Atlântico almejavam apenas modestas reformas. Em se tratando da Revolução Americana, Benjamin Franklin confessa nunca ter ouvido em nenhuma conversa de pessoas ébrias ou sóbrias “a menor expressão de um desejo de separação, ou uma sugestão de que tal coisa fosse vantajosa para a América” (FRANKLIN apud ARENDT, 2011b, p. 75). Contudo, ao se depararem com a fragilidade das amarras que os cerceavam – isto é, com a ínfima autoridade que o regime dos Bourbon ainda despertava na França e com as claras dificuldades da coroa britânica em manter seu domínio sobre as colônias americanas após o término da Guerra dos Sete Anos –, romperam-nas, não havendo mais condições de retrocesso.

A história dos Estados Unidos da América é marcada pela colonização, pelo ideal de se abdicar com a vida do passado em busca de oportunidades no “novo continente”. O Pacto de *Mayflower*, assinado em novembro de 1620 é bastante significativo para Arendt<sup>61</sup>. Segundo a autora, o poder que uniu o povo americano não surgiu com a Guerra da Independência de 1776 mas foi gestado desde 1620. *Mayflower* para Arendt é a prova de que a ação que conduziu à formação do poder pode ser preservada pela força existente nos pactos entre as pessoas. Em outras palavras, os pactos e as promessas podem ser capazes de manter conservado o poder oriundo da reunião de agentes em torno de uma causa pública. A autora enuncia em *Sobre a Revolução* (publicado em 1963) as duas modalidades da teoria do contrato social mais célebres do século XVII, época de *Mayflower*: aquele firmado entre indivíduos e que possibilitaria a formação da sociedade mediante as obrigações mútuas – o que seria a essência do republicanismo e do sistema federal;

---

<sup>61</sup> Richard Morris (1964, p. 12) apresenta o texto completo do pequeno pacto: “Em nome de Deus, Amém. Nós cujos nomes vão transcritos abaixo, súditos leais de nosso augusto Soberano e Senhor, o Rei Jaime, pela Graça de Deus, rei da Grã-Bretanha, França e Irlanda, defensor da Fé. Tendo empreendido para a Glória de Deus e incremento da fé cristã, e em honra de nosso rei e país, uma viagem a fim de fundar a primeira colônia no norte da Virgínia, tornamos presente solene e mutuamente, na presença de Deus, nossa intenção de tudo ajustar e combinar em boa união, irmanados numa corporação civil política, para nossa melhor organização e preservação e progresso dos fins já mencionados; e em virtude de que serão estipuladas, constituídas e fixadas leis justas e imparciais, estatutos, atos, constituições e funções, de tempos em tempos, assim como pensamos ser mais desejável e conveniente para o bem geral da Colônia, dentro do que prometemos toda a submissão e obediência. Em vista disto, nós testemunhas do fato, subscrevemo-nos em *Cape Cod*, a onze de novembro, no décimo oitavo reinado do nosso soberano e senhor, Rei Jaime, da Inglaterra, França e Irlanda, e no quinquagésimo quarto reinado da Escócia. *Anno Dom. 1620*”.

e um segundo contrato celebrado entre o povo e seu governante, em que os indivíduos renunciam a parte de sua autonomia para originar o governo – a matriz dos regimes absolutistas e também do princípio nacional em que deve existir tão somente um representante da nação (ARENDR, 2011b, p. 220-224). Por sua vez, no texto *Desobediência Civil*, escrito em 1970, Arendt apresenta três modalidades teóricas de contrato social: o primeiro era estabelecido com Deus, pelo qual o povo obedecia qualquer disposição revelada. O segundo é a espécie contratual secularizada de Thomas Hobbes, em que o indivíduo celebra um acordo para obter segurança e, para tanto, outorga direitos e deveres a um ente que monopoliza o poder. A terceira forma de contrato visa limitar o poder individual para assegurar o poder de todos; ela não guia o governo, mas a sociedade, sobre a qual se fundará o novo governo. Arendt comenta que a vantagem desta última forma de contrato, que ela denomina horizontal e se baseia em John Locke, está em sua reciprocidade e se constitui como a única forma em que as pessoas se unem pelos pactos e promessas mútuas, não pelo temor a Deus ou pelo temor ao *Leviathan* “que intimida a todos” (ARENDR, 2004a, p. 77-78).

Com efeito, a filósofa aduz que o grande motivo que impulsionou os imigrantes a celebrar o Pacto de *Mayflower* foi o seu receio. A inspiração veio do acaso e da necessidade, do fato de que os colonos haviam enfrentado um oceano de mudanças em suas vidas e que precisavam se manter unidos por meio da força das promessas mútuas, que para Arendt constitui a gramática mais elementar da ação política<sup>62</sup>. O documento descreve um acontecimento, fruto do acaso e da

---

<sup>62</sup> Na obra *O Espelho de Próspero*, Richard Morse constrói sua teoria histórica e antropológica relacionando o modo como a América Latina (Ibero-América) tem vivido nos últimos dois séculos sob a metáfora do espelho: os Estados Unidos da América (Anglo-América) se refletem como o povo próspero e o caminho a ser trilhado; entretanto, tem-se ao mesmo tempo como resultado a imagem invertida do espelho que mostra o contraste latino e o seu desprezo pela própria história e cultura. Em outras palavras, os latinos tem uma imagem desfocada de si porque olham para a próspera figura norte-americana e tende a lhes imitar na desesperada tentativa de identificar a sua própria imagem. Em meio a esta relação, Morse baseado em Domingo Sarmiento, apresenta uma imagem desmistificada destes imigrantes que foram para os Estados Unidos. Segundo ele, os pioneiros e colonos norte-americanos possuíam duas características singulares: sua mobilidade espacial bem como seu lastro político: “onde quer que se reúnam dez ianques, ainda que pobres andrajosos e estúpidos, antes de fincarem o machado nas árvores para construir uma casa, irão discutir as bases da associação” (MORSE, 1988, p. 85). Para ele, os verdadeiros “bárbaros”, salvo raras exceções, eram os imigrantes europeus – irlandeses, alemães, franceses e espanhóis –, oriundos das classes mais desfavorecidas, ignorantes e pouco habituados às práticas republicanas. “A ‘civildade’ na Europa tinha a forma de sensibilidade e da *politesse* (polidez) das classes altas. Mas os ianques, ‘os animaizinhos mais incivis que vestem fraque ou paletó debaixo do sol’, eram para ele (Sarmiento) os verdadeiros ‘civilizados’, ‘o único povo culto que existe na terra e a última palavra em matéria de civilização moderna’” (MORSE, 1988, p. 86).

oportunidade, e não uma teoria, objeto de intensa reflexão; a maior prova disto é a “linguagem simples, direta e tosca” que o permeia (ARENDR, 2011b, p. 222-225). A despeito das velhas noções que enunciavam o papel dominante da violência em todas as fundações políticas, foi a partir deste germen de ação conjunta manifesta nas promessas e acordos em comum que nasceu a revolução em prol da independência dos Estados Unidos.

Sob este aspecto (o papel da violência nas revoluções), o curso da Revolução Americana conta uma história inesquecível e pode ensinar sem igual; pois essa revolução não eclodiu, mas foi feita por homens deliberando em conjunto e com a força dos compromissos mútuos. O princípio que veio à luz naqueles anos cruciais quando foram lançadas as fundações – não pela força de um arquiteto, mas pelo poder somado de muitos – era o princípio da promessa mútua e da deliberação comum (ARENDR, 2011b, p. 273).

Para além das teorias, os colonos norte-americanos descobriram na prática as poucas verdades que as enraízam<sup>63</sup>. A ação das mulheres e dos homens em conjunto foi capaz de gerar o poder, não violência ou dominação de classes – sem a divisão entre governantes e governados. A força deste “poder gerado pela ação e mantido por promessa” se demonstrava pelo estabelecimento de uma ampla rede de corpos políticos intermediários marcados pela presença popular, cujo resultado, para a grande surpresa das potências da época, foi a vitória das colônias na Guerra de Independência sobre a Inglaterra, a maior de todas as potências (ARENDR, 2011b, p. 228-229). A ênfase de Arendt neste evento reforça seu entendimento no sentido de que a condição *sine qua non* para o surgimento do poder está na união dos indivíduos “com a finalidade de agir”. Como a dispersão das pessoas pode fazer com que o poder desapareça, sua existência se mantém pelo “prometer e cumprir, unir e pactuar”, atos que despontam para a fundação de uma estrutura terrena estável que abrigue esse “poder somado de ação conjunta”<sup>64</sup>. A capacidade humana de fazer e manter promessas é portadora de um elemento edificador do mundo, pois todos estes atos – prometer, acordar, fundar – apontam para o futuro e oferecem estabilidade no “oceano de incertezas do porvir” no qual se baseiam os assuntos humanos.

<sup>63</sup> No texto *Desobediência Civil*, que compõe a obra *Crises da República*, Arendt comenta que a Revolução Americana “trazia dentro de si um novo conceito de lei nunca completamente enunciado, que não era resultado de teorias, mas fora formado pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos” (ARENDR, 2004a, p. 75).

<sup>64</sup> Acerca da noção de prometer e cumprir promessas, vide nota de rodapé 22.

À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado contra todos os outros homens, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de construir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta. A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas de porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de constituir, fundar, e construir o mundo sempre se remetem mais a nossos “sucessores” e à “posteridade” do que a nós mesmos e à nossa época. A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema (ARENDDT, 2011, p. 228).

A partir da noção de poder em Arendt, Maria Cristina Müller expõe que o sucesso da Revolução nos Estados Unidos da América se deveu a todo o poder que surgiu no momento em que o povo passou a se unir através de promessas, pactos e compromissos mútuos. Apenas o poder alicerçado na reciprocidade era poder real e legítimo, tornando-se a base para a ação política dos cidadãos (MÜLLER, 2012, p. 02). Além disso, outro fator importante da análise de Arendt sobre as revoluções é a das fontes do poder e da lei. Segundo a filósofa, o grande “acerto” dos norte-americanos ocorreu quando o poder e a lei brotaram de mananciais diversos e, em contrapartida, um dos maiores erros da Revolução Francesa foi lhes atribuir origem idêntica. Entre acertos e equívocos, a autora acentua que estes dois caminhos diversos e decisivos foram traçados mediante o fator histórico e filosófico da época: histórico, em virtude da influência que os governos decaídos produziram na formulação dos novos objetivos políticos; e filosófico, uma questão dos idos oitocentistas que conjuga a teoria da separação dos poderes de Montesquieu e a noção de vontade geral de Rousseau.

No que tange a experiência francesa, os homens da revolução lutaram contra um governo absoluto cujo legado ainda estava firmemente embasado na soberania real – a *potestas legibus soluta*. Comentamos em momentos anteriores que a esfera



política francesa não ia além dos jardins de Versalhes e que toda a população não passava de um “aglomerado inconstituído de povos desunidos”, nos termos de Mirabeau<sup>65</sup>. Após séculos de domínio real, a queda de Luís XVI trouxe um momentâneo lampejo de renovação, embora transformada com rapidez em desordem ante a falta de ramificação e unicidade da estrutura estatal<sup>66</sup>. Arendt registra que quando houve vacância do cargo, o absoluto poder do Rei de outrora foi substituído pelo poder absoluto do povo. A esqualida população que marchara por alimento e exigia o fim da sociedade de privilégios, reflexo da tradição política do absolutismo, assumia a direção da nova república igualmente com poderes ilimitados, fator que na prática é contrária a qualquer esboço constitucional. “O que lhe poderia ter sido mais natural”, comenta Arendt, “do que colocar a nação acima da lei”, “a soberania da nação no lugar que o rei soberano deixara desocupado?” (ARENDR, 2011b, p. 205). Mesmo os entusiastas intelectuais da revolução, como Emmanuel Sieyès, outorgavam um caráter supremo à nação francesa, localizando-a no posto ocupado outrora pela coroa real.

A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, é a própria lei. [...] Antes dela e acima dela só existe o direito natural. A nação se forma unicamente pelo direito natural. O governo ao contrário só se regula pelo direito positivo. [...] Não só a nação não está submetida a uma Constituição, como ela não pode estar, ela não deve estar, o que equivale dizer que ela não está (SIEYÈS, 2001, p. 49-50)

Desta maneira, o arranjo político ocorreu de modo que o poder e a lei derivassem de uma mesma fonte, a própria nação francesa. O apogeu desta união se deu com o governo dos girondinos. Segundo Arendt, a inspiração para todos os grupos políticos franceses no período da revolução foi o conceito de Vontade Geral de Rousseau. A noção trazida pelo vocábulo *vontade* é diferente da noção transmitida pelo termo *consentimento*: enquanto a última demanda a troca de

<sup>65</sup> Vide seção intitulada *A necessidade como parâmetro da política francesa (1789)*.

<sup>66</sup> Martin Van Creveld registra que em 1789 a França era dividida em 80 províncias, cada uma dispoñdo de uma legislação própria, costumes e tradições políticas. Não havia unicidade no Estado. Estima-se que apenas entre um e treze por cento dos vinte e três milhões de habitantes falava o francês corretamente, sendo que no sul do país este idioma era inexistente. Reunir esta população que sequer falava a mesma língua era um hercúleo desafio ao governo revolucionário dos jacobinos. Creveld comenta que as primeiras medidas foram: a eliminação das antigas divisões administrativas, centralizando e uniformizando a burocracia estatal; a edição de leis nacionais, visto que a legislação anterior ainda se pautava na sociedade de ordens; a criação de um serviço militar e de símbolos nacionais, transformando a guerra em um crisol da nação; e um sistema educacional público capaz de homogeneizar a cultura nacional (CREVELD, 2004, p. 281-282).

opiniões para a formação de uma proposição que se estenda aos anseios de muitos – na impotência de se obter unanimidades –, a vontade precisa ser uma para atingir o seu ideal e o acordo de opiniões não é imprescindível para a sua formação. Para Hannah Arendt, este conceito de Rousseau fora adotado, primeiro, pela semelhança metafórica com que os revolucionários se lançaram contra o governo, como se estivessem sendo conduzidos por desígnio único<sup>67</sup> – unanimidade da qual a filósofa é crítica contumaz ante a eliminação de divergências e opiniões em sentido contrário –, e segundo pelo engenhoso mecanismo de converter uma multidão em apenas uma vontade. Ainda a este respeito, Arendt indaga sobre a construção deste arquétipo, que em Rousseau, segundo interpretação da autora, se fez mediante a identificação de um inimigo comum, uma técnica trivial nas relações internacionais capaz de congrega diversas opiniões conflitantes sob o amparo de um mesmo ideal. O princípio unificador da vontade geral em âmbito interno foi identificado como a vontade particular de cada um que atrapalharia a condução da política na República francesa. Dito de outro modo, a vontade geral foi o “elemento que convertia o múltiplo em um” ao criar um “uno policéfalo” que resolveria o maior problema na fundação da esfera pública francesa, ou seja, “levar vinte e cinco milhões de franceses que nunca conheceram nem pensaram em nenhuma lei além da vontade do Rei a se unir em torno de uma Constituição livre”, nas palavras de John Adams (apud ARENDT, 2011b, p. 114). Com efeito, diante da pluralidade que fundamenta a política em seu pensamento, é evidente que Arendt se contraporia a esta forma de conduzir os meandros políticos de uma nação. A autora assevera que um governo que se baseia na imprevisão e subjetividade da vontade humana reunida em multidão não se funda sobre a areia, mas sobre “areia movediça” (ARENDT, 2011b, p. 214). Historicamente, o Código Civil napoleônico de 1804, que regulava a relação entre particulares e os assuntos inerentes à propriedade privada, se tornou o principal documento jurídico entre os franceses, enquanto as sucessivas Constituições figuravam tão somente como cartas políticas desprovidas de autoridade<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Oportuno lembrar que o proêmio do artigo 6º da Declaração de 1789 traz *ipsis litteris* a expressão vontade geral: “A lei é a expressão da vontade geral”.

<sup>68</sup> Sob o *prima* constitucional, a ordem pública almejada a partir da Revolução Francesa tardou para ser alcançada. De 1791 a 1958 (texto atual), foram quinze constituições diferentes adotadas pelos governos franceses. Cf. *Legifrance*. Disponível em <<http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution>>. Acesso em 09/01/2014. Arendt (2011b, p. 193-194) ressalta a enorme diferença entre “uma Constituição imposta pelo governo a um povo e a Constituição pela qual um povo constitui um

A situação dos norte-americanos era bastante distinta pela inexistência de espólios políticos absolutos em virtude da colonização inglesa, cujo regime, a despeito de ser monárquico, vinha sofrendo limitações há mais de meio milênio, desde a Magna Carta de 1215. Esta influência do constitucionalismo inglês serviu de inspiração e esteio a muitos institutos do novo sistema de poder governamental, da qual a “sede de poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva, duradoura” (ARENDDT, 2011b, p. 206-207). A necessidade de limitar o campo de atuação do governo era uma questão notória até mesmo pelos franceses que visavam redigir uma Constituição; o grande desafio dos Pais Fundadores da América era estabelecer um novo domínio público, desafio que derrotaria os revolucionários franceses anos mais tarde. No caso, era necessário um governo central que não concorresse com o poder já consolidado nas colônias e que prestasse arrimo a este “novo” poder surgido após a abolição do domínio inglês pela Declaração de Independência.

A divisão americana das Treze Colônias se baseava em comunas e condados<sup>69</sup>, uma ramificação política bem desenvolvida sobre a qual a Constituição veio se assentar. Thomas Jefferson definia estas comunas e condados como “pequenas repúblicas”, ou seja, a divisão do território em pequenos agrupamentos políticos com competências próprias, de modo que cada pessoa poderia agir e participar das decisões de sua região; a salvaguarda da república nacional seria esta constelação de pequenos grupos de agentes distribuídos por todo o território dos Estados Unidos (JEFFERSON apud ARENDT, 2011b, p. 318). Assim, as Treze Colônias norte-americanas não se assemelhavam em nenhuma hipótese a aridez política encontrada pelos franceses. O detalhe fundamental era de que a sua potência e toda a sua pujança não eram medidas pelo poderio de suas forças

---

governo. Todas as Constituições redigidas por especialistas, sob as quais a Europa passou a viver após a Primeira Guerra Mundial, baseavam-se em larga medida nos moldes da Constituição americana e, tomadas em si, deveriam funcionar razoavelmente bem. Mas a desconfiança que sempre inspiraram nos povos submetidos a elas é historicamente documentada, bem como o fato de que, quinze anos após a queda do governo monárquico no continente europeu, mais da metade da Europa estava vivendo sob alguma espécie de ditadura”.

<sup>69</sup> Alexis de Tocqueville comenta que uma comuna norte-americana congregava em torno de dois a três mil habitantes, metade da média de habitantes da comuna francesa ou do cantão suíço. Para ele, a comuna americana era ideal, por não ser “tão extensa a ponto de seus habitantes não terem mais ou menos os mesmos interesses” e também, por outro lado, por ser “suficientemente povoada para que sempre se tenha a certeza de encontrar em seu seio os elementos de uma boa administração” (TOCQUEVILLE, 2001, p. 72). Já o condado representava uma divisão administrativa intermediária entre o Estado federado e as comunas: cada condado possuía diversas subdivisões comunais; diversos condados, por sua vez, formavam um Estado.

armadas ou pela sua riqueza, embora estejamos de colônias em que a pobreza extrema estivesse excluída; o diferencial que tanto chamou a atenção de Alexis de Tocqueville em meados do século XIX, testemunhado na obra *A Democracia na América*, era a intensa participação popular nos assuntos públicos. Tocqueville descreve com parcimônia o processo político norte-americano, assemelhando-o ao da Antiguidade ateniense em que o “povo em corpo faz as leis” ou mediante representantes “sob sua vigilância quase imediata”.

Nada parecido se vê nos Estados Unidos; lá a sociedade age por si e sobre si mesma. Só há força em seu seio; quase não se encontra ninguém que ouse conceber e, sobretudo, exprimir a ideia de buscá-la em outra parte. O povo participa da composição das leis pela escolha dos legisladores, da sua aplicação, pela eleição dos agentes do poder executivo; podemos dizer que governa por si mesmo, a tal ponto a importância deixada à administração é fraca e restrita, a tal ponto ela é marcada por sua origem popular e obedece ao poder de que emana. O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas. (TOCQUEVILLE, 2001, p. 68)

A história constitucional dos Estados Unidos é única em todo o Ocidente. A Constituição não surgiu com o fito de organizar o povo mediante a concentração do poder. Ao contrário, as diversas microesferas comunais de poder legitimavam os governos locais e os condados, atribuindo-lhes autoridade. Tocqueville notou esta característica singular ao enunciar que a fonte dos poderes sociais se encontrava na comuna, onde o povo exercia o seu poder de maneira mais imediata, e não no governo federal. Por esta razão o pensador supôs que a retirada da força e da independência das comunas transformaria os ativos cidadãos da esfera pública em apenas administrados (TOCQUEVILLE, 2001, p. 71-78). Em raciocínio semelhante a esta suposição, Hannah Arendt comenta que se a Convenção Federal, ao invés de constituir um novo poder, tivesse trilhado o caminho da restrição e da abolição dos poderes existentes é certo que os fundadores teriam se deparado com a perda de sua própria legitimação popular, o que em termos jurídicos significaria a privação de seu poder constituinte (ARENDR, 2011b, p. 217). Se por um lado, o passo a ser dado após a independência era a unificação dos condados sob um governo, os fundadores não poderiam debilitar as comunas soberanas, o espólio do período colonial. Em outras palavras, era necessário instituir um novo pavimento no edifício político-institucional já existente e ao mesmo tempo fortalecer os seus próprios

alicerces. Dentre as teorias apontadas como possíveis, prevaleceu a que enunciava a adaptação do sistema de confederação de Estados nacionais. O resultado foi a criação do Estado federal, que manteve a maioria das prerrogativas estaduais e estabeleceu novas competências exclusivas da União.

#### **4. A Constituição dos federalistas e a lacuna entre as felicidades**

A formação da União federal e a separação dos poderes foram temas de grande debate durante a criação da Constituição dos Estados Unidos da América por dizerem respeito à distribuição do poder no Estado. Abolida a autoridade inglesa sobre o território norte-americano, os condados passaram a constituir suas próprias esferas públicas. Arendt comenta que o sistema federal solveu a questão da centralização das atribuições governamentais – adotada, por exemplo, na Constituição francesa de 1793 ao proclamar a unicidade e indivisibilidade da soberania –, “espalhando” o poder a fim de aproximar a coisa pública do cidadão, para utilizar a expressão de Tocqueville (2001, p. 79). Diferente das confederações existentes na Grécia, Itália medieval, Suíça, Alemanha e Holanda – todas examinadas com acuidade por James Madison – o sistema federativo deu vida e atribuições à União, uma ficção jurídica cujas prerrogativas gerais de defesa comum, preservação da paz pública ante inimigos internos e externos e regulamentação das relações diplomáticas e comerciais com países estrangeiros trouxeram estabilidade para o desenvolvimento dos Estados (HAMILTON; MADISON; JAY, 1984, p. 233). Para que todo este conjunto alcançasse sucesso, havia duas questões essenciais à preservação da própria República: estabelecer uma maneira pela qual não houvesse anulação entre os poderes dos Estados e da União federal e localizar uma nova fonte de autoridade para as leis federais e constitucionais.

Ao constituir este arquétipo político, os fundadores se valeram da prática cotidiana, plasmada na participação popular, e também de todo o esteio teórico tanto da filosofia como da ciência política. Para citar apenas um dentre tantos exemplos, é bastante notória a intensa pesquisa realizada por Alexander Hamilton, James Madison e John Jay a partir das epístolas trocadas durante a Convenção da Filadélfia, que reunidas deram origem ao livro *O Federalista*. Em suas discussões, nota-se que o pensador que influenciou em demasia os norte-americanos foi

Montesquieu pelo seu especial cuidado com as noções de poder e liberdade como condições fundamentais do espaço público<sup>70</sup>. Por detrás dos versos a respeito da tripartição dos poderes que notabilizaram *O Espírito das Leis*, Arendt destaca a sagaz compreensão do pensador francês acerca da natureza do poder, sintetizada em apenas uma frase: “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156). A inovação deste raciocínio está no fato de extrair os elementos de violência e de dominação como limitadores do poder do governante. A restrição ao poder pelo domínio tem como resultado a impotência. Para gerar mais poder, o poder deve ser detido somente pelo próprio poder.

O poder só pode ser refreado e ainda continuar intacto pelo poder, de forma que o princípio da separação do poder não só fornece uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo como também oferece efetivamente uma espécie de mecanismo, embutido no próprio núcleo interno do governo, que gera constantemente um novo poder que, porém, não é capaz de crescer e se expandir em prejuízo de outros centros ou fontes de poder. A famosa percepção de Montesquieu de que mesmo a virtude requer limites, e que mesmo um excesso de razão é indesejável, aparece em sua discussão sobre a natureza do poder; para ele, virtude e razão, mais do que meras faculdades, eram poderes, de modo que a preservação e o crescimento delas deveriam se sujeitar às mesmas condições que regem a preservação e o crescimento do poder. Certamente não era por querer menos virtude e menos razão que Montesquieu defendia a limitação delas (ARENDRT, 2011b, p. 200-201).

Não obstante o ponto mais lembrado da doutrina de Montesquieu a respeito da separação dos poderes seja a divisão das funções do Estado – função legislativa; função executiva do direito das gentes, cujas competências se relacionam às questões internacionais; e função executiva do direito civil, ligada ao julgamento dos indivíduos ou punição dos crimes –, Arendt comenta que os constituintes norte-americanos estavam convictos de que haviam fundado uma nova fonte de poder que

---

<sup>70</sup> Montesquieu não conceitua a liberdade política como uma autonomia irreprimível, mas sim como “fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156). Arendt comenta que o autor faz uma leitura da liberdade política como um “eu posso” e não como “eu quero”, demonstrando a precisão de suas noções políticas e a maneira como seu pensamento coincidiu com os acontecimentos nos Estados Unidos (ARENDRT, 2011b, p. 199). É interessante como o conceito de liberdade de Montesquieu se associa a uma das características mais marcantes que ele apresenta da Constituição: “uma constituição pode ser de tal modo, que ninguém será constrangido a fazer coisas que a lei não obriga e a não fazer as que a lei permite” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156).

não competiria com o poder dos Estados mas que os completaria<sup>71</sup>, o exato *locus* em que o sistema de confederação não produziria os frutos desejados nos Estados Unidos por funcionar apenas como uma associação entre Estados soberanos sem divisão de atribuições; o efeito, nas palavras de Hamilton, seria a eliminação do projeto nacional consistente que havia sido proposto, lançando as Treze Colônias a uma simples aliança ofensiva e defensiva em condições de ser “alternadamente amigos e inimigos uns dos outros” (HAMILTON; MADISON; JAY; 1984, p. 183). Desta maneira, a Constituição deu azo à institucionalização tanto daquele poder surgido em *Mayflower*, conservado pela promessa mútua, como do poder pós-revolução. Seu objetivo era criar e não limitar o poder<sup>72</sup>. Se os fundadores tivessem optado pela indivisibilidade do poder, mais forte teriam de ser as prerrogativas do governo central, o que enfraqueceria de imediato o poder dos entes federativos ao privar a população de agir dentro de suas esferas comunais de atribuição.

Oportuno frisar neste momento a diferença existente entre uma Constituição cujo manancial é o poder popular de fato, isto é, reunidos em ação e discurso em torno deste ideal, e a Constituição imposta por um ato de governo, redigida por especialistas. Arendt opõe severa crítica às criações constitucionais de gabinete, isto é, que não possuem um lastro prático, responsáveis pela condução da própria ideia constitucional a “uma falta de realismo e de realidade, com ênfase no legalismo e nas formalidades” (ARENDDT, 2011b, p. 170-171). O que alicerça uma ordem jurídica é a sua legitimidade, o poder oriundo da população que garante a autoridade àquele documento, e não o apego em si ao texto constitucional. Caso contrário, uma mesma Constituição poderia servir como modelo para diferentes países e obteria resultados idênticos. Neste caso não seriam mais necessárias as lutas e reivindicações em prol dos interesses gerais; bastaria promover uma “revolução normativa” ao se alterar no papel o regime político e jurídico, consolidar diversos direitos à população – uma espécie de *welfare state* a custo zero – e, sob a

---

<sup>71</sup> Conforme ressalta James Madison, “não são os estados que devem ceder seus poderes ao governo nacional, e sim os poderes do governo central devem se ampliar largamente”, tamanha a sua convicção de que tinham de fato estabelecido um poder novo, diferente do poder dos entes federativos (MADISON apud ARENDT, 2011b, 202).

<sup>72</sup> Arendt arremata a singularidade da Constituição dos Estados Unidos fazendo menção às Cartas europeias nascidas pela desconfiança do poder: “crer que as efêmeras constituições europeias do pós-guerra ou mesmo suas predecessoras do século XIX, cujo princípio inspirador tinha sido a desconfiança frente ao poder em geral e o medo frente ao poder revolucionário do povo em particular, pudessem instaurar a mesma forma de governo que foi instaurada pela Constituição americana, que nascera da confiança de ter descoberto um princípio de poder com força suficiente para fundar uma união permanente, é se deixar enganar pelas palavras” (ARENDDT, 2011b, p. 203).

propaganda da renovação, edificar uma fachada inteiramente nova para o Estado, embora sua estrutura e seus encaamentos se mantivessem intocados. Lembrando a discussão da última seção, no momento em que os franceses perceberam que tinham encarnado este papel de espectadores na chicana política de seu tempo – que pouco havia sido alterado mesmo após a revolução de 1789 e a publicação da Constituição de 1791 – a raiva os guiou contra os protagonistas da “encenação”.

Comentamos anteriormente que os revolucionários norte-americanos delimitaram com razoabilidade a sede do poder e a fonte da lei, respectivamente, tendo o povo como fonte do poder e a norma constitucional como fonte da lei. As promessas e os pactos garantiram a durabilidade do poder surgido pelo agir em concerto dos colonos um século e meio antes de deflagrada a revolta que proporcionou a independência. No entanto, Hannah Arendt admoesta que apenas este meio de *per si* não seria capaz de instaurar uma “união perpétua”, isto é, fundar uma nova autoridade para o corpo político. Ressurge aqui a premente questão do fundamento absoluto em assuntos políticos cuja finalidade é atribuir autoridade as leis<sup>73</sup>.

A filósofa lembra que a autoridade romana não decorria automaticamente de sua legislação, mas estava incorporada a uma instituição política: o Senado Romano. Pelos fundadores terem compreendido o entendimento romano de que poder e autoridade não possuem o mesmo significado, nos Estados Unidos a autoridade foi transferida para os Tribunais<sup>74</sup>: enquanto o Executivo detinha as “honorarias e a espada” e o Legislativo os “cordões da bolsa” e a competência de editar normas que regulam a vida de todos os cidadãos, o Judiciário não dispunha de força ou de riqueza, dois fortes mananciais de poder de um governo, mas a prerrogativa de apontar para o ato de fundação, ou seja, a Constituição (HAMILTON; MADISON; JAY; 1984, p. 576). No entanto, Arendt lembra que a autoridade – cuja raiz etimológica é *augere*, que significa aumentar, crescer – era exercida pelos romanos quando reavivada a memória de sua fundação e levada para os territórios anexados. No caso dos norte-americanos, são as emendas que ampliam a Constituição e garantiram a permanente conexão entre o ato de fundação da República a toda a novidade intrínseca à sucessão dos acontecimentos (ARENDR,

---

<sup>73</sup> Acerca da autoridade, vide seção *Liberdade, revolução e autoridade*, constante do capítulo primeiro desta dissertação.

<sup>74</sup> Neste sentido, Hamilton comenta que “a majestade da autoridade nacional deve manifestar-se através dos meios dos tribunais de justiça” (HAMILTON; MADISON; JAY; 1984, p. 190).



2011b, p. 258-260). Este precedente sem paralelo na história do constitucionalismo evitou o engessamento do texto constitucional a ponto de não mais corresponder a realidade e perder sua própria autoridade. Neste esquema institucional, cabe ao Judiciário o papel de guardião da Constituição, cuja função é de sentinela, não de batedor ou estrategista. Em outras palavras, a autoridade dos Tribunais decorre de sua independência<sup>75</sup> – perante as outras funções do Estado – de decidir conforme o texto constitucional e somente quando provocado – em decorrência do princípio da inércia da jurisdição –, enquanto as prerrogativas de ação se encontram em posse do Executivo e Legislativo.

A reflexão a partir destes conceitos tão significativos e basilares da ciência política e do direito evidencia que a participação popular, o verdadeiro poder que fundamenta um governo na acepção de Hannah Arendt, foi o fator decisivo para que a revolução nos Estados Unidos tenha atingido um nível capaz de fundar a sua esfera pública, arregimentar mais poder com a criação da União federal, adquirir autoridade perante os cidadãos e finalmente estabelecer o espaço para a liberdade. Os norte-americanos denominaram de *felicidade pública* o “direito do cidadão de ter acesso à esfera pública, de ter uma parte no poder público” além de sua vida privada; eles tinham ciência de que não poderiam ser totalmente “felizes” se sua felicidade se situasse e fosse usufruída apenas na esfera privada (ARENDR, 2011b, p. 172-173). Arendt lembra que a escolha do termo *felicidade pública* – que os franceses denominavam liberdade pública – é reflexo da situação que já imperava nas colônias norte-americanas antes mesmo da Guerra da Independência, na qual os assuntos públicos eram regidos pela população que participava com afinco das questões de suas pequenas *res publica* – ou seja, a comuna. Esta afirmação de Arendt se torna verdadeira em Tocqueville. O autor comenta que era na comuna que o povo possuía maiores prerrogativas de ação na esfera política. Os negócios gerais do Estado ocorriam mediante a representação, pois “era preciso que assim fosse”; mas não havia tal previsão na esfera comunal – onde a ação legislativa e governamental eram próprias da população (TOCQUEVILLE, 2001, p. 78). Em razão das pessoas participarem de maneira igual da política, não havia divisões hierárquicas; todos comungavam do fato de serem atores políticos e construtores da

---

<sup>75</sup> Neste aspecto, os norte-americanos não seguiram o exemplo de seus colonizadores ao atribuir independência ao Poder Judiciário. Na Inglaterra, a Suprema Corte se submetia em última instância à Câmara dos Lordes.

comuna. Nas palavras do autor, o habitante da *Nova Inglaterra* se filiava à comuna porque “ela é forte e independente; interessa-se por ela, porque colabora para dirigi-la; ama-a, porque não tem de queixar-se de sua sorte; deposita nela sua ambição e seu futuro; envolve-se em cada incidente da vida comunal” (TOCQUEVILLE, 2001, p. 78-80). Este contexto norte-americano representava o ideal do governo republicano para Thomas Jefferson, que considerava degenerada qualquer concentração de poder nas mãos de poucos ou de muitos; o sistema se destinava a “fortalecer não o poder dos muitos e sim o poder de *cada um* dentro dos limites de sua competência” (JEFFERSON apud ARENDT, 2011b, p. 319).

Embora tenha sido única e inovadora sob diversos aspectos, a Revolução Americana se mostrou incapaz de estabelecer a sua esfera pública e manter o que Arendt denomina de espírito revolucionário, isto é, “as potencialidades da ação e o precioso privilégio de ser iniciadores de algo inteiramente novo” (ARENDT, 2011b, p. 294). A razão desta incapacidade reside em uma aporia: a aporia oculta entre os ingredientes da revolução é que a fundação traz consigo a ideia de estabilidade, o que debilita a novidade e pode restringir a liberdade de agir. Em outras palavras, o espírito revolucionário de novidade não encontrou uma instituição que o tornasse duradouro. Segundo Arendt, esta questão presente também na nova República dos Estados Unidos foi denunciada por Thomas Jefferson, que não compartilhava do mesmo otimismo de Tocqueville ao considerar que a revolução havia dado liberdade ao povo, mas falhara ao não fornecer um espaço na qual as pessoas pudessem exercê-la, proporcionando a expressão, discussão e decisão dos assuntos públicos em conjunto, o que constitui a essência da liberdade política e que havia sido garantido somente aos representantes do povo (ARENDT, 2011b, p. 297).

O que ele (Thomas Jefferson) viu como um perigo mortal para a república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabelecera um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania. [...] Se o fim último da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade fizesse sua aparição, a *constitutio libertatis*, então as repúblicas elementares dos distritos, único local tangível onde cada um podia ser livre, efetivamente constituíam a finalidade da grande república, cujo principal propósito nos assuntos internos deveria consistir em oferecer ao povo esses locais de liberdade e protegê-los adequadamente. O pressuposto básico do sistema distrital, soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia

se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público (ARENDR, 2011b, p. 318-320).

Jefferson era contrário à representação dos cidadãos na esfera pública. Em contrapartida, ele acreditava que o sistema distrital seria mais correto à realidade do país, por aproximar a política e possibilitar a cada um agir em sua esfera de competência e ter uma parcela do poder público, destacando-se por criar uma estrutura que congrega diversas repúblicas em uma ao fracionar as grandes regiões dos Estados federados. Arendt comenta que, se a finalidade da revolução era a constituição de um espaço público que possibilitasse a aparição da liberdade, então, neste caso, as pequenas repúblicas dos distritos – local em que cada um poderia ser livre de fato – constituíam de modo efetivo a finalidade da grande república nacional, cuja função principal deveria consistir em “oferecer ao povo locais de liberdade e protegê-los adequadamente” (ARENDR, 2011b, p. 320). Neste sentido, o sistema de divisão distrital presente nos Estados Unidos da América antes mesmo da revolução de 1776 – que conforme salientado propiciava espaços para o efetivo exercício da cidadania – combinado com o interesse popular pelas questões públicas tornava os colonos verdadeiramente livres, segundo o entendimento de Hannah Arendt, e os proporcionava a felicidade pública.

O pressuposto básico do sistema distrital, soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público (ARENDR, 2011b, p. 320).

A inserção do sistema representativo em todos os âmbitos do Estado, no entanto, desfigurou em grande medida o desejo dos fundadores em conceber uma república como espaços de ação. Depois que a nação “ocupou o lugar do príncipe absoluto”, no século XIX, Arendt argumenta que foi a vez de o partido ocupar o lugar da nação durante o século XX. Com efeito, o cidadão pode apenas esperar ser representado, sendo apenas o seu bem-estar o objeto desta representação, jamais a sua própria ação ou opinião. A autora critica a representação por possibilitar apenas aos que foram eleitos agir no domínio político. Assevera, por outro lado, que os cidadãos podem ter influência sobre as ações de seus representantes através de pressão ou até mesmo por meio de lobbies, mas reconhece que a relação oriunda

desta prática se assemelha mais a “coerção implacável com que um chantagista obriga sua vítima a obedecer do que ao poder nascido da ação em comum e da deliberação em conjunto” (ARENDR, 2011b, p. 335-337). Sobre esta temática, Arendt apresenta dois dilemas inconciliáveis do sistema representativo: o representante ser o porta-voz do cidadão, atendendo os seus interesses, ou o eleito não se reportar aos seus eleitores. No primeiro caso, o representante colocaria os interesses de seus eleitores acima dos assuntos públicos de conotação geral, atuando como gerente de vantagens ou advogado em causas particulares; a segunda hipótese é a do representante que não se reporta aos cidadãos, o que demonstraria a letárgica falta de poder de ação da população e o cancelamento tácito da soberania popular republicana evocada na norma de que “todo o poder emana do povo”. Sobre outro enfoque, no primeiro caso, o governo se reduz a administração de interesses privados geridos por especialistas, o que em tese elimina a esfera pública e na prática aniquila a ação e a liberdade política vivificada pela participação nos assuntos coletivos; na segunda hipótese, a esfera pública é lançada novamente na hierarquia pré-revolucionária de governantes e governados (ARENDR, 2011b, p. 298-300).

Em todo caso, verifica-se que ambas as revoluções apontadas por Arendt – a francesa e a americana – tiveram seus destinos corrompidos em virtude das “felicidades”: os franceses, em busca da felicidade do povo, viram na revolução um recurso para a luta contra a pobreza; já os americanos se esqueceram da felicidade política infundida no cotidiano das Treze Colônias após a promulgação da Constituição, o que deu azo à busca pela felicidade pessoal plasmada no bem estar privado. Apesar de terem sido capazes de fundar uma esfera pública encabeçada pela Constituição ratificada pelo povo, Arendt considera que a Revolução Americana também teve o mesmo infortúnio da francesa ao permitir que as questões privadas tomassem conta da política e que ela tenha sido reduzida a administração. Ao contrário da busca pela felicidade pública, ou seja, a intensa e constante participação no domínio dos assuntos coletivos, buscou-se a felicidade privada<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Ainda durante os debates da Convenção Constituinte, Arendt revela a existência deste intenso desejo antipolítico de criar mecanismos de administração para o governo norte-americano, de modo que os cidadãos pudessem estar desobrigados de suas atribuições políticas para se dedicar a seus interesses pessoais. Este se tornou o grande e fatal dilema da América, que não conheceu a pobreza extrema como a França mas que se rendeu a paixão pela riqueza. E, “ainda que seja verdade que a liberdade chega apenas para aqueles cujas necessidades foram atendidas, também é verdade que ela foge daqueles que se dedicam a viver para seus desejos” (ARENDR, 2011b, p. 186)

Mesmo nos Estados Unidos, durante a consolidação da revolução – com a promulgação e ratificação constitucional –, Arendt lembra que havia um forte lobby que tencionava pelo “implacável e fundamentalmente antipolítico” desejo de se desobrigar da participação nos assuntos públicos ao criar um sistema por meio do qual os eleitores pudessem controlar seus governantes e legisladores para que sua atenção pudesse ser “dedicada exclusivamente a seus interesses pessoais” (ARENDR, 2011b, p. 182-183). Nas palavras de Celso Lafer:

As revoluções não conseguiram assegurar a felicidade pública porque não mantiveram um espaço público onde a liberdade como virtuosidade pudesse permanentemente aparecer na coincidência entre ação, palavra viva e palavra vivida (LAFER, 2003, p. 67).

Diante deste quadro que, por um lado, tem a Revolução Francesa que buscou resolver a causa social dos indivíduos em detrimento da fundação da liberdade política, e por outro, tem a Revolução Americana que constituiu uma nova esfera política porém não foi capaz de instituir mecanismos de manutenção do espírito revolucionário e também foi vencida pelos interesses individuais, Arendt nos recorda da ação, ação que é marcada pela intrínseca imprevisibilidade e sempre é capaz de produzir uma centelha de novidade em meio a qualquer ambiente de crepúsculo. Mais do que depositar confiança em modelos governamentais – como o caso dos Estados Unidos, que aprimorou os institutos políticos e jurídicos mas não atingiu o cerne do que Arendt entende por política e poder –, a autora trabalha com seus conceitos basilares. Novamente em *Sobre a Revolução*, ela chama a atenção para um sistema político constituído pela ação espontânea das pessoas e cujo poder foi capaz de arrefecer governos e restituir, mesmo que por fugazes momentos, o desejo em ter parte dos assuntos políticos em busca da felicidade pública.

## **5. A centelha da ação política e do poder no mundo moderno**

Nas seções anteriores, procuramos enfatizar a discussão que Hannah Arendt propõe acerca do poder em paralelo às peculiares análises da Revolução Americana de 1776 e da Revolução Francesa de 1789. A par de toda a questão histórica, que é fundamental também para se compreender os cenários políticos e sociais destes eventos, a noção fundamental que subjaz neste paralelo é que ideias e teorias

abstratas não fundam a política nem mantêm o poder<sup>77</sup>; antes de qualquer definição estrita, Arendt não hesita em ressaltar que poder é ação. Sendo uma ação, o poder surge no mundo e sua condição é a pluralidade<sup>78</sup>. A individualidade de uma pessoa é construída pela sua ação particular na interação com os demais, mas a formação do poder exige um “agir em concerto”, isto é, uma ação plural. Este ambiente de pluralidade contém o gérmen da política, o espaço *entre* as pessoas que a possibilita<sup>79</sup>. Todos estes conceitos são elementares para compreender o interesse de Arendt pelas revoluções em comento – episódios paradigmáticos na constituição de nossas instituições políticas e jurídicas – e guardam relação direta com a interpretação de ação e poder como hierarquia governamental e dominação que pretendemos nesta dissertação. Com efeito, as revoluções aparecem como *lampejos de ação e poder* no mundo. O estudo do fenômeno revolucionário na obra de Arendt é essencial para a compreensão de sua concepção de poder, de liberdade e também de política.

Conforme ressaltado, Arendt interpreta as revoluções como acontecimentos bifásicos: o momento da libertação – libertação do governo despótico e das necessidades da população – e da fundação da liberdade – que na terminologia do Estado moderno, significa promulgar uma Constituição e construir o domínio político a partir deste referencial. Neste sentido, há diferenças entre as revoluções em suas duas fases. A eclosão da Revolução Francesa proporcionou o fim do governo absolutista de Luis XVI e de duzentos anos de dinastia da Casa de Bourbon, mas não foi capaz de libertar o povo da miséria – algo nunca realizado por nenhuma revolução –, libertação esta que tomou o lugar da liberdade como o ideal da revolução nas palavras de Odílio Alves Aguiar (2004, p. 14). A corrosão das estruturas daquele governo ocorreu pela ação da população em busca de renovação política ante toda a sua situação de miséria, o que ocasionou o seu colapso; todavia, a falta de engajamento ativo no momento subsequente minou o seu poder inicial, o que permitiu a ascensão da política imperial de Napoleão poucos anos após a

---

<sup>77</sup> Tema que guarda relação também com a primeira seção do primeiro capítulo desta dissertação – *O paradoxo entre o agir e o pensar* –, que aborda a separação entre a vida ativa e a vida contemplativa a partir do Julgamento de Sócrates.

<sup>78</sup> Abordamos a temática da ação na segunda seção do capítulo primeiro – *A vida ativa e sua relação com o mundo*.

<sup>79</sup> Apontamos a relação entre a ação e a política na terceira seção do primeiro capítulo – *Ação, política e necessidade*.

revolução e o restabelecimento da Dinastia dos Bourbon em 1814<sup>80</sup>. Enquanto o desafio francês abrangia a reestruturação política, jurídica, social e cultural do país, a libertação dos norte-americanos ocorreu em um ambiente mais favorável, tanto socialmente, pela sua ascendência econômica, como politicamente – sua libertação não lidaria com setores internos, mas com a Inglaterra, um país estrangeiro, separado por um oceano de distância e em reconstrução após a Guerra dos Sete Anos contra a França e seus aliados.

Conquistada a libertação do povo, inicia-se a fase que busca constituir um domínio político cujo desígnio é enaltecer a liberdade. Malgrado os revolucionários norte-americanos tenham estruturado instituições políticas duradouras, na visão de Arendt, as democracias modernas em geral falharam em fundar espaços de exercício da cidadania e da participação popular nos assuntos governamentais ao retirar a ação política do povo e alocar apenas aos seus representantes. Arendt utiliza a expressão “espaço” de modo metafórico. Espaços de participação não são pontos geográficos – não se confundem com um Palácio de governo ou uma Casa legislativa; dizem respeito à essência da política ao estabelecer a possibilidade de deliberação de assuntos importantes para a sociedade pela própria sociedade. Esta participação popular não guarda semelhança com os chamados instrumentos de democracia direta – que em nossa Constituição Republicana estão elencados no artigo 14 e são o plebiscito, o referendo e a iniciativa popular<sup>81</sup> – uma vez que eles apenas estão inseridos no sistema de representação; não abrem possibilidades de a população agir e participar das questões diversas, mas sua validade está circunscrita a um procedimento preestabelecido para deflagrar o processo legislativo.

Por outro lado, Arendt comenta que desde o fim do século XVIII testemunhamos o apogeu da esfera social que se imiscuiu entre o público e o privado como um “ente híbrido”, para utilizar o termo de Odílio Alves Aguiar (2004, p. 10). Esta esfera foi fortalecida quando as revoluções deram vazão à questão da

---

<sup>80</sup> Primeiramente, Napoleão instalou o Consulado, um governo com ares republicanos, mas centralizado nos militares. Em 1804, Napoleão se consagra Imperador, restituindo-se a monarquia. A monarquia tem um contraste político bastante sutil com o pensamento republicano de Hannah Arendt.

<sup>81</sup> Com exceção da iniciativa popular, o plebiscito e o referendo partem do próprio governo, distinguindo-se por serem consultas que anteriores à criação da norma (referendo) e posterior (plebiscito), isto é, quando a norma já está criada e a população precisa lhe ratificar. A iniciativa é um modo de que dispõe a população para provocar a elaboração de um projeto de lei ordinária ou complementar (FACHIN, 2012, p. 355-356). No Brasil, o plebiscito, o referendo e a iniciativa popular estão previstas no artigo 14 da Constituição da República, e são disciplinadas pela Lei 9.079/1998.

necessidade e da miséria e se afastaram da fundação de domínios públicos. Em um artigo intitulado *Reflexões sobre Little Rock* – na qual a autora aborda a primeira decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos (1954) que declarava inconstitucional a legislação dos Estados sulistas que segregavam a população baseados em fatores raciais – Arendt apresenta estrita distinção entre as três esferas e seus princípios norteadores. Segundo ela, a esfera pública se rege pela igualdade e este princípio está insculpido em todas as Constituições democráticas na forma da igualdade perante a lei. A vida privada é regida pela exclusividade e o poder público deve salvaguardar esta prerrogativa, permitindo às pessoas agirem como bem queiram dentro da inviolabilidade de seus lares. Importante lembrar que na obra *A Condição Humana* a filósofa não caracteriza as dimensões pública e privada pela conotação jurídica de igualdade e exclusividade, mas por liberdade e necessidade<sup>82</sup>. Por sua vez, o advento do social trouxe consigo o direito de discriminação – cuja etimologia latina de *discriminare* significa discernir, estabelecer diferença –, tão necessário como a igualdade para o público e a exclusividade para o privado. Arendt lembra que “sem algum tipo de discriminação, a sociedade simplesmente deixaria de existir e possibilidades muito importantes de livre associação e formação de grupos desapareceriam” (ARENDRT 2004b, p. 273)<sup>83</sup>. Todavia, adverte a autora que, assim como a discriminação deve ser tutelada pelo ordenamento jurídico sob pena de anular o pluralismo social, de forma ambivalente precisa ser administrada com parcimônia, confinando-a apenas à esfera social, quando legítima, e impedindo sua transferência para a esfera política e pessoal, o que a tornaria destrutiva. Esta advertência se deve ao fato de a legislação de diversos Estados sulistas terem elevado a discriminação ao status de norma jurídica, infringindo a privacidade dos cidadãos e se convertendo em aparelhos de

---

<sup>82</sup> Conforme comentamos na seção *A necessidade como parâmetro da política Francesa (1789)*, a substituição da liberdade – esfera pública – pela necessidade – esfera privada – foi a falha que impediu a construção de uma esfera política pelos revolucionários franceses em 1789 e pelos demais revolucionários que os tiveram como paradigma.

<sup>83</sup> Para ilustrar esta assertiva, Arendt cita os locais de férias nos Estados Unidos que impunham restrições pautadas na origem étnica dos indivíduos, o que constitui apenas uma extensão do direito de associação. Segundo a autora, “se como judia desejo passar as minhas férias apenas na companhia de judeus, não vejo como alguém pode de maneira convincente me impedir de satisfazer a minha vontade; assim como não vejo razão para que outros locais de férias não atendam a uma clientela que não deseja ver judeus nas férias. Não pode haver um “direito de entrar em qualquer hotel, área de recreação ou local de diversão”, porque muitos desses lugares estão na esfera puramente social, quando o direito à livre associação e, portanto, à discriminação tem maior validade do que o princípio da igualdade – isso não se aplica a teatros e museus, onde as pessoas obviamente não se reúnem para se associarem umas com as outras”. (ARENDRT, 2004b, p. 274).



perseguição. Por esta razão, Arendt expõe que “embora o governo não tenha o direito de interferir nos preconceitos e práticas discriminatórias da sociedade, ele não só tem o direito, mas também o dever de assegurar que essas práticas não sejam legalmente impostas” (ARENDR, 2004b, p. 277).

O imperativo que subjaz a esfera social é a satisfação da necessidade individual, e cada pessoa se empenha em dar conta das demandas que permeiam sua própria existência física. O fortalecimento desta esfera mina a existência de um mundo público ao basear as relações entre os indivíduos em uma visão privada. Na visão de Odílio Alves Aguiar (2004, p. 10), “com a ascensão do social, as atividades executadas privadamente passaram a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo”. Ainda segundo este autor, a consequência da elevação do social ao posto central da vida humana na modernidade foi o surgimento da sociedade de massa<sup>84</sup>, que reduziu as pessoas à função de “suporte do ciclo vital”, controlando-as. Desta maneira, pela via da funcionalização e do consumo, “foram aumentadas a previsão, a padronização e o controle sobre a capacidade humana de agir e transformar”, o que significa que são adotados padrões na forma de interesses gerais que supostamente resumiriam a opinião de todas as pessoas (AGUIAR, 2004, p. 11). Arendt aduz que esta sociedade não espera que seus membros ajam, que tragam a novidade imprevisível ao mundo, mas que adotem um certo tipo de comportamento tendente a “normalizar” a sua posição dentro da estrutura social (ARENDR, 2010a, p. 49). Segundo Odílio Alves Aguiar:

Social é então, para Arendt, a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam supérfluos. Essa é a razão da animosidade de Arendt para com a categoria do social. Isso significa o fim da liberdade para agir, começar algo novo, fundar comunidades, e o cerceamento da dimensão espiritual, da capacidade de descondicionamento inerente ao exercício da faculdade de pensar (AGUIAR, 2004, p. 13).

A política neste arranjo adota a forma mais social e despersonalizada possível, que é a burocracia; a função política é esvaziada para dar lugar ao

---

<sup>84</sup> Sobre o significa de sociedade de massa em Hannah Arendt, vide nota 1.

economista, e o político se torna um negociante. Deste modo, é sutil o antagonismo entre as esferas política e social, uma vez que a vitória do social que prima pela satisfação das necessidades obriga a política a se transformar em gestor dos problemas sociais, reduzindo o governo a possibilitar estratégias para o desenvolvimento do progresso econômico e social. Os cidadãos são apenas particulares. Julien Freund, pautado na teoria de Max Weber, comenta que a burocracia<sup>85</sup> no Estado moderno se desenvolveu em virtude da ampliação da economia financeira, da racionalização do direito, do fenômeno das massas, da centralização possibilitada pela tecnologia de comunicação e pela concentração do setor empresarial, da intervenção estatal nos mais diversos segmentos e do desenvolvimento da racionalização técnica (FREUND, 1987, p. 171-172). A ampliação desta rede administrativa e burocrática, da qual emprega contingente populacional considerável, não significa que os cidadãos se assenhorem do poder nos Estados. Para Weber, a administração está a serviço do governo e dos programas partidários: a despeito de possuírem conhecimento técnico específico para a manutenção das atividades estatais, os funcionários, via de regra, submetem-se ao crivo de um superior hierárquico com cargo político. Mesmo diante desta impotência, lembra o autor, a tendência é a de que todo funcionário, ao se considerar especialista das questões concernentes à administração pública, acredite ser mais capaz de “resolver os problemas políticos do que o leigo”, o que explica porque a burocracia fica resguardada da publicidade e tende a controlar a opinião pública (FREUND, 1987, p. 172).

Para Hannah Arendt, a burocracia constitui o domínio de Ninguém, uma tirania sem tirano que não presta contas a respeito de si mesma: é a forma de governo em que todos são igualmente impotentes por estarem submetidos a um intrincado sistema de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único (monarquia) nem os melhores (aristocracia), nem a minoria (oligarquia) nem a

---

<sup>85</sup> Weber enunciou os seguintes princípios da burocracia: a existência de serviços definidos e de competências determinadas com rigor; a proteção estatutária dos funcionários, uma vez que a ocupação com o Estado será única e para a vida toda; a hierarquização administrativa das funções, estruturando-se o sistema em serviços subalternos e cargos de direção – em geral, as decisões dos recursos são monocráticas e não-colegiadas o que favorece a centralização; a admissão na função pública se dá mediante concurso que exige conhecimentos especializados dos interessados; uma remuneração mensal que ocorre por um salário fixo que varia de acordo com a hierarquia e uma aposentadoria quando se deixa o serviço público; o direito do superior hierárquico em controlar os trabalhos dos subordinados e aplicar sanções disciplinares; a promoção dos funcionários a partir de critérios objetivos; e a separação entre o funcionário e o seu cargo, não havendo noção de propriedade do cargo ocupado (FREUND, 1987, p.170-171)

maioria (democracia), pode ser responsabilizada (ARENDR, 2010b, p. 54-55). Eis um processo inevitável. O progresso da era moderna e a elevação da esfera social trazem consigo a ideia de expansão em todos os níveis; quanto maior for o Estado, maior e mais complexa será a rede administrativa que o controla (ARENDR, 2010b, p. 103). E tanto mais será a impotência e a falta de liberdade pública dos cidadãos nos assuntos políticos de seu governo reduzido a administração de interesses.

A crítica de Arendt ao sistema moderno a qual estamos imersos é bastante contundente. Todos os níveis de nossas vidas estão lastreados a esta dinâmica que impõe padrões e impede o agir, o que até certo ponto explica a ausência de autoridade, de poder e de liberdade e a multiplicação da violência como anteparos da atividade política. Em meio a este ambiente de despolitização, Arendt aponta para acontecimentos históricos que continham em si um elemento que os diferenciava, um tesouro reconhecido por poucos teóricos da política. Este tesouro a que Arendt se refere na obra *Sobre a Revolução* é o sistema de conselhos, interpretado pela filósofa como uma nova forma de governo, uma espécie de aperfeiçoamento do regime republicano que conjugou em si o gérmen da ação e do poder e que motivou pessoas de diferentes lugares, tempos e condições sociais a participarem do domínio político e influírem nas questões públicas de seus países.

O panorama político dos dois últimos séculos até o final da década de 1980 foi constituído por uma bipolaridade. Ao longo dos séculos XIX e XX, a democracia, que se tornou o mais comum regime político adotado pelos países ocidentais, foi interpretada de modo ambivalente, de acordo com os dois modelos políticos consolidados: a doutrina do liberalismo e a doutrina do socialismo. A primeira delas, delineada por autores como Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill, previa um núcleo fundamental de liberdades conferidas aos cidadãos e a sua representação nas funções Executiva e Legislativa do Estado, para, deste modo, propiciar aos representados a sua desoneração com as questões políticas. A democracia na visão dos arautos do socialismo, como Karl Marx, Friedrich Engels e Antonio Gramsci, por sua vez, foi apregoada na forma de uma maciça participação popular na base do Estado – o que reflete a crítica ao sistema representativo – e a retirada do poder de decisão das mãos dos setores econômicos para alocá-lo no povo. A oposição destes dois modelos foi desenvolvida por Hannah Arendt a partir

da análise do sistema partidário, baseado em essência na representação popular<sup>86</sup>, e do sistema de conselhos, que proporcionava a participação de modo ativo nos assuntos públicos. Sob o aspecto histórico, a autora comenta que ambos os sistemas são quase contemporâneos e se embasam na concepção de que todos têm direito à admissão na esfera pública, o que enseja o fortalecimento da soberania popular ainda que de modos distintos. Trataremos em especial dos conselhos e utilizaremos, como o seu contraponto, a interpretação acerca dos partidos desenvolvida por Hannah Arendt também na obra *Sobre a Revolução*.

Os conselhos surgiram em meio a diversos momentos revolucionários – na França, em 1870, quando o exército da Prússia marchava sobre Paris e a população se organizou de modo espontâneo em pequenas repúblicas que germinaram posteriormente na Comuna de Paris no ano seguinte; na Rússia, em 1905, quando uma intensa onda de greves liderada pelos operários propiciou a formação dos colegiados dos sovietes<sup>87</sup>, uma liderança política cuja autogestão era alheia aos triviais partidos da época; na Rússia novamente com os sovietes, na Revolução de 1917<sup>88</sup>; em 1918 e 1919 na Alemanha, entre o fim da Primeira Guerra e a instauração da República de Weimar; e em 1956, durante a Revolução Húngara<sup>89</sup>. Mais importante que o seu aspecto histórico é a motivação do sistema de conselhos e a sua construção social. Isabel Loureiro, cujo artigo sobre os conselhos na Alemanha de 1918 e 1919 relaciona Rosa Luxemburg e Hannah Arendt, comenta que os conselhos surgiram em momentos de ruptura da ordem estabelecida nas épocas e nos locais de seus surgimentos. No caso alemão, comenta Loureiro (2006, p. 99), eles “foram em grande parte criação espontânea dos trabalhadores alemães, surgiram de forma improvisada, independentemente de iniciativas partidárias, como expressão da auto-organização das massas”. No que tange à Revolução Húngara, os conselhos nasceram durante a crise institucional do Estado e se apresentavam como verdadeiras organizações políticas, uma vez que “a luta pela liberdade

---

<sup>86</sup> A compreensão do tema da representação na filosofia de Hannah Arendt foi tratada na seção anterior – *A Constituição dos Federalistas e a lacuna entre as felicidades*.

<sup>87</sup> Sovietes – em russo “совет” – significa conselhos.

<sup>88</sup> Embora Hannah Arendt reconheça a importância dos sovietes no início da revolução na Rússia, a autora opõe severa crítica ao papel do partido anos mais tarde, que substituíra a máquina do Estado pelo seu próprio aparato: “sem o lema de Lênin, “todo o poder aos sovietes”, nunca teria havido uma Revolução de Outubro na Rússia, mas fosse Lênin sincero ou não ao proclamar a república soviética, o fato central era que, mesmo naquele momento, o lema estava em franca contradição com os objetivos revolucionários explícitos do Partido Bolchevique de “tomar o poder”, isto é, substituir a máquina do Estado pelo aparato do partido” (ARENDR, 2011b, p. 332).

<sup>89</sup> Sobre a Revolução Húngara, vide nota de rodapé 55.

nacional deixou para trás as específicas reivindicações econômicas e sociais dos trabalhadores feitas nos primeiros dias”, concentrando-se no apelo à retirada das tropas soviéticas de seu país e na exigência de eleições livres (OSCAR ANWEILER apud MARTORANO, 2011, p. 48). Conforme tratado no início deste capítulo, por maior que tenha sido o poder gerado pela ação em conjunto da população húngara, a violência deflagrada pelo exército vermelho suprimiu sua organização e manteve o país amordaçado ao Pacto de Varsóvia até o fim da década de 1980.

Não obstante aos conselhos terem sobrevivido por poucos meses ou até mesmo dias – no caso da Hungria, de 23 de outubro a 10 de novembro de 1956 –, o que mais atraiu a atenção de Hannah Arendt para esta inovadora forma de organização política foi a voluntariedade pela qual as pessoas dos mais variados níveis sociais se engajaram e agiram em prol de mudanças políticas. Ao contrariar “de maneira flagrante e evidente o modelo teórico de revolução” embasado em um grupo ou partido que fomenta a revolta para conquistar as prerrogativas governamentais para si, o desejo explícito dos conselhos – enquanto conseguiram manter sua existência – era “a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país” de modo a proporcionar a todo indivíduo encontrar a sua “esfera de ação” e observar as mudanças oriundas de seu livre agir (ARENDR, 2011b, p. 329). Conforme comentamos, os conselhos surgiram em meio aos mais variados estamentos sociais – grupos estudantis, intelectuais, soldados, trabalhadores – e se diferenciou pela ação e participação popular nas questões políticas. Apesar dos diversos interesses possíveis existentes entre as pessoas destes grupos, o objetivo comum dos conselhos, assevera Arendt, “era a fundação de um novo corpo político”, uma república nacional forjada sob o arrimo de pequenas repúblicas lastreadas na ação política (ARENDR, 2011b, p. 334). Neste sentido, ao abordar a específica realidade dos conselhos de trabalhadores na Hungria, comenta Luciano Martorano:

Os conselhos foram a principal forma política de caráter popular encontrada pelos trabalhadores na tentativa de construir uma nova democracia ao longo do século 20. Em parte, esse fato pode ser explicado porque os conselhos operários – a exemplo da Comuna de Paris e dos soviets em 1905 e 1917 –, foram fruto da própria luta dos trabalhadores e não uma prévia invenção de seus líderes políticos ou intelectuais socialistas. Ou seja, através da ação espontânea, os trabalhadores enfrentavam o problema da construção da democracia socialista não para dar um *conteúdo novo* a uma *forma antiga* – a da representação tradicional parlamentar –, mas

para superar o velho conteúdo expresso na estrutura do Estado antes existente, tornando possível a emergência de uma nova forma relacionada com o outro Estado que surgia (MARTORANO, 2011, p. 49).

Enquanto os conselhos se guiavam pela ação espontânea, os partidos estavam ancorados em seus programas que estabeleciam hierarquias, objetivos e resoluções. Embora propusessem, ao menos em tese, grandes rupturas institucionais, Arendt lembra que todos os programas partidários não passavam de fórmulas prontas que não permitiam o agir, mas apenas a sua execução. Interessante relacionar esta questão dos conselhos e dos partidos à crítica da autora a filosofia platônica e sua tentativa de colonizar a esfera dos assuntos humanos por meio dos modelos da *Callipolis*. Semelhante ao Rei-filósofo que dispunha da sapiência para organizar o domínio político, os programas partidários inibiriam o livre agir ao manter aquela divisão entre os que sabem e agem –, ou seja, os dirigentes partidários criadores dos programas – e os que não sabem e executam as ordens preestabelecidas. A autora lembra que os conselhos fatalmente se tornariam supérfluos caso tivessem adotado programas de governo e se aperfeiçoado ao *modus operandi* dos partidos, pois cairiam na mesma divisão entre conhecer e executar, entre governantes e governados. E “sempre que o conhecer e o agir se separam, perde-se o espaço da liberdade”; em outras palavras, privar-se-ia a população do exato *locus* de novidade que os conselhos traziam, isto é, o agir voluntário nas demandas governamentais (ARENDR, 2011b, 330-331).

O sistema de conselhos é o *tesouro perdido* a que Hannah Arendt se refere em *Sobre a Revolução*, a centelha que por brevíssimos momentos iluminaram a política. E este tesouro, que torna o cidadão livre de fato e proporciona sua ação e a geração de poder, perdeu-se “por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento”, “por nenhum testamento o haver legado ao futuro” (ARENDR, 2011, p. 31).

Os homens da Resistência Europeia não foram nem os primeiros nem os últimos a perderem seu tesouro. A história das revoluções – do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste –, que decifram politicamente a história mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais variadas, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas (ARENDR, 2011, p. 30).

Este foi um *tesouro* para Arendt cuja quintessência conjugou, na teoria e na prática, o que a autora compreende por política, ação e poder<sup>90</sup>. Dito de outro modo, os conselhos foram alternativas ao Estado fundado na democracia liberal e representativa que impede o cidadão de agir e participar das decisões políticas. Eles configuraram uma nova relação de poder, menos verticalizada e mais próxima do denominado de felicidade pública – pelos norte-americanos – ou liberdade pública – pelos franceses –, que é o ímpeto em aparecer no domínio público, de agir e deliberar sobre as questões de interesse político. Nas palavras de Tatiane de Macedo Soares Rotolo, “os conselhos não são, portanto, instrumento de transformação do poder, mas sim personificam um novo poder” (ROTOLO, 2007, p. 95). Este movimento de posse das questões públicas é o grande contrassenso ao desenrolar da vida nos séculos XIX e XX, marcadas com profundidade pelo crescente individualismo e busca pela felicidade privada do *animal laborans*.

O sistema de conselhos, assim, foi o evento extraordinário que rompeu com a previsibilidade inerente a nossos sistemas políticos. Se tivermos que apontar um recurso que dispomos para a alteração do quadro em que vivemos na atualidade, baseados em Arendt, a resposta nos encaminharia para a necessidade de se esperar uma espécie de milagre. Extraindo todo o seu contumaz sentido teológico, o milagre representa um evento que ultrapassa todas as probabilidades possíveis. Em outras palavras, cada novo início é por natureza um milagre em razão de a ação fugir àquilo que é previsível. O milagre da novidade e da renovação está na “aptidão de agir” de forma livre (ARENDR, 2012, p. 43).

Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo (ARENDR, 2012, p. 44).

Toda a novidade inerente aos processos iniciados pela ação humana é um milagre porque, em sua infinita imprevisão, distancia-se da causalidade inerente aos processos naturais sistêmicos. O milagre da ação livre que gera o poder em nível político está contido no fato de cada pessoa singular ser um novo milagre, isto é, a partir do nascimento cada um vem ao mundo com a capacidade de iniciar novos e

---

<sup>90</sup> Acrescente-se ao grupo dos conselhos as associações comunais norte-americanas do século XVIII.

imprevisíveis começos. Sob esta perspectiva, Arendt (2012, p. 45) conclui que a expectativa de um milagre sempre foi um traço marcante do âmbito político: enquanto todos os seres humanos puderem agir, constituirão o poder que legitima um domínio público e serão livres; enquanto livres forem, tornam-se fazedores de milagres.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao vislumbrar alguns dos mais irascíveis momentos produzidos pela humanidade nos últimos séculos, Arendt nos convida a encarar a crise que se instaurou na política do século XX a partir de uma perspectiva muito peculiar. Nosso propósito foi investigar os meandros políticos sob os enfoques da ação e do poder, elementos constituintes deste amálgama em descrédito, tendo uma proposta circunscrita a um campo de pesquisa delimitado e um foco preciso: o campo de estudo é o da política, sob o prisma do pensamento de Hannah Arendt. Conforme observamos, para a autora o domínio político é instaurado pela pluralidade e mantido pela força da palavra e da ação: não se trata de um espaço que se confunde com instituições administrativas, burocráticas ou governamentais. Arendt não se ocupa da política procedimental de nosso tempo, sistematizada e hierarquizada, mas vislumbra a política em seu nascedouro, no espaço criado pela ação da pluralidade humana ao participar das questões de cunho político. Somente deste modo, ressalta a filósofa, os indivíduos poderiam *ser* livres e não *estar* livres; em outras palavras, liberdade construída na ação, não adquirida pela força da lei.

Para além da administração de questões privadas, a política deve, portanto, se ocupar dos assuntos oriundos deste *locus* que existe entre as pessoas, isto é, daquilo que interessa e atinge uma sociedade de modo geral. É neste compasso que surge o poder, oriundo da reunião de agentes dialógicos que objetivam e convencionam entre si; não é um dom que agracia algumas pessoas e nem tampouco um bem material para ser possuído. Nesta linha de raciocínio, o poder não está nas instituições que compõem o governo, mas apenas se manifesta por meio delas quando os cidadãos pactuaram a seu favor e reconhecem sua legitimidade e autoridade. Arendt nos recorda que todos os modelos teóricos hábeis a sistematizar um governo ideal ruíram diante do peso da realidade. A despeito de tais modelos serem concebidos sobre uma base que iguala os seres humanos, a realidade que se escancara é a da singularidade, que estremece as vigas de sustentação idílicas. Assim, a autora retira o seu olhar das tradicionais discussões políticas sobre formas de governo e regimes políticos e se lança na compreensão da condição humana. Em outras palavras, ela não busca o que está posto, mas o pressuposto, as mulheres e os homens que subjazem às estruturas políticas. Ao

enaltecer a pluralidade singular, Arendt lança suas considerações sobre este supedâneo fundamental.

A partir de tais considerações, a indagação que perpassa o problema de pesquisa desta dissertação se relaciona ao modo como Arendt constrói os conceitos de ação e poder e as razões que obstaram as sociedades de fincarem seus alicerces nestes elementos: por que os homens e as mulheres deixaram de agir na constituição e fortalecimento do domínio político, omissão esta que se reflete na falta de poder das instituições governamentais de nossos tempos? Este questionamento pode ser desdobrado de modo ainda mais enfático, buscando-se as razões pelas quais nossa sociedade se constituiu sem possibilitar a ação política e os motivos que nos levam a interpretar o poder em sede de violência ao invés do agir plural em concerto. Conforme ressaltado, a filósofa não quer nos prover de caminhos que solucionem questões atuais; ao invés disso, recorda-nos que os pilares da atualidade foram afixados por aqueles que nos precederam. Por esta razão, a compreensão do passado nos permite lançar alguns feixes de luz sob o presente. É na Antiguidade que Arendt busca conceitos fundamentais para ilustrar o longo período em que se acreditou na prevalência da vida contemplativa sobre a vida ativa, estabelecendo um abismo entre o pensar e o agir. Como exemplo, a autora cita a atitude de Platão para com a política, cuja sabedoria de seu filósofo seria capaz de ordenar os assuntos humanos e conter as frustrações da ação por meio de um Estado construído pelo pensamento e mantido pela hierarquia de comando e execução de ordens.

Da mesma forma, a liberdade, segundo Arendt, fora deslocada da esfera pública para ser alocada na interioridade. Após séculos de medievo e quase inexistência de esferas públicas constituídas, forjou-se o Estado moderno sob a batuta revolucionária, sem, no entanto, criar espaços de ação para que a liberdade pudesse ser conquistada. As estruturas institucionais oriundas das revoluções liberais, a despeito de terem sido importantes na libertação de governos autocráticos e na limitação das prerrogativas executivas, não foram capazes de oferecer a possibilidade de as pessoas ingressarem como cidadãos ativos na política, mas meros espectadores. Com efeito, salvo raras exceções, os Estados não são construídos pela população, mas são tomados por grupos cuja hegemonia fazem prevalecer os seus interesses em todas as instâncias e funções estatais – executiva,

legislativa e judiciária. Tendo para si o monopólio da violência, o Estado empunha a capacidade de ação, outorgando-a apenas aos poucos que, por meio do sufrágio, tornam-se “representantes do povo”. Noções de republicanismo e democracia apenas se fazem presentes nas normas que compõem a estrutura teórico-programática deste Estado ideal a ser buscado, pois na prática as questões acabam sendo tratadas por meio de oligarquias, aristocracias e *lobbys* daqueles que há muito se valem deste arquétipo político. Tal atributo, antipolítico em demasia para o pensamento de Hannah Arendt, inviabiliza qualquer construção de espaços onde possam ser tratadas de questões públicas. A questão central da modernidade, neste sentido, é o próprio resgate da coisa política, do lastro de interesse entre as pessoas.

Imperioso destacarmos também o papel que a violência teve na construção desta sociedade. A ação, reduzida aos moldes da fabricação, teve a violência como artífice. Enquanto a violência é instrumental o poder é um fim em si mesmo: ele se mantém enquanto as pessoas agem com fim político. Por mais que os pactos e promessas possam gestar o poder mesmo após a reunião dos agentes, é preciso sua contínua participação para que ele se mantenha. A partir deste raciocínio, podemos concluir que o grande desafio que se revela – mostrado por Arendt no estudo da esfera social – é o de manifestação do livre agir em nossas condições políticas e sociais que, por um lado, congrega uma esfera socializada que incute o individualismo como fundamento da sociedade de consumo, e por outro, jaz na falta de autoridade do mundo político em geral e dos atores que a compõem, desmotivando a participação nas questões de cunho coletivo.

Apesar destas observações, Hannah Arendt não olvida da tentação de se interpretar o poder como domínio pela capacidade da violência condicionar comportamentos e canalizar suas ações por meio do mando e da obediência, uma solução eficaz para evitar a novidade do agir. Pensar a política como um espaço de ação coletiva e o poder como a união deste agir, alternado a concepção das categorias de governo que estruturam as instituições políticas atuais, parece algo quimérico. Mas neste momento a autora nos recorda que a ação, de fato, é algo que foge à lógica e a qualquer padrão de medida e que por ela foram possíveis lampejos de poder ao longo da modernidade – por meio das associações norte-americanas anteriores à Guerra da Independência, as revoluções do século XVIII e ainda os

conselhos operários dos séculos XIX e XX, poder cujo surgimento é sutil e incontrolável, mas com a capacidade de operar mudanças imprevisíveis e irreversíveis.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

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

\_\_\_\_\_, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação [online]**. Vol. 27, n. 2, p. 7-20, 2004.

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

\_\_\_\_\_, Odílio Alves. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29, p. 179-194, 2011b.

\_\_\_\_\_, Odílio Alves. Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt. **Princípios: Revista de filosofia**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, n. 32, v. 19, p. 35-54, 2012.

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_, Hannah. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_, Hannah. **Crises da República**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

\_\_\_\_\_, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

\_\_\_\_\_, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

\_\_\_\_\_, Hannah. **O Que É Política?** 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_, Hannah. **Origens do Totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 9 Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_, Hannah. **Sobre a Violência**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

\_\_\_\_\_, Hannah. Trabalho, obra e ação. Tradução por Adriano Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo: USP, v. 1, n. 7, p. 174-201, 2005.

\_\_\_\_\_, Hannah. A grande tradição. Tradução por Adriano Correia. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29, p. 273-298, 2011c.

ARISTÓTELES. **A Política**. 3 ed. São Paulo: Martins fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. 3 ed. São Paulo: Abril, 1984 (Os Pensadores).

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Brasília: UNB, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios Sobre a Liberdade**. Brasília: UNB, 1981.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 11 ed. Brasília: UNB, 1998, 1v.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. 2 ed. Brasília: UNB, 1997.

CHÂTELET, François; AUBENQUE, Pierre; BERNHARDT, Jean. **História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (volume 1).

\_\_\_\_\_, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das Ideias políticas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. **Las Leyes**. Madrid: Alianza, 1989.

CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Revista de Filosofia Política, Porto Alegre, n. 02, p. 1-7, 1985. Disponível em: <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>. Acesso em: 23/01/2014.

\_\_\_\_\_, Benjamin. **Escritos de Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CORRÊA, Manoel Pio. **Primórdios da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Documenta História, 2009.

CORREIA, Adriano. **Apresentação à nova edição brasileira de A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2010, pp. I-XLIV.

\_\_\_\_\_, Adriano. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CREVELD, Martin Van. **Ascensão e declínio do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. **La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt**. Barcelona: Institut de Ciències Políques i Socials, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 24, p. 249-272, 2001.

\_\_\_\_\_, André. **Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração**. 2009. Disponível em: [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/15](http://works.bepress.com/andre_duarte/15). Acesso em 23/01/2014.

FACHIN, Zulmar. **Curso de Direito Constitucional**. 5 ed. rev. atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **O Federalista**. Brasília: UNB, 1984.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt : pensamento, persuasão e poder**. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. 2 ed. Lisboa: Estampa, 2005 (volume I)

LEGIFRANCE. Le service public de la diffusion du droit. **La Constitution**. Disponível em: <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution>. Acesso em 23/01/2014.

LOUREIRO, Isabel. Os conselhos na revolução alemã de 1918/19. **Crítica Marxista**, Campinas, v. 23, 97-110, 2006.

MARTORANO, Luciano Cavini. **Conselhos e Democracia: em busca da socialização e da participação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

MORRIS, Richard B. **Documentos básicos da história dos Estados Unidos**. Lisboa: Fundo de Cultura, 1964.

MORSE, Richard. **O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas**. 2 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER, Maria Cristina. **A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt**. São Carlos: UFSCar, 2010.

\_\_\_\_\_, Maria Cristina. **Hannah Arendt e a relação entre poder e liberdade**. Curitiba: ANPOF, 2012.

\_\_\_\_\_, Maria Cristina. Revoluções Americana e Francesa: luta por liberdade ou libertação? **Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP**, São Paulo, v. 23, p. 64-77, 2013. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/cefp/article/view/74742>>. Acesso em 27/02/2014.

PLATÃO. **A República**. 13 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

ROTOLO, Tatiane de Macedo Soares. *Rosa Luxemburg e os Conselhos Operários*. **Lutas Sociais**. São Paulo, Vol. 19/20, p. 94-106, 2007.



SIEYÈS, Emmanuel. **A Constituinte Burguesa: *Qu'est-ce que le Tiers État?*** 4 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **História da Filosofia Política.** Rio de Janeiro: Forense, 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América: Livro I Leis e Costumes.** São Paulo: Martins Fonte, 2001. (Paidéia)

VOVELLE, Michel. **A Revolução Francesa: 1789-1799.** São Paulo: UNESP, 2012.