



Raphael Torres Brigeiro

O Rico e o Estranho

**Revolução e Totalitarismo enquanto novidades
radicais do mundo moderno no pensamento
Hannah Arendt**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Direito do Departamento de Direito
da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Iliè Antonio Pele
Co-orientadora: Prof^a. Bethania de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro
Junho de 2016



Raphael Torres Brigeiro

O Rico e o Estranho
Revolução e Totalitarismo enquanto novidades
radicais do mundo moderno no pensamento
Hannah Arendt.

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Iliè Antonio Pele

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof^a. Bethania de Albuquerque Assy

Co-orientadora

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Departamento de Filosofia – UNIRIO

Prof. Florian Fabian Hoffmann

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof^a. Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 21 de Junho de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador

Raphael Torres Brigeiro

Graduou-se em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2011. Ingressou no Mestrado em Direito na Pontifícia Universidade Católica em 2014 com a finalidade de se dedicar à pesquisa na área da Teoria do Estado. Tem interesse nas áreas de Teoria Política e Direitos Humanos.

Ficha Catalográfica

Brigeiro, Raphael Torres

O Rico e o Estranho - Revolução e Totalitarismo enquanto novidades radicais do mundo moderno no pensamento Hannah Arendt / Raphael Torres Brigeiro ; orientador: Iliê Antonio Pele. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Direito, 2016.

ix.; 171 f. : 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito, 2016.

Inclui bibliografia

1. Hannah Arendt. 2. Totalitarismo. 3. Revoluções. 4. Liberdade. 5. Autoridade. I. Pele, Antonio. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

Após tanto tempo e tantos esforços, cruzo finalmente esta etapa. O por menos exaustivos que estes agradecimentos venham a ser, alguns são incontornáveis.

À CAPES e ao Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-Rio, pelos auxílios e oportunidades concedidas, sem as quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos Professores, Adriano Pilatii, Adrian Sgarbi, Alejandro Bugallo, Carlos Alberto Plastino, Francisco de Guimaraens, José Maria Gómez, Maurício Rocha, e Noel Struchiner, com os quais muito aprendi ao longo do tempo em que frequentei suas salas de aula.

A Anderson e Carmen, pela presteza e simpatia com que sempre me ajudaram quando mais precisei.

À Professora Gisele Cittadino, por toda a compaixão que sempre teve pelos inúmeros momentos difíceis que passei desde que comecei o Mestrado. Sem essa compaixão nunca teria chegado até aqui.

Ao Professor João Trajano, por ter sido quem me introduziu, ainda na graduação, à obra de Hannah Arendt e me colocado no caminho que levaria à esta dissertação. Por todo o apoio e compreensão que sempre demonstrou. Que saiba que, se não correspondi aquilo que me foi oferecido, guardo comigo imensa gratidão por tudo.

Ao Professor Bernardo Ferreira, a quem tenho orgulho de chamar de mentor e amigo. Por sempre ter acreditado em minha capacidade, mesmo nas tantas vezes em que a dúvida me paralisou. Por todo o conhecimento e sabedoria do qual tive a imensa oportunidade de partilhar e pela paciência que sempre me demonstrou. Se cheguei até aqui, devo imensamente a ele.

Ao Professor Antonio Pele por ter aceitado ser meu orientador, mesmo diante de circunstâncias tão problemáticas. E por sempre estar disponível quando precisei.

À Professora Bethania Assy, que tanto me estimulou e desafiou ao longo da produção deste trabalho. Sua inteligência e amor pelo conhecimento são uma constante fonte de inspiração. E, finalmente, por me ajudar a articular meu

interesse no messianismo de Hannah Arendt. Obrigado por todo o apoio, carinho e compreensão.

Aos amigos que fiz na Puc, Kristina, Gabriel, Eduardo e Mariana, por ajudarem este suburbano a superar seus próprios preconceitos e sensação de inadequação em um ambiente que poderia, sem a presença destes, ser tão solitário para minha misantropia.

Aos amigos Anabel, Eduardo, Renata, e Serginho. Pelas incontáveis horas de papo furado no Whatsapp, quando devia estar escrevendo esta dissertação. Sem essas conversas que tanto me fizeram gargalhar, teria surtado muito mais vezes. A loucura conjunta que vocês compartilharam comigo, me ajudou a manter um pingue de minha própria sanidade.

À Fernanda, cujo reencontro recente tanto enriqueceu minha vida. Passamos os últimos meses dividindo o peso das responsabilidades que a vida, como sempre, de forma súbita, nos jogou por sobre os ombros. Sem partilhar da sua amizade, não me sinto seguro em afirmar que teria chegado até aqui. Que meus sumiços repentinos, e retornos envergonhados não nos separem. E saiba que posso contar comigo.

À Priscila, minha mais antiga e, certamente melhor, amiga. No meio de tantas coisas que nos aconteceram ao longo desses 12 anos, saber que estavas lá quando precisava chorar minhas mágoas foi sempre fundamental. Nossas divergências ideológicas sempre me ajudaram a me manter honesto. E sua perspicácia intelectual é algo com a qual espero continuar contando pelos anos vindouros. Se nossa admiração mútua por Oscar Wilde se justifica, felizmente em uma coisa ele estava absolutamente equivocado: pode sim haver amizade, e profunda, entre homem e mulher.

À amiga Letícia, que tanto me incentivou a prestar a prova para o Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio, e sem a qual essa dissertação não seria possível. De nossa conversa no Arco Teles, à minha improvisada viagem à Curitiba, passando por tantas conversas ao longo dos últimos 3 anos, sua amizade é a prova de que, como dizia o poeta, se a vida é tão cheia de desencontros, são dos encontros que ela retira sua arte.

À Ana, por tantas coisas que até me tolhem por haver de condensá-las em espaço tão diminuto. Se me tornarei mestre com este trabalho, é graças a ti. Seu companheirismo, dedicação, cuidado e carinho gratuitos tornaram estes últimos

anos infinitamente menos sombrios, para este pobre melancólico. Como escreveu Hannah Arendt: “For love, although it is one of the rarest occurrences in human lives, indeed possesses an unequaled power of self-revelation and an unequaled clarity of vision for the disclosure of who, precisely because it is unconcerned to the point of total unworldliness with what the loved person may be, with his qualities and shortcomings no less than with his achievements, failings, and transgressions.” Saibas que daqui em diante, sempre que olhar o mar daqui, é de ti que lembrarei.

A meu irmão caçula, Felipe, só posso pedir desculpas pelas minhas deficiências como irmão mais velho. Mas se é dito que não escolhemos nossos fraternos laços sanguíneos, saibas que não escolheria ninguém além de ti.

A meu pai, Carlos Alberto, por ter sido sempre alguém com que pude contar nesses 33 anos. Um porto seguro quando me sentia lançado nas pedras. E, finalmente, à minha mãe, Dalila, que enfrentando suas próprias batalhas nos últimos tempos, nunca deixou de me apoiar nesta empreitada deveras solitária. Se meu pai foi o porto onde tanto me ancorei, você foi sempre o farol que me guiou com segurança pela tempestade. A vocês, meu amor e minha completa gratidão hoje e sempre.

Resumo

Brigeiro, Raphael Torres; Pele, Iliè Antonio. **O Rico e o Estranho: Revolução e Totalitarismo enquanto novidades radicais do mundo moderno no pensamento Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, 2016. 171p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Hannah Arendt é frequentemente lida como uma autora da crise. Tendo nascido no “curto século XX”, testemunhando e mesmo vivendo ela mesma, enquanto estava “entre os homens”, inúmeras das catástrofes que tiveram seu lugar no palco do mundo. Como pensadora, ela fez de sua sistemática reflexão acerca do fenômeno totalitário o ponto de partida para inúmeros trabalhos cujo objetivo residia na tentativa de compreender este mundo e, a partir desta compreensão, com ele reconciliar-se. Entendendo o regime totalitário como uma *novidade radical*, que coloca em xeque nossas categorias de pensamento, bem como nossa capacidade de *agir* no mundo e *discursar* sobre os negócios humanos, Arendt acaba por aproximar este terrível evento de outro, cuja essência mesma é a *novidade*: a *Revolução*. Compreendendo a *Revolução* a partir do signo da *fundação* de uma “Constituição da Liberdade” e de uma “Nova Ordem do Mundo”, a autora enfrenta a difícil tarefa de conciliar algo que parece inconciliável na contemporaneidade: a capacidade da *ação* política de começar algo inteiramente novo e a necessidade de estabilização do *espaço público* onde a ação deve acontecer. É na interseção desta insuperável dicotomia que o presente trabalho pretende explorar conceitos fundamentais do pensamento arendtiano, como *autoridade*, *liberdade*, *ação*, *poder*, entre outros. Com eles tentar-se-á compreender o mergulho que Arendt faz às profundezas do passado para conferir nova dignidade ao campo da política, em um tempo onde os seres humanos cada vez menos assumem responsabilidade pelo mundo e pelas possibilidades que ele encerra.

Palavras-Chave

Hannah Arendt; Totalitarismo; Revolução; Liberdade; Autoridade.

Abstract

Brigeiro, Raphael Torres; Pele, Iliè Antonio (Advisor). **The Rich and the Strange: Revolution and Totalitarianism as radical novelties of the modern world in Hannah Arendt's thought.** Rio de Janeiro, 2016. 171p. MSc. Dissertation – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Hannah Arendt is often read as author of the crisis. Being born in the “short 20th century”, bearing witness and even living herself, while she was “among men”, many of the catastrophes that had place at the world's stage. As a thinker, she made her systematic meditation over the totalitarian phenomenon the starting point for many works which intention resided on trying to understand the world, and, from this comprehension, to be able to reconcile herself with it. Comprehending the totalitarian regime as a *radical novelty*, that embarrass our categories of thought, as well as our ability to *act* in the world and *discourse* about the human affairs, Arendt ended up approximating this terrible event with another one, which essence itself is the *novelty*: the *Revolution*. Understanding the *Revolution* as a *foundation* of a “Constitution of Freedom” and of a “New World Order”, the author faces the difficult challenge of conciliating things that seem to be completely contradictory in contemporaneity: the capacity of political *action* to start something entirely new and the necessity to stabilize the *public space* where action must happen. It is at the intersection of this unresolvable dichotomy that this work intends to explore fundamental concepts of the Arendtian thought, as *authority*, *freedom*, *action*, *power*, among others. With them I will try to understand the immersion that Arendt do to the depths of the past to give new dignity to the political field, in a time where the humans beings take, each passing day, less responsibility for the world and for the possibilities it reserves.

Keywords

Hannah Arendt; Totalitarianism; Revolution, Freedom, Authority.

Sumário

Introdução	12
1: Totalitarismo e Revolução no pensamento de Hannah Arendt:	
A modernidade e suas rupturas	19
1.1. Compreensão em um mundo pós-tradicional	20
1.1.1. A faculdade da compreensão e seus limites	20
1.1.2. O pescador de pérolas	24
1.1.3. Hiato entre o passado e o futuro	28
1.2. Arendt e a recuperação das formas de governo	32
1.3. Totalitarismo, a legalidade e o terror	34
1.4. Ideologia como princípio do regime totalitário	37
1.5. Totalitarismo e a generalização da solidão	40
1.6. O campo de concentração e o domínio total	42
1.7. Totalitarismo e Revolução: faces da modernidade	45
1.7.1. Totalitarismo: a natalidade contra pluralidade	46
1.7.2. O mundo moderno entre Auschwitz e Budapeste	48
2: Ação livre e autoridade no pensamento de Hannah Arendt	51
2.1. Ação, ruptura e milagre em Arendt	51
2.1.1. A Ação e suas condições	54
2.1.2. A Ação e sua espacialidade	57
2.1.3. Fund(ação) e Revolução: a política enquanto milagre	64
2.2. Revolução e a Fundação de um Princípio de Autoridade	67
2.2.1. Distinções entre Autoridade, Poder e Violência	69
2.2.2. Raízes gregas do conceito de Autoridade	71
2.2.3. Autoridade: criação romana e transmissão católica	77
2.2.4. Autoridade e o mundo moderno	80
3: Tensões entre liberdade e autoridade na discussão arendtiana	
acerca da Revolução	83
3.1. Revolução e seu conceito	84

3.2. Revolução e a “questão social”	86
3.3. Revolução e a ação constituinte	88
3.4. O problema da fonte de autoridade da ordem constitucional	91
3.5. Revolução e a tragédia como herança	95
3.6. O sistema de conselhos	97
4: Arendt e a política entre o extraordinário e o ordinário	103
4.1. Hannah Arendt contratualista?	104
4.2. Principled Action	108
4.3. Amor mundi	111
4.4. Arendt e o Direito	116
4.5. Conselhos e "a constituted constitutional action"	119
4.6. A desobediência civil	123
5: Messianismo em Hannah Arendt	133
5.1. A criança e o pescador de pérolas e o anjo da história: imagens do messiânismo	135
5.2. Ação: evento, processo e extramundandade	140
5.3. Origem, repetição e ruptura: o novo e suas transfigurações	145
5.4. Promessa, perdão e o abismo da redenção	147
5.5. Totalitarismo enquanto “milagre” e a narrativa redentora	152
6: Conclusão	156
7: Referências Bibliográficas	167

I had a remarkable dream last night. We were together at Max Weber's. You, Hannah, arrived late. Were warmly welcomed. The stairway led through a ravine. The apartment was Weber's old one. He had just returned from a world trip, had brought back political documents and artworks, particularly from the Far East. He gave us some of them, you the best ones because you understood more of politics than I.

I picture you now correcting proofs for your big book. Shouldn't you perhaps reread Max Weber on the archetype (and other things too)? So that the old "total" underlying view of history should remain in your text, even this last trace will disappear? But perhaps that is unnecessary – despite the fact that all of us today are still inclined, in the intellectual atmosphere created by Hegel and Marx and still abandoned by Spengler and Toynbee, to nibble instinctively at the crumbs of the false grandeur that was loaded onto history once that grandeur was stolen from God.

Karl Jaspers, *Carta à Hannah Arendt*, 1950.

Prompted by your dream I've read a lot of Max Weber. I felt so idiotically flattered by it that I was ashamed of myself. Weber's intellectual sobriety is impossible to match, at least for me. With me there's always something dogmatic left hanging around somewhere. (That's what you get when Jews start writing history).

Hannah Arendt, *Carta a Karl Jaspers*, 1950.

Introdução

It is true that storytelling reveals meaning without committing the error of defining it, that it brings about consent and reconciliation with things as they really are, and that we may even trust it to contain eventually by implication that last word which we expect from the Day of Judgment.

Hannah Arendt, *Isak Dinesen: 1885–1963*

Hannah Arendt recusava o título de filósofa. Segundo ela, a hostilidade que os filósofos sempre demonstraram para com a política – desde que a polis condenou o filósofo à morte – e seu interesse inesgotável por pensar acerca do “domínio dos negócios humanos” pareciam a deixar desconfortável com tal título. Assim, preferia dizer que sua ocupação era a “teoria política”. Sendo assim, ainda que através do pensamento – faculdade, ao contrário da política, retira o ser humano do mundo e da companhia de outros – ela queria compreender a política – esse modo de ser muito particular das relações humanas – com olhos desembaraçados dos preconceitos que contaminaram a filosofia desde que o filósofo deixou de ser um amante da beleza que a verdade desvela (*alétheia*, em grego), para se converter em alguém preocupado com o bem, com proposições corretas (*orthótes*, em grego) que servissem de medidas auto evidentes para *práxis* (ARENDT, 1988, pp. 152-153). Desta maneira, na “filosofia política” Arendt não acreditava que encontraria o que procurava.

Tampouco o campo da ciência política, tal qual ela era praticada no mundo moderno em geral, e nos Estados Unidos, em particular, não pareciam encerrar em si um caminho adequado. Mesmo não sendo filósofa, a influência de Martin Heidegger, seu “mestre do pensar” foi fundamental em sua formação. Isso fica evidente pela citação deste filósofo que abre o primeiro volume de sua obra mais filosófica, “A Vida do Espírito”, postumamente publicada por sua grande amiga e confidente, a escritora Mary McCarthy. Nela está escrito: “Pensar não traz conhecimento como fazem as ciências. Pensar não produz sabedoria prática utilizável. Pensar não resolve os enigmas do universo. Pensar não nos dota diretamente com o poder de agir” (HEIDEGGER apud ARENDT, 1999, p. 13). O moderno *ethos* científico, assim, não apenas compartilhava com a tradição

filosófica a busca pela produção de regras para o agir humano, como buscar reduzir um ser humano a um feixe de comportamentos e reações passíveis de serem codificados, conhecidos e, portanto, previsíveis e controláveis. Se pensar era a paixão que a (i)mobilizava, fazer ciência política não poderia ser a resposta.

Talvez por essa dupla recusa, frente à filosofia, de um lado, e à ciência política, de outro, Hannah Arendt foi uma pensadora que sempre preferiu deixar que os “sopros do pensamento” a levassem rumo ao enfrentamento das perplexidades da política e não que a afastassem do espanto que estas provocam. E apesar de ser uma das mais importantes pensadoras políticas do século XX, continua sendo considerada uma “autora menor” seja por filósofos, seja por cientistas políticos. Mas a despeito disso, sua obra continua a despertar cada vez mais interesse e como Celso Lafer – jurista e cientista político, ex-aluno de Arendt e um dos difusores de sua obra no Brasil – escreve: “A fortuna crítica e o reconhecimento da obra de Hannah Arendt vêm crescendo continuamente. Atualmente, a irradiação dos temas centrais de sua reflexão é muito mais significativa do que quando estava viva [...]” (LAFER, 2001, p. 11). E isso vale tanto para o Brasil como para o resto do mundo.

No caso brasileiro, em particular, tivemos diversos livros publicados nos últimos anos por pesquisadores: “Hannah Arendt e a banalidade do mal”, de Nadia Souki (1998), “O Pensamento à Sombra da Ruptura”, de André Duarte (2000), “Hannah Arendt – Ética & Política”, de Eugenia Sales Wagner (2007), “Hannah Arendt - pensadora da crise”, de Eduardo Jardim (2011), “Hannah Arendt e a Modernidade”, de Adriano Correia (2014), “Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt”, de Bethania Assy de Albuquerque (2015), para citar alguns. Além disso, mais de 40 artigos científicos foram publicados nos últimos 5 anos em periódicos indexados pela Plataforma Scielo. Sendo assim, mesmo que seja uma “autora menor”, nem raposa nem ouriço – para usar a famosa imagem de Isaiah Berlin – sua obra continua a interpelar leitores, não a despeito de sua idiossincrasia, mas talvez justamente por conta dela.

Seguindo esta crescente tendência, com esta dissertação, pretendo me inserir neste debate e, nos limites das minhas possibilidades, contribuir para que a obra dessa autora-menor seja cada vez mais encarada como uma obra clássica, por, em minha humilde opinião, partilhar com outros clássicos daquelas qualidades que Norberto Bobbio uma vez elencou:

[D]eve ser considerado com um tal intérprete da época em que viveu que não possa prescindir da sua obra para conhecer o “espírito do tempo”; deve ser sempre atual, no sentido de que cada geração sinta necessidade de relê-lo e, relendo-o, de dedicar-lhe uma nova interpretação; deve ter elaborado categorias gerais de compreensão histórica das quais não se possa prescindir para interpretar uma realidade mesmo que distinta daquela a partir da qual derivou essas categorias e à qual as aplicou. (BOBBIO, 2000, p. 114)

Dessa maneira, iniciarei este trabalho me propondo a explorar, basicamente, algumas das maneiras pelas quais a noção de novos começos aparece na obra de Hannah Arendt. Para que essa tarefa que me coloquei seja possível, elegerei começar por aquilo que é, ele mesmo, um *initium* para a reflexão da autora: a obra “Origens do Totalitarismo”. Antes de publicar os três livros que compõem este trabalho monumental, a pensadora, já havia escrito sua tese de doutoramento intitulada “O conceito de Amor em Santo Agostinho” e uma biografia sobre Rahel Varnhagen, escritora judia e dona de um dos mais famosos salões literários do final do século XVIII e início do século XIX, além de inúmeros artigos, em especial na revista “Aufbau”. Sendo assim, por mais importante que seja sua produção acerca do totalitarismo, aquele livro dificilmente pode ser chamado de sua obra inaugural. Então porque considerá-lo assim?

Em primeiro lugar, pelo impacto que causou, impacto esse que pode ser medido, entre outros modos, pelo debate epistolar que a publicação ensejou com o grande cientista político Eric Voegelin (ADLER, 2007, p. 329), que como ela havia fugido da Europa ocupada pelo Nazismo. Assim, foi esta obra que a catapultou para o hall de autores como Raymond Aron que *iniciaram* o pensamento acerca do fenômeno totalitário.

Em segundo lugar, e talvez mais importante para minhas pretensões investigativas, é o entendimento de que o totalitarismo é algo radicalmente novo na história dos seres humanos. É a partir desta epifania que parece ter se apoderado da mente de Arendt quando, a partir de março de 1943, ela toma consciência da extensão maléfica dos crimes do Nazismo: Auschwitz. Como ela dirá na famosa entrevista que concedeu à Günter Gaus:

Isso foi em 1943. E de início nós não acreditamos nisso – ainda que meu marido e eu sempre dizíamos que nós esperávamos qualquer coisa daquela penca. Mas nós não acreditamos nisso porque militarmente era desnecessário e sem propósito. [...] E então seis meses mais tarde nós acreditamos apesar de tudo, porque nós tínhamos

a prova. Aquilo foi um verdadeiro choque. Antes daquilo nós dizíamos: Bem, todos têm inimigos. Isto é inteiramente natural. Por que um povo não deveria ter inimigos? Mas isso foi completamente diferente. Foi como se um abismo houvera se aberto. Porque nós tínhamos a ideia de que emendas poderiam de alguma maneira serem feitas para todo o resto, como emendas podem ser feitas para praticamente tudo em algum ponto na política. Mas não para isso. *Isso não deveria ter acontecido*. [...] Algo aconteceu lá com o que nós não poderíamos nos reconciliar. Nenhum de nós jamais pode. (ARENDT, 1994, p. 13-14)

É diante deste novo crime, impensável dentro do quadro de referência herdado da tradição do pensamento ocidental, que Hannah Arendt se voltará para aquele impulso que ela diz ter sentido desde jovem e que a levou a ler Kant aos 14 anos: “Eu tinha essa necessidade de compreender...” (ARENDT, 1994, p. 8). E compreenderá tudo o que aconteceu como uma grande e tenebrosa novidade: uma forma inteiramente nova de governo, que não apenas não enquadrava entre todos os tipos de regimes até então conhecidos, mas que os colocava todos em cheque seja em suas capacidades heurísticas, seja porque ameaçava as experiências fundamentais que os fundavam. Era um fim *na* história. O fechamento de um tempo. Meia noite no século.

Mas como Arendt escreveu no derradeiro parágrafo que encerra sua obra de entrada triunfal no debate político:

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem que o fim pode produzir”. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo” disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo, ele é, na verdade, cada um de nós. (ARENDT, 1989, p. 531)

E deste trecho eu tiro a minha primeira hipótese de trabalho: de que, em suas reflexões sobre o totalitarismo, Hannah Arendt *começa* um dos *trains of thought* mais importantes de seu pensamento, e que irá atravessar uma relevante parte de sua obra posterior: a noção de *novos começos*. E disto tratarei no primeiro capítulo.

Assim, não apenas a noção de novos começos é crucial para o entendimento de Hannah Arendt acerca do evento totalitário, como se tornará a tônica da “fenomenologia da *Vita Activa*” que ela irá formular em “A Condição Humana”. Nesta obra, a autora explora as três principais atividades da existência humana “na

medida em que está ativamente empenhada em fazer algo”, e produz uma narrativa acerca das três atividades básicas do ser humano enquanto *ser-do-mundo*, das condições que as tornam possíveis e das transformações que essas atividades sofreram desde o começo da tradição o pensamento ocidental. Mas é em sua teoria acerca da ação e do discurso, que a noção de novos começos desempenha um papel incontornável, haja vista que é através da ação que os seres humanos atualizam sua condição de natalidade – e sua condição mesma de serem novos começos no mundo – e apenas no desempenho da ação e do discurso em condições de pluralidade é que são realmente livres. E será acerca da liberdade da ação que se formulará na primeira parte do segundo capítulo.

Mas, ainda neste capítulo, junto ao problema da liberdade, surge uma outra experiência que, para autora, é correlata a esta, qual seja, a questão da autoridade. Trata-se de um tema para qual Arendt dedica um de seus ensaios mais importantes, “Que é autoridade?”, escrito em 1957 e, portanto, um ano antes da publicação da primeira edição de “A Condição Humana”. Tendo como pano de fundo a crise do que Arendt denominou de a “trindade romana” (religião, tradição e autoridade), neste artigo estará em jogo a mesma forma de pensar que transparece em “A Condição Humana”: “o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDT, 1988, p. 41). Sendo assim, este exercício de pensamento político crítico acerca do passado e do presente traduz a tentativa da autora de capturar, através da imaginação histórica, a narrativa da origem, estabelecimento e crise da autoridade, este conceito-experiência que foi uma das maneiras através das quais os seres humanos procuraram conferir estabilidade e previsibilidade à fugacidade do domínio dos negócios humanos. E o fato de que lidarei com este tema em conjunto com o problema da liberdade é algo que soa estranho para a sensibilidade de um mundo acostumado à divisão entre aqueles preocupados, primordialmente com as ameaças à liberdade e aqueles que enxergam a modernidade tão somente como a decadência da experiência da autoridade. E isso, como veremos, é para Arendt um dos sintomas da crise moderna do pensamento político, haja vista que não há como exercer a liberdade sem uma esfera política dotada de autoridade e, portanto, de estabilidade, bem como não há ordem política dotada de autoridade

que sobreviva sem que os homens a dotem de “vida” através da sua presença constante no espaço público.

A partir desta que parece ser algo como uma “dialética sem síntese” entre as experiências da liberdade e da autoridade, é que brotará o tema do terceiro capítulo: A Revolução. Hannah Arendt dedica a este tema aquela que talvez seja sua segunda obra mais controversa (atrás apenas de “Eichmann em Jerusalém”). Seja pelas críticas que recebeu por seu entendimento acerca da “Questão Social”, seja pelos ataques à leitura mais “favorável” que faz da Revolução Americana frente a Revolução Francesa, “Sobre a Revolução” ainda hoje desperta maus entendidos – em minha humilde opinião. Trata-se de uma tentativa, por parte da autora, de se confrontar justamente com a perplexidade que emerge da tensa relação entre a liberdade da ação e a tentativa de preservação do corpo político, do ponto de vista do momento onde as potencialidades e contradições de ambos atingem seu paroxismo: quando da tentativa de fundação de uma nova república. Na tentativa de fundar uma *Constitutio Libertatis*, e com ela estabelecer uma *Novus Ordo Seclorum*, os revolucionários contemporâneos se veem não apenas diante do abismo do absoluto, no qual todo começo está inscrito, como também na linha de transmissão de um legado que lhes foi outorgado “sem qualquer testamento” por todas as revoluções precedentes: o sistema de conselhos, “a herança perdida das revoluções”. É a trajetória desta trágica tradição, conforme sua narrativa feita por Arendt, que o terceiro capítulo se proporá a percorrer.

Mas sem necessariamente escapar por completo desta tragédia, pretendo no quarto capítulo explorar uma das “saídas” possíveis para que a teoria política de Hannah Arendt não seja lida apenas pelo prazer estético que proporciona – como um interlocutor uma vez disse diretamente à própria pensadora. Tratarei de, a partir da leitura que Andreas Kalyvas faz da autora em seu livro “Democracy and the Politics of the Extraordinary”- e ele será, talvez, meu interlocutor mais importante nesta dissertação –, mapear as contribuições que Arendt tem a dar não apenas para uma história do pensamento político no ocidente. Como uma poeta de inspiração homérica, que busca registrar um conjunto de experiências, que sem uma narrativa que os monumentalize, se perderiam nos corredores do passado, Hannah Arendt já seria importante intelectual. Mas Kalyvas me permite tomá-la como uma pensadora que, com sua teoria da ação bem como dos princípios que esta produz, sua crítica à soberania, a elaboração que faz do sistema de conselhos,

a ideia de *Amor Mundi*, bem como sua interpretação acerca do fenômeno da desobediência civil, tem uma contribuição extremamente relevante a dar ao campo de teoria democrática, especialmente em um tempo onde as democracias se veem cada vez mais assaltadas por novas e possivelmente terríveis combinações de elementos muito similares àqueles que tornaram possível a emergência de regimes totalitários na primeira metade do Século XX, como crise do sistema representativo de governo, perda da autoridade das leis, o turbilhão de massas apátridas e refugiadas de conflitos, para enumerar apenas alguns.

Essa, no entanto, não é a única saída possível para o pessimismo que Hannah Arendt parece transparecer em sua reflexão sobre os fenômenos revolucionários. Uma outra oportunidade parece dada por um aspecto da obra da autora que é frequentemente negligenciada por seus intérpretes e comentadores: o possível messianismo embebido na sua fenomenologia da *Vita Activa*. Assim, no quinto e último capítulo, tentarei mapear, de maneira bastante preliminar e com ajuda de especialistas como Susannah Young-ah Gottlieb e Bethania Assy, alguns dos aspectos messiânicos do pensamento da autora, como seu conceito de natalidade, sua descrição de um mundo humano que é a todo momento acossado pelo risco da ruína, pela recusa da autora por perspectivas que pensem a história a partir da lógica de processos, entre outros. A partir da tentativa de uma aproximação, ainda em vias de ser aprofundada, entre as atitudes quanto ao tempo histórico de Hannah Arendt e de seu amigo Walter Benjamin, proporei que a incorporação da dimensão redentora inscrita da teoria da ação de Arendt é imprescindível para se compreender a potência ainda viva de seu pensamento, que se lança na fé e na esperança de que somos todos, em potencial ao menos, milagres capazes de, como nossos feitos e palavras, salvarmos o mundo da catástrofe sempre eminente.

Totalitarismo e Revolução no pensamento de Hannah Arendt: A modernidade e suas rupturas

'Does Big Brother exist?'
'Of course he exists. The Party exists.
Big Brother is the embodiment of the Party.'
'Does he exist in the same way as I exist?'
'You do not exist', said O'Brien.

George Orwell, 1984

De todas as qualidades que Hannah Arendt atribui ao totalitarismo – tanto no seu exemplar nazista quanto no stalinista¹ – uma das mais recorrentes é o seu caráter de originalidade. Tratar-se-ia de um regime político sem precedentes na grande história da humanidade. Para ela, tal afirmação não é apenas a conclusão inevitável para qualquer um que busque realmente compreender este fenômeno, mas uma espécie de ponto de partida para qualquer análise séria, como uma impressão imediata dada ao espírito pelos fatos brutos do domínio totalitário.

É óbvio que estamos lidando aqui com uma séria dificuldade imposta ao pensamento, especialmente se levarmos em consideração que uma postura desse gênero, guarda uma proximidade incômoda com os métodos da ciência moderna, métodos estes que são fortemente criticados por Hannah Arendt.² Estabelecer como hipótese de trabalho que o totalitarismo é uma novidade histórica e buscar “falsificar” tal hipótese ao longo da pesquisa é incompatível com a maneira como a autora defende que devamos nos confrontar seja com o totalitarismo, seja com qualquer evento histórico importante. Além disso, como ela nos diz, citando uma famosa frase de Werner Heisenberg, importantíssimo físico alemão, ao partir ao

¹ A equivalência que Hannah Arendt supostamente teria produzido entre os regimes nazista e stalinista é uma constante fonte das críticas mais ferozes e comuns que sua obra recebe, desde a publicação da edição original de “As Origens do Totalitarismo”, até os dias de hoje (LOSURDO, 2004). Não tenho intenção de adentrar no meio desta contenda. Entretanto, como nos lembra Dana Vila, Arendt era absolutamente consciente da inadequação do tratamento que deu ao Stalinismo (VILLA, 2000, pp. 6-7). Tanto é assim que a autora acabou por dedicar vários dos anos seguintes à publicação da sua primeira grande obra aos estudos de Karl Marx (ADLER, 2007, pp.352-354), o que resultaria não apenas na respeitosa, mas ferina, crítica que ela faz ao autor em “A condição humana”, bem como em diversos cursos e textos.

² Ela faz uma longa e interessante crítica à ciência moderna em *A condição humana*.

encontro de um fenômeno, mediado por artefatos de nosso intelecto (hipóteses e instrumentos), “o homem encontra apenas a si mesmo” (ARENDT, 1998, p. 261 – tradução minha).

1.1

Compreensão em um mundo pós-tradicional

A relação com o passado não é hoje um problema cultural, mas político. Não se pode compreender o que acontece em nossos dias se não se entende que outra coisa que mudou completamente hoje em dia é a relação vivida com o passado. O que o poder faz hoje [...] é desarticular o sistema de “transmissão” do passado. A universidade é o modo como o passado vive e é “transmitido” para hoje. [...] Não podemos questionar radicalmente o presente se não formos para trás. É a única estrada. E é isso que hoje se quer evitar. Apresenta-se o presente como um problema meramente econômico, frente ao qual devemos dizer sim ou não. Isso cria sérios obstáculos à possibilidade de fazer política.

Giorgio Agamben, *Entrevista*, 2014.

Para Arendt, a compreensão, e não a cognição, deve ser a faculdade humana a ser acionada se queremos nos recuperar do maligno espanto diante da aparição do totalitarismo no mundo moderno. Por compreensão, entende-se aqui

um processo complicado que jamais produz resultados inequívocos. [A compreensão] é uma atividade sem fim pela qual, em constante mudança e variação, nós nos ajustamos e nos reconciliamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo. (ARENDT, 1994, p. 307-308 – tradução minha)

1.1.1

A faculdade da compreensão e seus limites

Compreensão e cognição ou conhecimento não são, todavia, a mesma coisa, ainda que sejam faculdades inter-relacionadas: “Compreensão é baseada no conhecimento e conhecimento não pode proceder sem uma compreensão

preliminar, inarticulada” (ARENDT, 1994, p. 307-308 – tradução minha). Então porque não podemos – como ela mesma se pergunta – partir da compreensão prévia do totalitarismo que nos informa que se trata de mais uma forma de tirania – mesmo que nova – tentar conhecê-lo e se possível combatê-lo?³ A razão pela qual tal tentativa parece gerar mais perplexidade ao invés de menos reside no caráter de novidade do totalitarismo. E tal caráter tem uma espécie de dupla feição: não apenas trata-se de um evento ausente tanto do *espaço de experiência* quanto do *horizonte de expectativas* do início do século XX. Apropriamo-nos aqui, deste par de conceitos, conforme elaboração feita pelo historiador alemão Reinhart Koselleck (2006), pois seu uso parece nos permitir um entendimento mais rico acerca do espanto causado pelos eventos totalitários. Para tanto, fazamos uma breve análise semântica deles.

Um aspecto inicial da apresentação que Koselleck faz desses conceitos diz respeito à tensão inerente à relação entre ambos. Trata-se, porém, de uma tensão sui generis, pois diferentemente da dicotomia que existe, por exemplo, entre guerra e paz, onde um só pode ter realidade concreta onde o outro estiver ausente, “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 307). Mais do que isso, são categorias que remetem a um dado antropológico prévio, na medida em que produzem uma forma especificamente humana de relação entre o passado e o futuro. “A experiência”, nos diz o autor, “é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (KOSELLECK, 2006, p. 309). A expectativa, de forma semelhante, “é o futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que pode apenas ser previsto” (KOSELLECK, 2006, p. 310). Apesar da presentificação, seja do não-mais, seja do ainda-não, eles “não são conceitos simétricos complementares” (KOSELLECK, 2006, p. 310), como se fossem objeto e imagem diante de uma superfície refletora. Não apenas eles “possuem formas de ser diferentes” (KOSELLECK, 2006, p. 310), como na modernidade, adquirem uma espécie de relação invertida: “Quanto menor a experiência tanto maior a expectativa – eis uma fórmula para a estrutura temporal da modernidade, [...]” (KOSELLECK, 2006, p. 326).

³ ARENDT, 1994, p. 310-311.

Tendo essa apresentação esquemática em mente, ainda temos de mostrar, afinal, qual a utilidade heurística desse par de conceitos para nossa discussão? Tal utilidade parece residir justamente na forma da relação que expusemos acima. Uma expectativa, por mais que possa (e frequentemente seja) elaborada com um grau variável de independência em relação à experiência, não pode prescindir absolutamente desta. O que parece ser o dado calamitoso da experiência totalitária, do ponto de vista do pensamento – para retomarmos ao nosso ponto – é que apesar das diversas experiências da era moderna causarem uma redução do espaço de experiência, não o dilaceraram. Somente os regimes totalitários foram capazes dessa façanha. E sem um conjunto de experiências presentificadas, perdemos também a possibilidade de organizarmos nossas expectativas. Como na famosa frase de Toqueville, que Hannah Arendt tanto apreciava, “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (TOCQUEVILLE, *apud* ARENDT, 1988, p. 32).

A radicalidade do fenômeno totalitário, portanto, parece ter destruído a capacidade heurística de nossas categorias e conceitos, transformando não apenas a tarefa de conhecer, mas até mesmo a compreensão, de um processo sem um fim determinado em algo impossível mesmo de se começar. Como ela afirma: “O paradoxo da situação moderna parece ser que nossa necessidade de transcender tanto a compreensão preliminar quanto a abordagem científica estrita brota do fato de que nós perdemos nossas ferramentas de compreensão” (ARENDT, 1994, pp. 307-308 – tradução minha).

Diante deste quebra-cabeça, a montagem parece impossibilitada, não necessariamente pela nossa incapacidade de achar as peças que se encaixam uma na outra, mas pela desalentadora conclusão de que as peças foram perdidas e/ou danificadas a tal ponto que qualquer encaixe parece impossível⁴. Então surge a

⁴ É muito interessante notar as aproximações possíveis entre a avaliação que Hannah Arendt faz da crise pela qual passa a linguagem político-moral no mundo moderno, e a hipótese aventada por Alasdair MacIntyre em sua obra seminal, *Depois da Virtude*, sobre a catástrofe que teria se abatido sobre a linguagem da moralidade. “O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde derivavam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas de suas expressões principais. Mas perdemos em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade” (MACINTYRE, 2001, p. 15). É claro que não podemos negligenciar aqui, que tanto a localização das causas quanto à possível resposta que a compreensão que ambos oferecem são bastante diversas uma da outra. No entanto, a percepção da crise da linguagem como fundamentalmente constitutiva da experiência político-moral moderna é um ponto de partida compartilhado por ambos os pensadores.

inevitável pergunta: temos ainda alguma possibilidade de compreender e conhecer o totalitarismo?

Hannah Arendt se pergunta a mesma coisa, mas recusa qualquer rendição ao fatalismo ou ao desespero resignado. Ao confrontar tal questão, ao longo de sua obra, ela parece fornecer duas respostas diferentes, respostas estas cuja articulação não parece ser imediata, haja vista que os diversos comentadores de sua obra acabam frequentemente privilegiando uma das respostas às custas da outra. Tomemos por exemplo, o caso de Canovan (1992), de um lado, e Passerin d'Entrèves (1994), de outro.

Ambos concordam que a tradição – ao organizar nosso espaço de experiências e horizontes de expectativas políticas (e morais), inserindo os eventos históricos numa corrente que as liga com o passado e ao futuro – teria dois efeitos perversos. O primeiro deles seria a incapacidade dos homens ligados a esta tradição de articular diversas das experiências que não se encaixam em sua estrutura hermenêutica. O segundo seria a distorção que a tradição de filosófica ocidental produziu nos sentidos das categorias de entendimento que se incrustaram nela (PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994, p. 4). O que os afasta, nesse tema, diz respeito à avaliação da gravidade deste rompimento para nós, que já nascemos sob seus auspícios.

Canovan fundamenta sua posição na discussão que nossa autora faz acerca da faculdade da compreensão. Segundo ela, Hannah Arendt defende a idéia de que se há alguma essência dos seres humanos (e a existencialista nela parece sempre desconfiar da existência de tal essência) ela residiria no fato de que cada ser humano singular é ele mesmo um começo e que, portanto, possui em si a possibilidade de trazer algo inteiramente novo ao mundo. Essa capacidade, por conseguinte, pode ser atualizada, dentre diversas maneiras, entre elas, na tarefa de compreensão ela mesma. Em outras palavras: mesmo diante do quadro desolador com que o totalitarismo nos deixa, não apenas no mundo como no conjunto de nossas categorias de entendimento, os seres humanos podem ainda se lançar à tarefa de compreender (ARENDT, 1994, p. 321), criando, portanto, novas categorias, como o próprio conceito de totalitarismo parece ser um indício. Canovan parece, então, tomar tal rompimento como um dado e focar sua atenção nas possibilidades que se inauguram para esta nova compreensão do político, que teria criado condições para que não continuemos negligenciando as condições de

natalidade e, principalmente, de pluralidade dos seres humanos (CANOVAN, 1992, p. 174).

1.1.2

O pescador de pérolas

Já Passerin d'Entrèves, propõe uma interpretação diversa. Talvez mais cauteloso, ele vai buscar, numa das mais belas metáforas que Hannah Arendt utilizou em seus textos, outra resposta a catástrofe de nossa tradição:

E esse pensar [poeticamente], alimentado pelo presente, trabalha com os “fragmentos do pensamento” que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo a luz, mas para extrair o rico e estranho, as pérolas e o coral nas profundezas, e trazê-los a superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e é dissolvido aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e às trará ao mundo dos vivos – como “fragmentos do pensamento”, como algo “rico e estranho” e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*⁵ (Arendt, 1968, p. 205-206 – tradução minha).

Trata-se de um trecho de um ensaio que a autora escreve em homenagem a seu amigo, Walter Benjamin. E por que essa imagem me interessa? Para responder a essa pergunta adianto minha hipótese de que a figura do pescador de pérolas, que a autora usa para descrever *l'oeuvre* de seu falecido amigo, serve também, em alguma medida, para compreender alguns aspectos fundamentais de sua própria obra, em especial, o frequente retorno à antiguidade em seus textos.

Ainda em seu texto sobre Benjamin, Arendt escreve sobre “a íntima afinidade entre a ruptura da tradição e a figura aparentemente extravagante do colecionador que reúne seus fragmentos e restos dos destroços do passado [...]” (ARENDT, 1968, p. 201 – tradução minha). Como se sabe, o tema da ruptura da tradição é uma

⁵ *Fenômeno originário*, em tradução livre do termo em alemão.

das questões que mais alimentaram o *thaumadzein*⁶ registrado em sua obra. Essa ruptura,

a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa, como os que acreditam na tradição, de um lado, e os que acreditam no progresso, de outro, nos teriam feito crer - (...). Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado (ARENDT, 1988, p. 130).

De volta ao ensaio sobre Benjamin, ela começa a aprofundar-se na compreensão da relação do colecionador com a tradição ao escrever que,

O colecionador destrói o contexto onde seu objeto outrora apenas fez parte de uma entidade viva maior, e como somente o único genuíno interessa a ele, ele deve purificar o objeto escolhido de tudo o que há de típico nele. A figura do colecionador, tão antiquada quanto a do *flâneur*, podia assumir traços tão eminentemente modernos em Benjamin porque a própria história – isto é, a ruptura da tradição que ocorreu no início deste século – já o libertara dessa tarefa de destruição, e só lhe foi preciso, dobrar-se, por assim dizer, para selecionar seus preciosos fragmentos entre o monte de destroços. Em outras palavras, *as próprias coisas ofereciam, particularmente a um homem [e a uma mulher também, como se verá a seguir] que encarava firmemente o presente, um aspecto que antes só poderia ser descoberto a partir da perspectiva extravagante do colecionador* (ARENDT, 1968, pp. 199-200 – tradução e grifo meus).

E – ao falar anteriormente na diferença entre a relação que a tradição e o colecionador estabelecem com o passado, Arendt chama a atenção para o fato de que

[...] a tradição ordena o passado não apenas cronologicamente, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo, o ortodoxo do herético, o que é obrigatório e relevante dentre a massa de opiniões e dados irrelevantes ou simplesmente interessantes. A paixão do colecionador, por outro lado, é não somente não-sistemática, como beira o caótico, não tanto por ser uma paixão, mas por não ser primariamente inflamada pela qualidade do objeto [...], o colecionador nivela todas as diferenças; e esse nivelamento [...] *ocorre mesmo se o colecionador escolheu a tradição como seu campo específico e cuidadosamente eliminou tudo que não seja reconhecido por ela. Contra a tradição o colecionador opõe o critério da*

⁶ Palavra em grego que descreve o espanto, diante do que é, que está no início de toda filosofia. Como lembra Mate: “O filósofo é um passante que se assombra diante da paisagem. Causa-lhe surpresa, por exemplo, que aos demais escape a profunda cumplicidade entre progresso e fascismo; ou que aceitemos com tanta naturalidade a racionalidade de um mundo construído com a lógica da ciência e da técnica; ou que demos por assentado que só o passado dos vencedores tem futuro; ou que a política é coisa exclusiva dos vivos; ou que quando falamos do passado só atribuamos significado ao dos vencedores” (MATE, 2011, p. 11).

autenticidade, à autoridade, contrapõe o signo da origem (ARENDT, 1968, p. 198-199 – tradução e grifo meus)

O que quero propor com isso, como já havia adiantado anteriormente, é que, ao descrever Benjamin como o pescador de pérolas e o colecionador por conta de seu método, Hannah Arendt acaba por fornecer não apenas uma excelente interpretação do filósofo-poeta judeu-alemão mas, inadvertidamente, uma peculiar maneira de interpelar seu próprio método e interesses temáticos. Nos restringindo apenas a suas reflexões políticas, é notável a abundância de vezes que Hannah Arendt volta ao passado ao falar sobre conceitos e experiências políticas como poder, autoridade, liberdade, ação, fundação, entre outros. Erroneamente avaliados como nostalgia da antiguidade⁷, tais mergulhos têm sua *raison-d'être* na tentativa de dissolver a umbra que teme por cobrir o presente em sua ausência de sentido e vazio de possibilidades. O passado, assim, lança luz sobre o presente – evocando citação de Tocqueville que Arendt tanto usava –, desvelando potencialidades antes desconhecidas, mas o presente também resignifica o passado antes proscrito.

Sendo assim, como o mergulhador que vai atrás de pérolas, nós hoje não apenas somos capazes, mas temos a obrigação de resgatar experiências e ideias que se perderam em nossa tradição de pensamento político. Passerin d'Entrèves defende, portanto, que para nossa autora, a tarefa de uma nova organização do passado é fundamental, pois: “Estabelecer uma ligação com o passado não é um exercício de antiquário; pelo contrário, sem a crítica reapropriação do passado, nosso horizonte temporal se rompe, nossas experiências se tornariam precárias, e nossa identidade mais frágil” (PASSERIN D' ENTRÈVES, 1994, p. 4 – tradução minha).

Mesmo com esta longa digressão, não tenho como dar conta de arbitrar essa disputa interpretativa entre Canovan e Passerin d'Entrèves, ainda mais levando-se em consideração a já ampla extensão do nosso tema quando confrontado com o fato de que estamos numa simples dissertação. Além disso, ambas as leituras parecem encontrar fortes subsídios na obra de Hannah Arendt. Tendo, no entanto, a referendar, mesmo que provisoriamente, a interpretação do segundo comentador⁸ – como deve ter ficado evidente por minha opção por enfatizar o uso

⁷ Como Margaret Canovan lembra e critica (CANOVAN, 1992, p. 2).

⁸ No terceiro capítulo dessa dissertação, retornarei a este problema, dessa vez para discutir não a nossa capacidade de compreensão diante da ruptura da tradição, mas para refletir acerca da

da imagem do “pescador de pérolas”. Tal escolha parece ainda mais segura quando nos defrontamos com uma passagem de um texto de Arendt que nem Canovan nem Passerin d’Entrèves, parecem dar importância. No trecho, ela nos diz:

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cede e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início; ela pode mesmo revelar toda sua força coercitiva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela. (ARENDT, 1988, p. 53)

Além de Passerin d’Entrèves, outros autores parecem corroborar essa interpretação. Andreas Kalyvas, por exemplo, escreve que

Um novo começo emerge do ordinário e contra ele. Nesse caso, a emergência do novo permanece um evento acidental porque os elementos, relações e figuras que compõem a estrutura que circunscreve não determinam ou controlam sua ocorrência imprevisível. Ao contrário, eles proveem a matriz dentro de que quaisquer desses eventos podem acontecer de forma significativa. No caso de uma quebra absoluta, o evento ele mesmo – descontextualizado e desistoricizado – permaneceria ininteligível e incompreensível do ponto de vista dos atores bem como dos espectadores, que não teriam os meios cognitivos e valorativos para avaliar sua singularidade. Um contexto pré-estabelecido não apenas provê meio acessíveis para lidar com as questões de autolimitação e estabilidade mas também gera o necessário mapa cognitivo subjacente com o qual os atores históricos podem localizar suas empreitadas e tornarem-se conscientes dos seus significados únicos e extraordinários. [...] Sem tal horizonte, não há como verificar a singularidade de um fenômeno, simplesmente porque não existem parâmetros de mensura para avaliar e julgar sua singularidade⁹ em relação à norma e ao ordinário. (KALYVAS, 2008, pp. 224-5 – tradução minha)

Kalyvas defende, assim, a importância de condições prévias que, não apenas permitam o surgimento do novo, mas tornem ele compreensível. E se o totalitarismo é uma novidade, como Arendt insiste, o passado não pode ser ignorado na tentativa de dar-lhe sentido.

Nem Passerin d’Entrèves nem Kalyvas, no entanto, são capazes de chamar a atenção, em suas apropriações da obra de Arendt, para o uso que Arendt faz desses “conceitos” que ela procura escavar do fundo obscuro da tradição. É Dana

capacidade de fundação de uma nova ordem política diante da possível ausência de um passado que sirva de referência orientadora.

⁹ *Uniqueness*, em inglês.

Vila que começa a jogar luz sobre o método de Arendt, que não procura estabelecer qualquer modelo de pensamento acerca da “política genuína”, muito menos um que se funde em algum conjunto de definições rígidas¹⁰ (VILLA, 2000, p. 9).

Partindo dessa observação, volto a uma das primeiras coletâneas de ensaios comentando a obra de Hannah Arendt, que começou a ser organizada por Melvin A. Hill ainda antes da morte de da autora¹¹, e publicada em 1979, intitulada “Hannah Arendt: The Recovery of the Public World”. Em um dos textos, James Miller escreve que Arendt, mesmo imensamente preocupada com a história, não a percebe nem como uma narrativa de causalidades nem a partir de uma perspectiva historiográfica de cunho teleológico. O que lhe importa – ainda seguindo o exemplo de Benjamin – são os eventos singulares e a necessidade que estes eventos nos colocam de que sejam narrados para que seu sentido não permaneça perdido para o pensamento e para a memória (MILLER, 1979, p. 183). Diante de tal possibilidade, nos parece que a tarefa daquele que vai ao fundo do mar atrás de pérolas e outras cristalizações, se torna mais que premente.

1.1.3

Hiato entre o passado e o futuro

Stan Spyros Draenos, em outro ensaio da supracitada coletânea, caminha na mesma direção que Miller, e se aprofunda ainda mais nos dilemas que Arendt

¹⁰ Stan Spyros Draenos – a quem retornarei no próximo subitem – escreve basicamente a mesma coisa. Ele advoga que “[...] Arendt não pensa em conceitos. Na verdade, ela evoca experiência e, como todos os mestres narradores, confia no evocativo poder latente das palavras para tanto. Daí a centralidade das suas famosas etimologias e distinções para o desenrolar de seu pensamento. O problema é a tentação de transformar a constelação das distinções inter-relacionadas através da qual ela penetrou as profundezas do passado em um conjunto de categorias para continuar ou reestabelecer a tradição de discurso chamada de teoria política” (DRAENOS, 1979, p. 220). Um exemplo do que o autor quer dizer quando escreve que Arendt não pensa através de conceitos, aparece na forma como ele interpreta a distinção que Arendt estabelece entre o filósofo e o político. Essa distinção tem por objetivo evocar um encontro pleno de significado para experiência política do ocidente, qual seja, a vida e morte de Sócrates. Assim, segundo o autor, abstrair tal distinção dessa história e transformá-la em um par de categorias acabaria por perverter seu sentido (DRAENOS, 1979, pp. 220-221).

¹¹ Na introdução do livro, Hill começa descrevendo uma jocosa conversa que teve com a autora, onde ela faz um protesto preliminar contra a publicação do livro, dizendo que não a tornasse uma desculpa para mais um livro que não é realmente um livro (HILL, 1979a).

aponta acerca da compreensão do passado. Draenos defende que a preocupação maior de Arendt não é com a perda da tradição em si mesma, ainda que ela, de maneira alguma, a negligencie. O problema maior reside na percepção de que com a tradição, nós perdemos o fio que nos conecta com o passado¹² e com o rompimento deste fio, corremos o risco de perder com ele os eventos, experiências e formas de pensar do passado, que nos eram transmitidos pela tradição. (DRAENOS, 1979, p. 213).

É através da tradição que o passado lançava luz sobre o futuro. E é, curiosamente, nesses “tempos sombrios” em que Hannah Arendt acredita viver, que conseguimos finalmente enxergar o que ela denomina de o “hiato” entre o passado e o futuro. E para descrever este hiato, que a autora se apropria da parábola “He” de Franz Kafka – muito conhecida para aqueles que estudam a obra de Arendt. Na pequena história, o autor descreve a seguinte “cena”:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho, à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto - e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si. (KAFKA, apud ARENDT, 1988, p. 33)

Por que essa metáfora me importa para a discussão que estou fazendo no momento, qual seja, a imersão no passado fragmentado pela tradição rompida como método compreensivo para e da história? A resposta a esta pergunta se encontra na fragilidade e os limites que a própria Arendt reconhece nessa maneira de produzir sentido para os fatos. “Ela” reconhece a difícil posição deste sujeito permanentemente premido entre o passado e o futuro. Mas longe de se render à fantasia do sujeito descrito por Kafka, qual seja, de abandonar esse lugar-tempo, mesmo que provisoriamente, para contemplar a luta, ela procura uma posição mais modesta, uma espécie de deflexão ao longo de um paralelogramo de vetores formado pelas forças que a empurram. Assim, ela seria capaz de se mover entre o

¹² Essa imagem da tradição enquanto fio que nos conecta ao passado é fundamental para o pensamento de Arendt. Voltarei à explorá-la de forma mais sistemática no capítulo II.

passado e o futuro sem a necessidade de abandonar o tempo¹³ (DRAENOS, 1979, p. 217). Sendo assim, Draenos escreve:

Não obstante, relembrar o passado sem o auxílio da tradição não significa que esquecer a tradição de pensamento. Pois a tradição de pensamento constitui um importante elemento estrutural do passado. [...] Assim, relembrar o passado no qual nosso viver compartilhado já foi habitado pela tradição é contar sua história. E contar sua história é revela-lo como um fenômeno na experiência viva partilhada”. (DRAENOS, 1979, pp. 218-219)

A fragilidade desse sujeito, me permite, mais uma vez, o retorno à Walter Benjamin. Minha intuição é que o sujeito da história que Benjamin apresenta em suas Teses pode ser aproximada do sujeito da “Vida do Espírito” arendtiano, justamente por suas fragilidades. Sobre o sujeito benjaminiano, Mate escreve: “Se Marx fazia do proletariado o sujeito da história é porque este já ocupava no sistema capitalista de produção, o lugar central. Era seu poder que fascinava Marx. Todavia, o sujeito benjaminiano é central por sua debilidade” (MATE, 2011, p. 22). Em Arendt, o sujeito dois-em-um do pensamento (ARENDR, 2005, p. 22), que se embrenha na compreensão de um mundo que lhe é estranho e no qual ele emerge como novidade (ARENDR, 2005, p. 308) vítima, muitas vezes, de um misto de otimismo e desespero temerários (ARENDR, 1989, p. 12), dada a perda do fio da tradição.

O sujeito da história benjaminiano, que já aparece na “fraca *força messiânica*” da Tese II (BENJAMIN, 2005, p.48 – grifo do autor) realmente começa a se desvelar na Tese III, onde Benjamin escreve:

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. *Certamente, só à uma humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes.* [...] (BENJAMIN, 2005, p.54 – grifo meu)

¹³ É interessante como Draenos propõe uma espécie de saída “cartesiana” para o problema com que Arendt se depara. Se nossa possibilidade de rememoração se encontra desamparada sem o recorte que a tradição fornecia (ARENDR *apud* DRAENOS, 1979, p. 218), é a própria experiência da perda da tradição, compartilhada por todos, que serve como ponto de referência seguro para a memória histórica, assim como a próprio pensar cético do *cogito* servia de ponto de partida para as certezas deduzidas a posteriori. (DRAENOS, 1979, p. 218)

Enquanto “humanidade não redimida” o acesso deste sujeito ao “passado em sua inteireza” permanece interdito. Voltando à Arendt – e partindo do pressuposto de que tal aproximação faz sentido –, tal interdição já seria verdade para o sujeito que ainda habita o mundo onde a tradição não se rompeu. Como vimos, a tradição seleciona dentre eventos e ideias passadas, aquilo que é digno de ser lembrado ou mesmo transformado em algo mundano e tangível – poesia, prosa, pintura, ou outro tipo de obra de arte, por exemplo. E sem alguma forma de rememoração ou “monumentalização” eventos e ideias desaparecem como se nunca tivessem existido (ARENDT, 1998, p. 95).

Conforme argumentei, a luz do passado, que ofuscava e ocultava o hiato entre o já-foi e o ainda-não, quando não está mais disponível, cria o perigo da perda do passado. Parece ser de um perigo semelhante que Benjamin fala na Tese VI, quando escreve que “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. *Significa apoderar-se de uma lembrança como ela lampeja num instante de perigo*” (BENJAMIN, 2005, p.65 – grifo meu)¹⁴.

É assim, do reconhecimento dessa fragilidade do sujeito que busca compreender, da opacidade de um passado sob o constante perigo de ser esquecido, e de uma linguagem que não permite a articulação adequada da terrível experiência do totalitarismo, que Arendt se coloca a tarefa de se reconciliar com os terríveis eventos. E como ela mesma ressalta, reconciliação não é o mesmo que perdão (ARENDT, 1994, p. 308). Reconciliar-se, aqui, significa coragem para de não deixar que tais acontecimentos se percam, resgatando-os, em sua mórbida novidade, do perigo de que tudo aquilo que é novo sofre: que seu sentido não seja devidamente articulado.

¹⁴ Tratei de aproximar, para fins desta discussão, o hiato temporal que Hannah Arendt ilustra através da parábola de Kafka, com o “instante de perigo” de Benjamin. Retomarei este diálogo no capítulo III e no V, quando, respectivamente for discutir a herança da tradição revolucionária, e quando procurarei introduzir uma outra hipótese: de que, em Arendt este hiato que é concomitantemente, perigo de perda do passado e condição de abertura do tempo histórico para o surgimento do novo. Assim sendo, este intervalo no tempo pode ser aproximado, também, do tempo messiânico de Benjamin, aquele estanca e fica imóvel, conforme este o descreve na Tese XVI.

1.2

Arendt e a recuperação das formas de governo

É, portanto, a partir desse resgate, sugerido pela autora, que nos parece estar dada uma porta de acesso particularmente produtiva para o interior da interpretação arendtiana dos regimes totalitários. E será em Montesquieu que ela encontrará algo que faz parte da longa tradição do pensamento político ocidental, desde sua inauguração em Platão, mas que se perdeu na modernidade, encontrando no pensador francês seu último, e particularmente perspicaz, representante: a classificação dos regimes políticos. Não devemos perder de vista, no entanto, que a apropriação que Hannah Arendt faz do pensamento de outros autores é frequentemente *sui generis*, sem muita preocupação em respeitar a força ilocucionária dos textos¹⁵, o que pode levar a impressão de descuido ou descaso hermenêutico, frequentemente produzindo interpretações que enxergam sentidos difíceis de serem sustentados frente a leituras mais exegéticas ou historicistas. E com Montesquieu isso não é diferente.¹⁶ Seguiremos a seguir, então a leitura que nossa autora faz do *L'esprit des lois*.

Um desses esquemas classificatórios, que nos foi legado por Aristóteles e que sobreviveu sem modificações radicais até pelo menos Hobbes (em quem tais distinções perdem seu sentido), estabelece em seis as possíveis formas fundamentais de regimes. A primeira divisão desse conjunto se daria a partir da *raison d'être* do regime, ou para ser mais preciso, em vista de que bem o governo é exercido. Se o governo se exerce em vista do bem comum, temos então um regime puro. Se, no entanto, é o bem dos que governam que define o exercício do poder, temos um regime corrompido ou degenerado. A segunda forma de divisão dos regimes se dá a partir da determinação de quem governa, ou seja, quem ocupa

¹⁵ Por atos ilocucionários, estamos a falar daquilo que Skinner (1969, p. 45-46) e Pocock (1987, p. 22) nos explicam como sendo, o que o autor quis dizer (*meant*) ao dizer o que disse, ou seja, na performance linguística (*parole*), que implica uma consideração central, na tentativa de interpretação histórica, do contexto linguístico (*langue*) no momento do discurso. Esta perspectiva fortemente historicista certamente não é compartilhada por Hannah Arendt, como tentei evidenciar no tópico anterior. Passerin d'Entrèves, chama tal postura de Arendt de "historiografia fragmentária" (PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994, P. 4).

¹⁶ Tal possibilidade só estaria aberta, no entanto, sem que se incorra em ingenuidade hermenêutica, porque vivemos sob o peso de uma tradição que foi rompida, com efeitos calamitosos, mas também, como discutimos anteriormente com novas possibilidades interpretativas que não estavam abertas quando a tradição ainda estava intacta.

as magistraturas: apenas um, poucos ou muitos. No entrecruzamento dessas duas dimensões, surgem as formas específicas dos regimes, conforme vemos abaixo (ARISTÓTELES, 1289 b):

Regimes políticos		<i>Quem governa</i>		
		Um	Poucos	Muitos
<i>“Raison d’être” do regime</i>	Bem comum	Reinado	Aristocracia	Politia ou “Regime constitucional”
	Bem particular	Monarquia	Oligarquia	Democracia

Montesquieu, simplificando essa classificação, estabelece em três, o número de formas de governo: República, Monarquia e despotismo (ou tirania). Em atitude similar a Aristóteles, o autor francês estabelece que os regimes diferenciavam-se um dos outros por dois tipos de qualidades: sua natureza e seu princípio de ação.

A natureza (ou essência) de um regime estaria dada pela estrutura da separação entre governantes e governados. Tendo isso em vista, Montesquieu nos aponta a natureza de cada uma das três espécies de governo:

[...] o governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano; a monarquia é aquela em que uma só governa, mas de acordo leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo despótico uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e seus caprichos. (MONTESQUIEU, 1979, p. 31)

Podemos perceber que, nesse sentido, tal classificação, cujo critério é retirado da pergunta *quem governa?*, ainda está inserida na longa tradição, da qual Aristóteles é uma das origens. No entanto, para efeito da nossa discussão acerca deste aspecto da classificação de Montesquieu, o que importa é como Hannah Arendt entende a relação que cada uma dessas formas de governo tem com a legalidade. Nesse sentido, tanto o governo republicano quanto o monárquico são constitucionais, na medida em que as leis são fixas e estabelecem relações¹⁷ estáveis entre governantes e governados, bem como entre os próprios governados.

¹⁷ *Rapports*, ou seja, “relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (MONTESQUIEU, 1979, p. 25). Hannah Arendt, parece simplesmente ter ignorado a noção de necessidade presente na definição e preferiu ver nela um momento de inspiração romana na obra de Montesquieu.

Já o governo despótico, a constitucionalidade é destruída, frente ao arbítrio potencialmente inconstante do tirano¹⁸.

1.3

Totalitarismo, a legalidade e o terror

É a partir do problema da legalidade que nossa compreensão acerca do totalitarismo que nossas perplexidades ganham uma nova dimensão. Como nos sugere Arendt, se fossemos seguir a tradição, que define que a pior forma de governo disponível é a tirania, tenderíamos a classificar os regimes totalitários apenas como novos exemplos de tal regime. Brutalidade e inconstitucionalidade, mesmo nos monstruosos graus manifestos no nazismo e no stalinismo, não trariam em si mesmas nada de novo, sendo conhecidos desde que as primeiras classificações de regimes surgiram entre os gregos.

No entanto, como nos relembra Arendt, a violência, que ela conceitua sob a forma de *terror*, quando usada pelos tiranos, por mais ampla e irrestrita que seja, sempre obedece a alguma lógica instrumental ou utilitária, ou seja, é direcionada àqueles que na realidade, potencialmente ou mesmo nos devaneios paranoicos do déspota, representam uma ameaça a sua posição. Como ela nos diz:

No corpo político totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza. [...] o terror totalitário deixa de ser um meio para suprimir a oposição, embora ainda seja usado para tais fins. O terror torna-se total quando independe de toda a oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não tirânico, e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário. (ARENDT, 1989, pp. 516-517)

Antes disso, no mesmo texto, Arendt já havia nos chamado a atenção para um dos aspectos mais perturbadores envolvidos em tal atitude, qual seja:

¹⁸ É interessante notar que, o tratamento que Hannah Arendt dá a aristocracia em sua apropriação do pensamento de Montesquieu. Enquanto este classifica a aristocracia como uma espécie de sub-forma do regime republicano (MONTESQUIEU, 1979, p. 34), aquela a situa como uma variação da monarquia, justificando tal mudança a partir do princípio da aristocracia, muito mais afim do princípio monárquico que do republicano.

A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais foi; [...]. (ARENDT, 1989, pp. 513-514)

Essa nova relação, que entende a natureza e a história a partir da noção de movimento, é ela mesma uma novidade de primeira monta para nossa autora, tendo suas origens na obsessão moderna com a ideia de processo (ARENDT, 1968. p. 93). “Natureza e história”, ela nos diz, “deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para ação dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos” (ARENDT, 1989, p. 515).

O conceito de lei, conforme a entende Hannah Arendt, representa um conjunto de experiências muito diversas, ou como nos diria Koselleck, contém em si estratos de significado relativos a épocas diferentes (KOSELLECK, 2006, p. 115). Uma dessas camadas¹⁹ tem sua origem na ideia grega de *nomos*, enquanto limite, fronteira; ou seja, a lei entre os gregos, teria a função de delimitar e proteger o espaço público da polis frente ao espaço privado da casa, de forma similar aos muros da cidade a separam e protegem tanto do domínio natural quanto de invasores (ARENDT, 1998, p. 63). Outro estrato – de cuja experiência Montesquieu se apropria (conforme mencionado na nota 15) – vem da *lex* romana, entendida como aquilo que “conecta duas coisas ou dois parceiros que circunstâncias externas uniram” (ARENDT, 1965, p.187 – tradução minha).

Esses significados, segundo nossa autora, sempre acompanharam o entendimento legal do ocidente. Sejam como fronteiras, sejam como canais de comunicação, as leis sempre tiveram, segundo nossa autora, a função última de proteger as comunidades da condição humana da natalidade, que se traduz concretamente no fato de que cada ser humano na nascer traz em si um novo começo, um novo mundo em potencial (ARENDT, 1989, p.517). Tal condição, em conjunto com a condição de pluralidade, ou seja, que “homens, e não o homem, habitam a terra” são os fundamentos da liberdade humana. E é

¹⁹ Estamos lidando aqui com uma simplificação do que Koselleck chama de “estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes” (KOSELLECK, 2006, p. 115), haja vista que não se trata apenas da sobreposição de significados que surgem em diferentes momentos como se fossem grandezas equivalentes. Cada um desses estratos pode possuir, para ele, temporalidades históricas, ou tensões entre experiências e expectativas, bastante diversas (KOSELLECK, 2006, p. 106).

exatamente a experiência da liberdade que os regimes totalitários querem eliminar.

A liberdade, enquanto capacidade de iniciar, necessita desta estrutura de estabilidade. Como Arendt nos diz, “as leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento” (ARENDT, 1989, p.517). Se forem removidas essas fronteiras e canais de comunicação, os seres humanos se encontrariam não no “deserto sem cercas e sem leis, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si [...], [mas que] ainda deixa margem para movimentos medrosos e cheios de suspeitas dos seus habitantes” (ARENDT, 1989, p.518), mas na ausência até mesmo deste deserto, onde a pluralidade é sufocada, mas não aniquilada. O terror, ao eliminar todos os espaços entre os seres humanos, busca cindi-los uns aos outros, eliminando a pluralidade e, portanto, a liberdade como realidade política viva²⁰ (ARENDT, 1989, p.518).

É importante, entretanto, lembrar as razões de tamanho atentado contra a condição humana, razões as quais nossa autora delinea de forma contundente no seguinte trecho:

O terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento. Esse movimento, transcorrendo segundo a sua própria lei, não pode ser tolhido a longo prazo; no fim, a sua força se mostrará sempre mais poderosa que as mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem. Mas pode ser retardado, e é retardado quase invariavelmente pela liberdade do homem. [...] O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. (ARENDT, 1989, p.518)

²⁰ Kalyvas (2008, p. 212) argumenta que para Arendt, na noção de soberania, encontrar-se-ia uma essência (*kernel*, no original) totalitária, na medida em que a vontade soberana, em sua formulação mais usual, deve ser unitária, o que iria de encontro a pluralidade como condição humana para ação política. Ainda que, realmente, Hannah Arendt seja uma feroz crítica da soberania como fonte de organização do corpo político, parece existir uma diferença qualitativa significativa entre a unidade da vontade que a soberania pressupõe e a indiferenciação e o ataque a pluralidade que o totalitarismo promove. Dito isso, discutirei melhor a maneira como Hannah Arendt encara o problema da soberania no capítulo II e III, adiante.

1.4

Ideologia como princípio do regime totalitário

Delineada, portanto, a natureza dos regimes totalitários, devemos retornar a Montesquieu, uma vez que não é na discussão acerca da natureza dos regimes que Hannah Arendt localiza a genialidade da contribuição do pensador francês, mas sim na ideia de que cada forma de governo possui *princípios de ação*²¹ que orientam a ação tanto de governantes quanto de governados:

Se a essência do governo é definida como legalidade, e se fica compreendido que as leis são forças estabilizadoras dos negócios públicos dos homens (como realmente sempre o foram desde que Platão invocou em suas *Leis* a Zeus, o deus dos limites), surge então o problema do movimento do corpo político e dos atos dos cidadãos. [...] O necessário movimento de um corpo político não se encontra em sua essência, porque essa essência – novamente desde Platão – sempre foi definida com vistas a sua permanência. [...] Portanto o que sempre faltou à definição de governo é o que Montesquieu chamou de um “princípio de ação” que, sendo diferente para cada forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas (ARENDT, 1989, p. 519).

Esses três princípios seriam, numa república, a virtude, na monarquia a honra e na tirania, o medo. Ainda que tal a noção de princípios seja muito importante para o pensamento político da autora, nos deteremos aqui apenas na relação entre a tirania e o medo, até porque o que nos importa, particularmente, é a distinção entre tirania e totalitarismo.

Qualquer que seja a forma do corpo político, quando seu princípio correspondente deixa de orientar ação dos seres humanos que o compõe, ele entra inevitavelmente em crise. Na leitura que Arendt faz de Montesquieu, ela defende que enquanto a autoridade das leis não for questionada e continuar a lhe prover

²¹ Kalyvas alega que Arendt introduziu a noção de *principled action* a partir do reconhecimento da insuficiência das promessas e pactos para remediar a tensão entre liberdade e autoridade. (KALYVAS, 2008, p. 242) Ainda que isso torne sua própria proposta de apropriação do pensamento de Arendt bastante convincente, sofre de um problema “genealógico” longe de ser irrelevante, no meu entendimento. Como se vê, Hannah Arendt delineia a noção de princípios de ação já em as “Origens do Totalitarismo”, ao tentar entender as especificidades deste novo regime frente àqueles que a tradição nos teria transmitido. Sua primeira produção escrita acerca do caráter extraordinário das promessas vem à público, no entanto, somente em “A condição humana”, obra posterior àquela. Tenho noção, no entanto, da ironia envolvida nessa crítica um tanto exegética, pois quando está empenhada nesse exato exercício de compreensão, Hannah Arendt se apropria de maneira bastante livre da classificação dos regimes feita por Montesquieu.

estabilidade, o regime pode até continuar existindo, mas terá perdido qualquer dose de dinamismo e vitalidade. E é por isso que o medo é tão importante para a tirania. Uma república sem virtude e uma monarquia sem honra poderiam permanecer durante muito tempo, mesmo que corrompidas, simplesmente pela perenidade advinda de suas respectivas naturezas (constitucionalidade), mas uma tirania, por ser essencialmente ilegal não pode tomar emprestada sua estabilidade da autoridade das leis. É a violência, o arbítrio do déspota e o medo da possibilidade de se tornarem vítimas dele que orientam as ações dos seres humanos. Até mesmo o tirano deve temer aqueles a quem domina, afinal, se o povo parar de temê-lo, o regime despótico corre sério risco de ser abolido e o tirano, de ver seus meios de violência voltados contra ele mesmo. O próprio autor francês nos diz que “o princípio do governo despótico se corrompe sem cessar, porque é corrompido. Os outros governos perecem porque acidentes particulares violam seu princípio: este perece por seu vício interior, quando causas acidentais não impedem seu princípio de se corromper” (MONTESQUIEU, 1979, p. 117).

Encontramos aqui, na classificação empreendida pelo autor francês e reinterpretada por Hannah Arendt, mais um indício do caráter inovador dos regimes totalitários. Se nazismo e stalinismo são dignos de serem chamados de tiranias ou despotismos, certamente o medo deve ser o princípio que guia tanto líderes quanto dominados. Mas, quando o regime passa a escolher suas vítimas independente de suas ações ou pensamentos, de serem real ou potencialmente uma ameaça ao domínio, o medo perde completamente sua razão de ser. Não que ele deixe de existir. Muito pelo contrário: “[...] certamente é mais difundido do que nunca; [...] mas perde a sua utilidade prática quando as ações que inspira já não ajudam a evitar o perigo que se teme” (ARENDT, 1989, pp.519-520). Não estamos, portanto, diante de regimes despóticos, mas sim frente a algo inteiramente novo.

Como dissemos, o terror busca eliminar a pluralidade bem como a possibilidade de que a condição de natalidade seja atualizada através de qualquer forma de ação. Mesmo o medo, ainda pode inspirar os homens a agir, e isso representaria uma ameaça ao movimento da natureza ou da história. Diante disso, estaríamos autorizados a afirmar, então, que, o totalitarismo produz algo análogo a um princípio de ação? A esta pergunta, Arendt parece nos dar uma resposta afirmativa, ainda que com uma boa dose de ambiguidade. Não é possível, por

definição, que este regime tenha um princípio, no sentido estrito do termo. O que ele possui é um arremedo de princípio, que deve preparar os seres humanos “para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima” (ARENDT, 1989, p. 520), afinal não são os líderes, mas a natureza ou a história que pronunciam tais sentenças. E como o objetivo último do totalitarismo é a aceleração do movimento, os únicos papéis disponíveis são esses dois, o que significa que aqueles que hoje são os carrascos, podem facilmente ser convertidos em vítimas, tão somente porque são, objetivamente, as raças ou classes que devem desaparecer de acordo com a lei do movimento. É nesta preparação, que nossa autora localiza o novo princípio de movimento: a ideologia.

Em Hannah Arendt, o conceito de ideologia, tão polissêmico, ganha um significado bastante específico:

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história [natural ou humana], à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. [...] As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. (ARENDT, 1989, p.521)

Para além dessa definição mais geral, existiriam três elementos que denunciam o caráter totalitário das ideologias: {a} pretensão de explicação total de todos os acontecimentos históricos; {b} abandono do bom senso (ou *common sense*, em inglês); e {c} emancipação da realidade e da experiência (ARENDT, 1989, pp.522-523).

Hannah Arendt vai buscar nos expurgos bolchevistas a fórmula exemplar de como essas características da ideologia atuam ao promover essa preparação, seja para a condição de carrasco, seja para a de vítima do movimento:

Sabemos [...] que, do ponto de vista histórico, o Partido sempre tem a razão [...]. Neste momento histórico, que obedece à lei da história, certos crimes certamente são serão cometidos, e o Partido, conhecendo à lei da história, deve puni-los. [...] pode suceder que o Partido, conhecendo os crimes, não conheça inteiramente os criminosos; porém, mais importante que ter certeza quanto aos criminosos é punir os crimes, porque sem essa punição, a História não poderia progredir, e até mesmo o seu curso poderia ser tolhido. Tu, portanto, ou cometeste os crimes ou foste convocado pelo Partido para desempenhar o papel de criminoso – de qualquer forma, és objetivamente um inimigo do Partido. Se não confessares, deixarás de ajudar a História através do Partido, e te tornarás um verdadeiro inimigo. A força

coercitiva do argumento é: se te recusas, te contradizes e, com essa contradição toda a tua vida perde o sentido; [...] (ARENDT, 1989, p. 525).

É, portanto, nessa necessidade de coerência, que orienta toda lógica e, por conseguinte, toda ideologia, que o totalitarismo busca seu “princípio”. Tanto o conteúdo específico de uma determinada ideologia quanto a adesão substantiva daqueles que a advogam é irrelevante. Nossa autora mesmo nos diz que tanto a luta de classes quanto a luta de raças se tornaram as ideologias que alimentaram o stalinismo e o nazismo simplesmente porque acabaram se tornando politicamente mais importantes que outras ideologias, e não porque eram mais totalitárias. Além disso, qualquer adesão profunda de alguém a esses conteúdos específicos pode se converter em um empecilho à dominação, na medida em que as raças ou classes que hoje aceleram o avanço do movimento podem muito bem, amanhã, se tornarem empecilhos para ele. O que realmente importa é, por isso, a submissão à lógica da idéia e de seu processo de avanço imanente²².

1.5

Totalitarismo e a generalização da solidão

Fica óbvio que estamos falando aqui de uma subversão radical não apenas das experiências humanas radicadas no mundo e no convívio com outros homens, mas também das experiências da vida do espírito. Trata-se da elevação da solidão, uma experiência que sempre havia sido marginal na tradição do pensamento político ocidental ao posto de experiência política central. É importante diferenciar – como Arendt faz questão de fazer – a solidão de outras duas experiências que podem envolver algum nível de alienação, mas que são fundamentalmente diferentes: o isolamento e o *estar-só*. O isolamento, experiência por excelência das tiranias, expulsa os seres humanos do espaço público, mas preserva o espaço privado, onde o homem ainda pode se movimentar

²² Um ótimo exemplo, ainda que ficcional, do funcionamento desse tipo de raciocínio vem do romance 1984, de George Orwell. Os habitantes da Oceania, superestado onde o Winston Smith – personagem central da obra – habita, são informados de que estão e sempre estiveram em guerra com a Eurásia e que são aliados da Eastasia, apenas para pouco tempo depois serem informados de que o inverso é verdadeiro, sem que isso gere qualquer tipo de perplexidade mental. Trata-se do famoso conceito de *doublethink* (*duplipensar*, em português).

e estar junto de outros seres humanos, mesmo que impossibilitado de agir. O estar-só, por outro lado, sempre foi o estado que cria as possibilidades do exercício da faculdade do pensamento, pois através da ausência de outros eu posso estar finalmente na companhia de mim mesmo e entrar no silencioso diálogo com este companheiro, o que corresponde ao ato de pensar ele mesmo (ARENDT, 1989, pp. 526-528).

A solidão, todavia, é uma experiência muito mais nociva, sendo possível apenas quando o espaço privado que mesmo as tiranias mantêm intacto é destruído e quando meu próprio eu me abandona. E como nossa autora nos lembra, “a única capacidade do espírito humano que não precisa do eu nem dos outros nem do mundo para funcionar sem medo de errar, e que independe tanto da experiência como do pensamento, é a capacidade de raciocínio lógico, cuja premissa é aquilo que é evidente por si mesmo” (ARENDT, 1989, p. 529).

Tal experiência, que para Arendt se tornou cada vez mais comum na era moderna, desde o começo da Revolução Industrial, é típica do *homem de massa*. As massas modernas, alienadas de si mesmas e do mundo, converteram a solidão de uma condição marginal a um estado amplamente difundido. A sua difusão se torna tão ampla que pode ser tomada emprestada para fundamentar o terror total e as ideologias, e com isso o domínio totalitário (ARENDT, 1989, p. 528).

A experiência solidão, no entanto, por mais comum que tenha sido antes dos movimentos totalitários chegarem ao poder e por mais que o terror a difunda, não pode se tornar a única experiência disponível aos seres humanos – como desejam esses movimentos – a não ser que o domínio totalitário se torne realmente total. E nas condições “normais” de uma sociedade, mesmo quando submetida ao terror de forma constante, o domínio total não é possível. É dessa constatação, então, que surge a instituição que representa o centro do poder organizacional totalitário: o campo de concentração.

1.6

O campo de concentração e o domínio total

Estamos transformados em fantasmas como os que vimos ontem à noite.

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. [...] se falarmos, não nos escutarão - e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos. Bem sei que, contando isso, dificilmente seremos compreendidos, e talvez seja bom assim. [...]

Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento - pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficará claro, então, o duplo significado da expressão "Campo de extermínio", bem como o que desejo expressar quando digo: chegar no fundo.

Primo Levi, *É isto um homem?*

O campo de concentração é o laboratório onde as possibilidades do domínio total são não apenas testadas, como criadas. É aqui que se demonstra empiricamente a crença fundamental do totalitarismo, de que tudo é possível²³. Tal demonstração se dá na tentativa de alterar a própria natureza dos seres humanos, ou seja, de fabricar uma nova espécie, eliminando não apenas a pluralidade como também qualquer possibilidade de espontaneidade. E somente no campo de concentração tal tarefa tem qualquer chance de sucesso, haja vista que a espontaneidade, como já vimos, é relacionada à condição de natalidade (ARENDT, 1989, pp. 488-489). Essa absurda tarefa é, pois, levada a cabo através de três passos.

²³ Acreditar que tudo é possível aos seres humanos é uma postura que conhecemos desde os gregos, que a denominaram *hubris* (ARENDT, 1998, p. 202). No caso específico das ideologias totalitárias, trata-se de uma forma de corrupção de todo humanismo, na medida em que tal possibilidade só se abre quando os seres humanos abdicam da responsabilidade por suas ações ao se aliar e se submeter a forças inumanas (CANOVAN, 1992, pp. 13-14).

O primeiro passo diz respeito à eliminação da pessoa jurídica do ser humano, ou seja, a retirada de qualquer proteção legal, a destruição de todos os seus direitos (ARENDT, 1989, p. 498). Este passo, nos lembra a autora, já havia sido ensaiado no caso de diversas categorias de pessoas no pós-Primeira Guerra, quando a Liga das Nações cria legiões de apátridas e refugiados sem lugar em qualquer comunidade humana. Hannah Arendt, ela mesma uma apátrida desde que saiu da Alemanha em 1933 até quando recebeu a cidadania norte americana em 1951 (ADLER, 2007), tece a partir de tal experiência uma pesada crítica à doutrina dos direitos humanos. Justamente quando todo esse contingente humano se viu expulso de qualquer comunidade política e se viu na posição de reivindicar direitos que estariam fundados na sua pura condição de seres humanos – a única condição que lhes restava – é que se percebeu que não havia ninguém que os ouvisse, muito menos que os reconhecessem enquanto portadores de quaisquer direitos (ARENDT, 1989, pp. 324-336). O que o totalitarismo faz, portanto, é não apenas se aproveitar de tais contingentes, mas ampliá-los.

O passo seguinte, para a preparação do que ela chama de “cadáveres vivos”, é o assassinato moral do ser humano, o que seria feito tornando-se impossível agir segundo qualquer virtude individual. A solidão, que as centenas de milhares de seres humanos experimentam nos campos de concentração impede, por exemplo, que a morte possa ter qualquer sentido moral possível, pois

[...] tornando anônima a própria morte e tornado impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido (ARENDT, 1989, p. 503).

Onde não há qualquer um para testemunhar a morte, mesmo a condição de mártir se torna impossível.

Mas o absurdo ainda maior advém da inadequação da consciência individual no interior do campo de concentração. Como vimos anteriormente, o totalitarismo prepara os seres humanos tanto para condição de carrascos como de vítimas, e no campo de concentração isso se traduz, de forma muito específica, através da inclusão dos próprios prisioneiros nos crimes ali cometidos, fossem eles os infames *capos*, fossem eles criminosos comuns, criminosos políticos ou judeus

(ARENDT, 1989, p. 503-504). Essa destruição das condições do exercício da consciência só acontece porque ela faz parte da própria experiência da solidão. Como diz Hannah Arendt, a consciência seria uma espécie de consequência não esperada que surge do constante diálogo do ser humano consigo mesmo, ou seja, do engajamento na faculdade do pensar. É do pensar que emerge, por exemplo, a conclusão óbvia para Sócrates – exemplo maior, para nossa autora, desse diálogo silencioso – de que é melhor sofrer o mal do que causar o mal, haja vista não se poder abdicar da companhia de si mesmo (ARENDT, 2005, p.21-22). Sem a companhia de mim mesmo, característica fundamental da experiência da solidão, a própria noção de consciência se esvanece.

Após, a eliminação da pessoa jurídica e moral do ser humano, o que resta é tão somente a pura diferença individual, a sua singularidade. E esse último passo, nos lembra Arendt, é o mais difícil, pois a singularidade humana está radicada, conforme já vimos, na condição da natalidade, o que significa que o ser humano retira sua singularidade do fato incontornável de que nasceu e que por isso é em si mesmo uma novidade num mundo que o precede e que o sucederá. Eliminar a diferença especificamente humana, portanto, exige que o ser humano seja convertido em apenas mais um espécime do animal humano. E isso se dá através, por exemplo, do transporte dos condenados em condições semelhantes a que se transporta gado (nus e colados uns nos outros), da uniformização dos cabelos e roupas, bem como das diversas formas de tortura física e psicológicas cujo objetivo nada tem de utilitário ou sádico, mas a promoção de uma morte lenta, calculada e monstruosamente racional (ARENDT, 1989, p. 504).

Destruídos todos estes aspectos do ser humano, e o surgimento dessa sociedade dos que estão prestes a morrer, finalmente o domínio total se torna possível, pois,

[...] o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração (ARENDT, 1989, p. 507).

É por isso que, como já adiantamos, Hannah Arendt localiza nessa instituição a realização última do domínio total. A partir do seu funcionamento, mesmo a ideologia perde sua relevância. Para os seres humanos submetidos aos

campos, inclusive para aqueles na posição “privilegiada” de carrascos, a adesão, mesmo que cínica, à ideia da luta de raças ou de classes só pode se converter num empecilho. Nas condições onde o terror total realiza todas as suas possibilidades, a “lógica da ideia” se emancipa da ideia mesma. Seu processo se libera dos empecilhos impostos seja pela ação, seja pelo pensamento, e rouba do ser humano sua natureza, sob o pretexto de modifica-la (ARENDT, 1994, p. 316), permitindo assim que o movimento destrua tudo que é propriamente humano.

1.7

Totalitarismo e Revolução: faces da modernidade

A crise consiste precisamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: neste interregno se verificam os fenômenos mórbidos mais variados.

Antonio Gramsci, *Cadernos do Cárcere*

Até aqui, nossa caracterização dos regimes totalitários, a partir da obra de Hannah Arendt, foi tudo menos exaustiva. Deixamos de lado inúmeros aspectos, entre eles, sua relação com o antissemitismo e o imperialismo, isso para nos restringirmos tão somente aos títulos dos outros dois livros que compõem a obra “Origens do Totalitarismo”. Mas ser exaustivo nunca foi, de qualquer forma, nossa pretensão. Privilegiamos um enquadramento da obra que nos permitisse, da forma mais breve possível, vislumbrar o que Hannah Arendt compreende como a novidade que o totalitarismo representa. Tal compreensão nos é importante, na medida em que vai de encontro com a pergunta que nos mobiliza neste capítulo, qual seja: em que medida tanto os eventos totalitários, quanto os eventos revolucionários representam rupturas históricas radicais. Nossa hipótese é que ambos são não apenas novidades, mas *as* novidades históricas da era moderna, porque são as respostas que oferecemos as perplexidades políticas que surgem neste momento histórico. E que a relação entre ambos os fenômenos é mais profunda do que pode parecer à primeira vista.

Segundo Kalyvas, existe uma associação usual, mas longe de ser necessária, entre o clássico modelo de revoluções e o perigo dos regimes totalitários. Tal conexão, que costuma gerar conflagração entre as ideias de *extraordinário* e *emergência*²⁴ está vinculado não apenas à esse embaralhamento conceitual, aparece o fracasso das modernas revoluções em instituir ordens legais e políticas estáveis. (KALYVAS, 2008, p. 3)

Para que os contornos de tal relação fiquem mais claros, podemos delinear dois de seus aspectos. O primeiro deles, mais geral e histórico, diz respeito ao sentido mais profundo que está embutido na afirmação de que o totalitarismo aparece como uma novidade na história. O segundo aspecto, mais específico e conceitual, surge do fato de Arendt sugerir que o totalitarismo ou a revolução parecem ser as duas respostas disponíveis aos predicamentos do mundo moderno (KALYVAS, 2008, p.207).²⁵ A cada uma delas, dedicarei um tópico específico.

1.7.1

Totalitarismo: a natalidade contra pluralidade

Na narrativa sobre o mundo moderno, que Hannah Arendt nos apresenta, tem no totalitarismo um de seus pontos focais. Essa história apresenta tal evento certamente como uma novidade radical, mas que não veio de outro planeta. Sua originalidade advém de uma combinação *sui generis* de diversos caracteres da tradição político-filosófica ocidental, sejam eles subterrâneos (no caso do Nazismo) ou presentes na superfície (no caso do Stalinismo). Isso significa que estamos lidando aqui com elementos que não se esgotaram com o fim desses regimes, mas que teriam permanecido a disposição para novas e terríveis combinações. Compreender o totalitarismo é, assim, uma tarefa de enorme urgência, pois não se trata de um fenômeno que pertença a algum país específico

²⁴ Para o autor, na noção de *emergência* está implicado, necessariamente, um momento de potencial ruptura e crise do corpo político, enquanto na de *extraordinário*, ainda que tal potencial esteja dado, ele não se precisa se realizar, especialmente em uma democracia republicana aberta à permanente participação dos cidadãos. Voltarei a esse ponto no capítulo III e IV.

²⁵ Existiria um terceiro aspecto nessa relação: o da possibilidade de uma revolução terminar com a criação de um regime totalitário, como no exemplo russo. Sem de maneira alguma negligenciar esse possível desfecho, não o tornaremos objeto de nossa reflexão, pois estamos privilegiando os aspectos positivos (ainda que problemáticos do fenômeno revolucionário).

(como a Alemanha ou a Rússia), mas um fenômeno característico da própria modernidade. Tanto o nazismo quanto o stalinismo foram apenas amalgamas singulares de elementos que não eram em si mesmo totalitários e que continuam disponíveis no mundo modernos para novas e terríveis combinações (CANOVAN, 1992, p. 20).

É interessante que Zygmunt Bauman, em um registro bastante diverso, tenha chegado a conclusões bastante similares. Ao escrever especificamente sobre o Holocausto, parece ter captado muito bem o absurdo de tal possibilidade ao escrever que:

O indizível horror que permeia nossa memória coletiva do Holocausto [...] é a corrosiva suspeita de que o Holocausto possa ter sido mais do que uma aberração, mais do que um desvio do caminho de outra forma reto do progresso [...]; a suspeita em suma, de que o Holocausto não foi uma antítese da civilização moderna e de tudo o que ela representa (ou pensamos que representa). Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. *E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo. O que agente mais teme é que as duas faces não possam existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma moeda* (BAUMAN, 1998, p. 26 – grifo meu).

Essa tentativa de entender o terror totalitário não como uma excrescência da modernidade, mas como uma de suas faces, não é, nem de longe, uma epifania de Bauman. Theodor Adorno e Max Horkheimer, produzem a famosa obra “Dialética do Esclarecimento” buscando justamente entender essas conexões. A barbárie como monumento da civilização já aparece nas Teses sobre o conceito de História, de Walter Benjamin. E Foucault muito produziu sobre como o nazismo pode ser entendido como o um momento de paroxismo dos mecanismos de biopoder que vinham sendo introduzidos desde o século XVIII (FOUCAULT, 1999, p. 309). Hannah Arendt está, assim, na companhia de inúmeros pensadores que, de maneiras diversas, discordam da tese de que o totalitarismo foi um “raio em dia de céu azul”. Uma recombinação dos elementos que possibilitaram o nazismo e o stalinismo é um permanente perigo que nos assombra²⁶ e, portanto,

²⁶ Kalyvas nos ajuda a lembrar de um desses perigos quando escreve que, “Ainda que o sistema legal estabilize e proteja o domínio público, é somente a participação ativa, cotidiana e física dos cidadãos que o mantém vivo. [...] Arendt considerava a despolitização como o último passo antes da chegada da ameaça totalitária. Afinal, entre outras razões, foi o declínio do mundo comum e a dissolução do senso comum (*common sense*, em inglês) que levou ao crescimento do Nacional

constitui um tema absolutamente importante para a reflexão²⁷. Sem ignorar tal perigo, no entanto, gostaria de propor um deslocamento de perspectiva no enfrentamento dessa questão. Me interessa aqui menos o totalitarismo enquanto ameaça subjacente e mais enquanto *novidade*.

1.7.2

O mundo moderno entre Auschwitz e Budapeste

Iniciei este capítulo afirmando, de maneira um tanto peremptória e quase sob a forma de um truísmo, o caráter original dos regimes totalitários. Exploramos os dilemas que essa originalidade coloca para nossa capacidade de compreensão e as possibilidades ainda remanescentes de dar sentido ao terror e à ideologias da dominação total. Mas negligenciei algo imensamente importante: que as noções de *novidade* e de *novo* são fundamentais para a compreensão que Hannah Arendt tem acerca da maior das capacidades humanas, e que tem o lugar mais nobre na hierarquia que ela estabelece para a *Vita Activa*²⁸, qual seja, a *ação*.

No ensaio “A tradição e a época moderna”, Arendt escreve que:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos

Socialismo na Alemanha entre guerras” (KALYVAS, 2008, p. 263 – tradução minha). Certamente, trata-se de um risco que ainda nos persegue.

²⁷ Nesse sentido, é também importante recordar o elogio que Arendt faz à Marx em na “Condição Humana” e no “Entre o passado e o futuro”. Para ela, se o marxismo possui “elementos” totalitários”, isso significa dizer que toda a tradição ocidental acabou por produzir essa monstruosa forma de governo (VILLA, 2000, p. 7), haja vista que para ela, Marx, em certa medida é a culminação mais bem-acabada desta tradição, para o bem e para o mal, especialmente se levarmos em consideração o profundo e antigo desdém que esta tradição sempre demonstrou pela ação política e suas fragilidades e perigos.

²⁸ Como fez com diversos dos conceitos mais importantes de sua obra, Hannah Arendt não produziu uma definição inequívoca e bem-acabada da expressão *Vita Activa*. No capítulo I de “A Condição Humana”, Hannah Arendt discute de forma panorâmica o uso deste termo pela tradição do pensamento político (ARENDT, 1998, p. 12), desde a noção de *bios politikos* que Aristóteles contrapõe à *bios theoretikos*, até à inversão hierárquica entre a *Vita Activa* e a *Vita Contemplativa* promovida, segundo ela, por Marx e Nietzsche (ARENDT, 1998, p. 17). Mas é apenas no Capítulo II que Arendt realmente descreve de maneira um pouco mais clara – ainda que breve – o que ela entende por *Vita Activa*: “[...] a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, que jamais abandona ou chega a transcender completamente” (ARENDT, 1998, p. 22 – tradução minha).

dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. *A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão adicional*²⁹ (ARENDT, 1988, p. 54 – grifo meu).

Como veremos no capítulo a seguir, esse caráter inesperado, não planejado faz parte do campo semântico da noção de *ação* para Arendt. Assim, por mais paradoxal que isso possa parecer, é essa mesma capacidade que propicia as condições dos regimes totalitários.

Jesse Glenn Gray, filósofo americano e amigo de Hannah Arendt diz, o problema do mal no mundo, para a autora – problema este que incomoda os filósofos desde a descoberta da faculdade da vontade pela tradição cristã – está diretamente associado com o problema da liberdade, ou seja, ela sabia que o melhor e o pior de nós surgem da mesma fonte (GRAY, 1979, p.240). Se colocarmos o totalitarismo no interior do problema do mal no mundo – e certamente, esse é o mal mais concreto com que Arendt está se defrontando ao longo de sua obra – podemos entender que tanto o totalitarismo quanto a revolução, entendida enquanto fundação de uma nova república têm como fonte de sua condição de possibilidade as mesma liberdade e capacidade de agir. Sendo assim, ele escreve que:

Se a Liberdade pode nos tornar verdadeiramente humanos, pode da mesma maneira nos tornar demônios – e demônios que não são anjos caídos. [...] Quando elogiamos a liberdade como o supremo bem, deveríamos não esquecer da sombria possibilidade que vive dentro dela. (GRAY, 1979, p.240 – tradução minha)

E termina, lembrando a resposta que Arendt dá a pergunta de Kant. “O que é o Homem?”: “chamando-o de um ser empenhado em trazer à existência através de um ato de vontade aquilo que nunca antes esteve presente” (GRAY, 1979, p.242 – tradução minha).

É usando essa mesma imagem que tecemos nossa aproximação do totalitarismo com a revolução, pois outra de nossas hipóteses é de que apenas na modernidade, estão disponíveis as condições necessárias não apenas para o aparecimento do totalitarismo e das revoluções. Mais do que isso: ambos representam os lados de uma mesma moeda, ou seja, os dois estão dados como

²⁹ No original, “further decision”, foi traduzida por decisão anterior, o que não considero uma tradução adequada.

respostas opostas – mas presas uma a outra – aos dilemas de nossos tempos. Como Hannah Arendt mesmo nos diz, ainda sob o impacto dos acontecimentos inesperados da Revolução Húngara de 1956: “As revoluções parecem ser a única salvação que essa tradição romano-ocidental providencia para as emergências” (ARENDT, 1988, p. 186).

2

Ação livre e autoridade no pensamento de Hannah Arendt

No capítulo anterior, comecei a delinear uma aproximação entre os eventos totalitários e revolucionários, na medida em que estes: (a) representariam, ambos, rupturas no *continuum* histórico e; (b) são maneiras que o mundo moderno encontrou de dar conta de suas crises mais graves.

Neste capítulo, pretendo explorar e mapear alguns dos conceitos e categorias que Hannah Arendt emprega em suas reflexões tanto sobre o totalitarismo quanto sobre a revolução. Alguns dessas noções já tiveram seus contornos vislumbrados no capítulo pregresso, mas receberão aqui um tratamento mais sistemático e profundo. É minha pretensão ser capaz de estabelecer essa conexão que venho propondo entre os dois fenômenos de forma mais segura e firme, ao percorrer junto com a autora, dois dos *trains of thought* que atravessam suas reflexões sobre tais problemas, quais sejam, o que diz respeito a ação e a liberdade, e o que atravessa o opaco problema da autoridade. Cada um desses “fios de Ariadne” do pensamento de Arendt será “desfiado” em um tópico, tendo como objetivo recosturá-los no terceiro capítulo.

2.1

Ação, ruptura e milagre em Arendt

Já no começo de “A condição humana”, Hannah Arendt define a ação como “a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a intermediação de coisas ou matéria, correspondendo à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 1998, p. 7 – tradução minha). Apesar de bela, se trata de uma proposição que nada tem de simples. Para compreendê-la é necessário ter em mente um extenso campo semântico que não aparece imediatamente na citação acima.

Quando Arendt faz tal descrição, ela está estabelecendo a diferença entre a ação e as outras duas atividades fundamentais que formariam o que ela chama *vita activa*, cada uma delas correspondendo a “uma das condições básicas sob as quais a vida na terra foi dada ao homem”³⁰ (ARENDT, 1998, p. 7 – tradução minha).

A primeira dessas atividades, o labor, “corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio estão vinculados às necessidades vitais produzidas e introduzidas no processo vital pelo labor” (ARENDT, 1998, p. 7 – tradução minha). Sob o título de labor estariam, portanto, todas as atividades que têm em vista a reprodução da própria vida e que como a própria vida são cíclicos não deixando, assim, nenhum produto durável quando chegam atrás de si. Aquilo que o *animal laborans* produz no labor é consumido no próprio labor. É o que Hannah Arendt, citando Marx chama de “metabolismo do homem com a natureza” (ARENDT, 1998, p. 98 – tradução minha). A condição humana atualizada no labor é a própria vida.

A fabricação³¹, a atividade que ainda não definimos, é aquela que

corresponde ao artificialismo da existência humana, que não está contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. A fabricação produz um mundo “artificial” de coisas, distintamente diferente de qualquer ambiente natural (ARENDT, 1998, p. 7 – tradução minha).

Estão incluídas aqui a produção de quaisquer objetos que possuam em si a pretensão de durabilidade, tendo por paradigma obras artísticas materiais, como uma escultura ou quadro. É através do trabalho (*work*) que o *homo faber* produz a materialidade do mundo humano, que não apenas deve sobreviver e transcender

³⁰ O que Hannah Arendt define como o conjunto de “condições humanas” – conjunto este que ela não esgota descritivamente – não deve ser confundido com a natureza humana. A primeira razão disso, ela nos diz, é que somos incapazes de conhecer nossa natureza da mesma forma que conhecemos a natureza das coisas que nos rodeiam: somente um ser fosse transcendesse em relação a nossa essência (como um Deus) seria capaz de tal cognição. A segunda razão, é que por mais sejamos seres condicionados por tudo aquilo que entra em contato conosco, nem as condições mais elementares de nossa existência (vida, natalidade, mortalidade, mundanidade, pluralidade e o planeta Terra), nem suas atividades correspondentes, nos condicionam de modo absoluto ou esgotam o *que e quem* somos (ARENDT, 1998, pp. 10-11).

A própria autora reconhece a possibilidade de alterações radicais nas condições de nossa existência (como em um cenário onde emigrássemos para outro planeta), mas desconsidera a hipótese de que isso modificaria indubitavelmente o *que* somos: permaneceríamos sendo humanos e, sendo assim, seres condicionados. Quanto à resposta sobre *quem* somos, essa é ainda menos passível de ser esgotada pelas condições de nossa existência, ainda que esteja diretamente fundada na nossa condição de pluralidade. Sendo assim, somente no e através discurso (em público, ou reificado em uma biografia, por exemplo) é capaz de revelar o *quem* alguém é (ARENDT, 1998, pp. 176-181).

³¹ *Work*, em inglês.

todas as vidas individuais, mas que também cria as condições de possibilidade para que os seres humanos rompam o caráter cíclico da vida. A mundanidade, portanto, é a condição correspondente a fabricação.

A primeira diferença que devemos destacar entre a ação e as outras atividades é a sua imediatividade, no que concerne as coisas ou a matéria. Tanto o labor quanto a fabricação necessitam da matéria que os seres humanos retiram da natureza, mesmo que a relação que cada uma delas estabeleça com seus materiais seja de natureza bastante distinta. O que nos importa, contudo, é que a ação prescindir dessa materialidade, o que tem por consequência a intangibilidade de seus produtos. Mesmo os frutos do labor, por mais fugazes que sejam, são brevemente tangíveis. Assim, a ação é, talvez, a mais fútil das atividades da *vita activa*.

Outra importante característica, que a diferencia das outras atividades está dada na forma da relação que os seres humanos estabelecem uns com os outros durante a ação. Na fabricação, o ser humano, enquanto *homo faber*, não apenas faz da esfera privada sua morada, mas também tem no isolamento a condição necessária de sua atividade, pois, “este isolamento em relação aos outros é a condição de vida necessária a toda maestria que consiste em estar a sós com a ‘ideia’, a imagem mental da coisa que virá a ser” (ARENDT, 1998, p. 161 – tradução minha). Isso não significa, entretanto, que o *homo faber* viva isolado o tempo inteiro, afinal ele “[...] é completamente capaz de ter seu próprio domínio pública” (ARENDT, 1998, p. 160 – tradução minha), qual seja, o mercado de trocas. Mas nesse espaço público a sua relação com outros seres humanos, possivelmente outros *homo faber* como ele, será inequivocamente mediada pelos objetos que fabricaram. Nesse sentido, o que aparece no mercado de trocas não é precisamente o *homo faber*, mas sim os seus produtos.

O labor, ao contrário, pode ser executado na companhia de outros seres humanos. Mas isso se traduz numa forma muito específica de relação. Enquanto *animal laborans*, o ser humano está preso ao metabolismo do seu corpo. Está solitário, preso a sua privacidade, mesmo que desfrute da companhia de outros. É, portanto, privado da possibilidade de manifestar qualquer forma de singularidade³², pois o que está em jogo no labor não é a sobrevivência do

³² *Uniqueness*, em inglês.

indivíduo, mas o da espécie. Ele é apenas mais um espécime humano, cujo grau alteridade³³ em relação a outros *animal laborans* é o mesmo que entre lobos que pertencem a uma mesma matilha de caça.

Não é à toa que Hannah Arendt atribua à ação a mais alta posição na sua fenomenologia da *vita activa*. As razões disso ficam claras quando ela nos diz que:

Os homens podem viver bem sem laborar, eles podem forçar outros a laborar por eles e eles podem muito bem decidir meramente usar e aproveitar o mundo das coisas sem que eles mesmos lhe acrescentem um único objeto útil [...]. A vida sem discurso e sem ação, por outro lado [...] está literalmente morta para o mundo; deixou de ser uma vida humana porque não é mais vivida entre os homens (ARENDT, 1998, p. 176 – tradução minha).

2.1.1

A Ação e suas condições

Somente na ação, os seres humanos estabelecem relações diretas e imediatas entre si³⁴. A ação não apenas é a única das três atividades que depende da condição plural humana, como somente no agir tal condição é atualizada. E apesar de já havermos explorado o tema da pluralidade no capítulo pregresso, vejamos como Arendt expande tal conceito em “A condição humana”.

A pluralidade, atributo exclusivamente humano, é a conjugação da igualdade e da diferença:

Se os homens não fossem iguais, eles não poderiam compreender uns aos outros [...]. Se os homens não fossem distintos, cada ser humano sendo distinto de todos os que existem, existiram ou irão algum dia existir, eles não precisariam nem do

³³ *Otherness*, em inglês.

³⁴ É um fato deveras interessante - ainda que tenha passado despercebido por todos os comentadores lidos para a confecção deste trabalho - que Hannah Arendt nomeie o homem que se dedica ao labor e a fabricação, respectivamente de *animal laborans* e *homo faber*, mas não atribua qualquer título ao ser humano enquanto está engajado na ação. A explicação para essa ausência parece residir nas condições da própria ação. Tanto no labor como na fabricação estaríamos diante de um sujeito individual, seja a espécie humana, no labor, seja o artífice na fabricação. Já a ação, ainda que crie a possibilidade da desvelamento da individualidade de cada ser humano, só é possível em condição de pluralidade. Por isso, talvez, nossa autora jamais tenha atribuído um título ao sujeito da ação, como fez com o sujeito das outras duas atividades.

discurso nem da ação para se fazer entendidos. (ARENDT, 1998, pp. -175-6 – tradução minha)

E a pluralidade é mais do que a simples alteridade ou diferença, ainda que estes sejam aspectos importantes daquele, pois somente o ser humano pode

expressar essa distinção e distinguir-se ele mesmo [...]. No homem a alteridade, que ele compartilha com tudo o que é, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos. (ARENDT, 1998, p. 176 – tradução minha)

A ação (e o discurso), radicados na pluralidade e na natalidade (que discutimos no capítulo anterior), possuem então um enorme conjunto de características do qual devo destacar as que mais me interessam para os fins deste trabalho: nenhuma das duas atividades é necessária (como o labor) ou útil (como a fabricação); são imprevisíveis, na medida em que agir significa iniciar, e “é da natureza do começo que algo novo seja iniciado que não pode ser esperado a partir de coisa alguma que tenha acontecido antes” (ARENDT, 1998, pp.177-8 – tradução minha); são reveladores da identidade pessoal e singular daquele que discursa; e, produzem, não objetos tangíveis como o labor e o trabalho, mas a teia de relações que produz, as histórias que revelam e os processos potencialmente irreversíveis que desencadeiam são tão reais quanto qualquer produto da fabricação, e até mais reais que os frutos do labor³⁵.

Dentre deste elenco, Hannah Arendt localiza na irreversibilidade e na imprevisibilidade os caracteres mais problemáticos. Eles seriam, por exemplo, a razão da profunda rejeição que a tradição do pensamento ocidental sempre demonstrou para com a ação. E realmente, nos diz ela, tais dificuldades a que ação nos expõe não são nada simples. Se a irreversibilidade fosse totalmente incontornável,

nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, confinada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; nós permaneceríamos vítimas de suas consequências

³⁵ Quaisquer frutos do labor que tenham algum tipo de objetividade, ou seja, que sobrevivam a imediatez desta atividade, estão, ainda assim, fadados ao desaparecimento, seja pelo consumo posterior do próprio *animal laborans* ou de outros seres que venham a metabolizá-los, reincorporando-os assim ao ciclo natural. Sendo assim, por mais fugazes que sejam os produtos da ação e do discurso, eles sempre podem ser imortalizados pela memória, ou pela fabricação (*work*), como já vimos anteriormente (ARENDT, 1998, p. 94-95).

para sempre, não diferente do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para interromper o feitiço (ARENDT, 1998, p. 237 – tradução minha);

e se a imprevisibilidade não pudesse ser remediada “jamais seríamos capazes de manter nossas identidades; nós seríamos condenados a vagar desamparados e sem direção nas trevas do solitário coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos [...]” (ARENDT, 1998, p. 237 – tradução minha). A imprevisibilidade e a irreversibilidade, contudo, não são irremediáveis. E é na própria atividade da ação que encontramos as possibilidades de alguma redenção desses dilemas: na capacidade de prometer e na faculdade do perdão, respectivamente.

Prometer cria as condições de lidarmos com algumas das obscuridades dos negócios humanos: o fato de que não podermos ter fé inabalável em nós mesmos, bem como não possuímos controle absoluto do que fazemos, muito menos das consequências de nossas ações (ARENDT, 1998, p. 244). Trata-se de uma capacidade amplamente conhecida na tradição, tendo em vista a grande variedade de teorias contratualistas – ainda que, para Arendt, muitas dessas teorias acabem por amesquinhar tal capacidade, como no caso de suas versões inspiradas no modelo hobbesiano de contratualismo vertical³⁶.

O perdoar, por outro lado, nunca foi articulado na tradição política ocidental, talvez por ter sido descoberta por Jesus de Nazaré em um contexto explicitamente religioso, além de ser, sob diversos aspectos, muito mais radical que o prometer. Tal radicalidade reside na tentativa quase absurda, de desfazer o que foi feito. “Ao contrário da vingança”, Arendt argumenta,

que é a reação natural e automática à transgressão e que por conta da irreversibilidade do processo da ação pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de um modo inesperado e assim retém, embora seja reação, algo do caráter original da ação. Perdoar, em outras palavras, é a única reação que não *re-age* meramente mas age de novo e inesperadamente, incondicionada pelo ato que a provocou e assim libertando de suas consequências tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. (ARENDT, 1998, p. 241 – tradução minha)

O que essas faculdades têm em comum entre si, em particular, e com a ação, em geral, é a condição de pluralidade. Tanto prometer quanto perdoar só são

³⁶ Retomarei o contratualismo no capítulo IV.

possíveis quando estamos na companhia de outros seres humanos. E só estamos realmente na companhia de outros e, portanto, em real condição de pluralidade quando deixamos o espaço privado e adentramos o espaço público, ou espaço da aparência, esse espaço que “passa a existir sempre onde homens se reúnem na modalidade do discurso de da ação” (ARENDT, 1998, p. 199 – tradução minha). Agir e discursar, contudo, não apenas criam esse espaço: só são possíveis nele. Somente no espaço público que a condição de pluralidade se efetiva, como igualdade e diferença. Nele, o início de toda ação pode ser continuado por outros que se juntam ao primeiro agente e que assim garantirão que esse início não sucumbirá à lei da entropia, que ameaça todos os negócios deste ser mortal que chamamos de humano. É no espaço da aparência, e somente nele, que temos a companhia de outros para testemunhar a revelação da identidade singular que aparece no discurso e com isso garantir sua existência, pois, conforme ela escreve:

Pois o mundo não é humano somente porque é feito por seres humanos, e não se torna humano apenas porque a voz humana ressoa nele, mas somente quando se torna objeto de discurso. Não importa o quanto nós somos afetados pelas coisas do mundo, não importa quão profundamente elas mexam conosco ou nos estimulem, elas se tornam humanas somente quando discutimos sobre elas com nossos companheiros. Qualquer coisa que não possa se tornar objeto de discurso – o verdadeiramente sublime, o verdadeiramente horrível ou o estranho – pode achar uma voz humana através da qual ressoe no mundo, mas não é propriamente humano. Nós humanizamos o que acontece no mundo e em nós mesmos somente quando discursamos sobre isso, e no decurso da fala acerca disso nós aprendemos a ser humanos. (ARENDT, 1968, pp. 24-25 – tradução minha)

Assim, é apenas no espaço público, o mundo composto pelos objetos da fabricação se converte em um mundo propriamente humano e ganha sentido, como “algo que nos *inter-essa*, que se encontra entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e vincula” (ARENDT, 1998, p. 182 – tradução minha).

2.1.2

A Ação e sua espacialidade

Não devemos, contudo, confundir espaço público ou da aparência com espaço político. Ainda que sejam conceitos com enorme proximidade um do

outro, não são equivalentes. Todo espaço político é também espaço público, mas o inverso não é verdadeiro. Como Hannah Arendt nos diz, “onde quer que as pessoas se reúnam, [esse espaço político] existe potencialmente, mas apenas potencialmente e não necessariamente e nem para sempre” (ARENDT, 1998, p. 199 – tradução minha). Tratamos aqui de um esclarecimento muito importante para nossa autora. Temos o costume, difundido pela tradição do pensamento político ocidental, a atribuir uma amplitude talvez excessiva ao conceito de política. Política “no sentido Aristotélico³⁷ não é auto evidente e certamente não é em todos os lugares que os homens vivem em comunidade” (ARENDT, 2005, p. 116 – tradução minha). A política enquanto forma de organização de comunidades humanas se inaugura, portanto, entre os gregos. A autora nos conclama, assim, a superar

nossa moderna pré noção de que a política é uma necessidade inelutável, e que ela existiu sempre e em todo lugar. Uma necessidade – seja no sentido da inegável necessidade da natureza humana, como a fome ou o amor, seja no sentido de uma indispensável instituição da vida comunal humana – é precisamente o que a política não é. De fato, ela começa onde o domínio das necessidades materiais e da força física bruta termina” (ARENDT, 2005, p. 119 – tradução minha).

Assim, segundo Dana Vila, Arendt estaria inserida em uma tradição que se inaugura com Hobbes, tradição esta que entende a sociedade política como um artifício humano, e não algo inscrito na natureza das coisas (VILLA, 2000, p. 5)³⁸.

Diante de tal definição, surge, inevitavelmente, a pergunta que Hannah Arendt mesma se fez e que dá título ao texto do qual o trecho acima foi retirado: afinal, qual é, então, o sentido da política? A resposta, direta e contundente, é que o sentido da política é a liberdade. E com isso, chegamos, finalmente, ao centro da discussão deste tópico, pois, longe de resolver as perplexidades embutidas em tal pergunta, essa resposta apenas as substituem por outras ainda mais agudas. Vejamos, portanto, como nossa autora define o conceito de liberdade.

³⁷ Malgrado diversas críticas que Hannah Arendt faz a Aristóteles, sua definição de política é herdeira direta da definição aristotélica.

³⁸ Concordo com Vila, mas penso que duas ressalvas, se fazem importantes. A primeira é que a autora entende o mundo humano emerge mais especificamente da ação e do discurso humanos do que da atividade de fabricação, o que se estaria mais de acordo com a visão mecanicista do autor inglês. A segunda, diz respeito a desconfiança que Arendt enxerga no pensamento moderno com relação à tudo que nós não criamos nós mesmos. Essa desconfiança vai de encontro a tentativa totalitária de alterar não apenas as condições básicas, mas da própria natureza humana.

A liberdade, como já adiantamos acima, está intrinsecamente ligada à ação e ao discurso, e por isso, padece dos mesmos dilemas básicos: irreversibilidade e imprevisibilidade. E uma das formas através da qual o pensamento político ocidental – ao menos modernamente – tentou resolver tais dilemas, foi definindo a liberdade como um atributo da vontade (ARENDT, 1988, p. 190-191). Mas longe de resolver tais dilemas, tal tentativa acabou por produzir uma dicotomia que veio a constituir o campo semântico do próprio conceito. Essa aporia se traduz na diferença entre a *liberdade negativa* (ou *dos modernos*) e a *liberdade positiva* (ou *dos antigos*).

Por *liberdade negativa*, entendemos aqui a ausência de interferência de outros com minha atividade. A liberdade nesse sentido, seria “simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros. Se outros me impedem de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou nessa medida livre [...]” (BERLIN, 2002, p. 229). A liberdade se apresenta, então, como um atributo da vontade individual, o que tem por vantagem a aparente neutralização da pluralidade, e, por conseguinte, a minimização da irreversibilidade e da imprevisibilidade.

A liberdade aparece, assim, não como uma experiência pública, como a ação arendtiana, mas privada como a fabricação. Isso significa que as maiores possibilidades do gozo da liberdade surgem justamente quando da ausência de outras vontades que possam limitá-la. A pluralidade humana e a consequente presença de outros, longe de ser uma das condições da liberdade, se converte, assim, em uma ameaça não apenas potencial, mas muito real ao livre-arbítrio. E como não podemos viver permanentemente sozinhos, e assim neutralizar a condição de pluralidade em definitivo, nos vemos obrigados a limitar o espaço de desfrute das liberdades individuais o suficiente para garantir a maior liberdade possível a todos. A liberdade, portanto, longe de ser o sentido da política se constitui como liberdade *da* política. E o corpo político deixa de ser o espaço de realização da liberdade para se tornar uma ameaça constante ao exercício do livre arbítrio e, portanto, deve ser sempre limitado.

Tendo este impasse em mente, podemos ser tentados a colocar nossa autora na companhia dos advogados do polo oposto. Segundo estes, seríamos livres, no sentido positivo do conceito, apenas quando as leis que nos governam são aquelas que nós impusemos a nós mesmos, o que supõe a participação ativa no corpo

político. A condição de pluralidade, portanto, parece deixar ser um empecilho ao exercício da liberdade. Mas tal tentativa não sobrevive a um confronto com os textos da autora. Como na definição anterior, acabamos localizando a liberdade na faculdade da vontade. A diferença, nesse caso é que, como estamos lidando com uma vontade que deve necessariamente se impor a uma coletividade, e não apenas a um indivíduo, a sua forma de operacionalização não será o arbítrio, mas sim a soberania, o que significa que, não apenas não resolvemos as contradições da definição anterior como adicionamos a elas os paradoxos próprios do conceito de soberania³⁹.

Soberania, em termos gerais, é o ideal de um livre arbítrio, independente dos outros e que prevalece sobre eles (ARENDT, 1988, p. 211), ou seja, é o atributo de uma vontade que tem a si mesma como última instância de atribuição de seus objetos. Quando usamos tal definição no campo dos assuntos políticos, queremos definir, basicamente, o poder de mando de última instância.

Se entendermos a soberania como atributo da vontade individual do monarca, parece que resolvemos, ou ao menos minimizamos a irreversibilidade e a imprevisibilidade pois, na medida em que se trata de uma única vontade, ela pode ter um grau de controle sobre as próprias ações que nenhuma coletividade pode ter. Para Arendt, no entanto, trata-se de uma mera ilusão. Segundo ela, mesmo que a ação tenha início com um único indivíduo, neste caso, o monarca, ele sempre precisa da adesão de outros para que a ação não se extinga neste primeiro ato. É por isso que a autora sempre toma por modelo linguístico para pensar a ação, o grego antigo e o romano, ambas com

dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de “agir”. As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *prátein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, [...] que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados [...] (ARENDT, 1988, p.214).

³⁹ Um desses paradoxos, menos importante para nós, mas que é exemplar dos dilemas que nos são colocados por essa dicotomia, reside na conclusão de que a liberdade positiva é tão somente uma forma de garantir que a vontade determine a si mesma, ampliando assim o espaço disponível ao arbítrio. A liberdade positiva aparece, portanto, como uma serva da liberdade negativa. Tal dilema é tão grave que aparece como uma conclusão tanto de Isaiah Berlin, claro defensor da liberdade negativa, como de Quentin Skinner (1999), advogado da liberdade positiva.

Assim, “é como se cada ação estivesse dividida em duas partes, o começo feito por uma só pessoa, e a realização à qual muitos aderem para ‘suportar’ e ‘levar a cabo o empreendimento’ (ARENDT, 1998, p. 189 – tradução minha). Nessa necessidade de adesão de outros, reside a impossibilidade de controle absoluto das consequências de qualquer ação. Tal possibilidade estaria dada apenas a um ser onipotente.

Se localizarmos, contudo, a soberania na vontade do povo, abandonamos a ilusão da onipotência individual apenas para abraçarmos outra ilusão que, para Hannah Arendt, é tão ou mais destrutiva que a primeira: o mito da vontade geral, que tem em Rousseau seu maior expoente. Trata-se de um construto, que emerge não da mera soma das vontades individuais (que seria a vontade de todos), mas da superação dessas vontades, numa vontade única e indivisa que tem por objeto o interesse comum e da qual participam todos os indivíduos, não *qua* indivíduos, mas como um único corpo. Trata-se, portanto, da substituição da vontade individual do monarca, pela vontade, também individual, da nação, o que significa que longe de lidar com os dilemas da condição plural dos seres humanos, busca-se, ainda, eliminá-la.

Seja como for, a localização da liberdade na faculdade da vontade, ou seja, da identificação daquela com livre arbítrio conduz inevitavelmente

à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, faça, o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou a compreensão de que a liberdade de um só homem, e um grupo de homens ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania de todos os demais. [...] Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (ARENDT, 1988, pp. 212-3).

Kalyvas considera este ataque que Arendt empreende contra a ideia de soberania popular como uma das críticas mais originais e provocativas a este conceito (KALYVAS, 2008, p. 211).

Hannah Arendt, assim, não apenas não pode ser classificada como uma defensora da liberdade positiva ou da liberdade negativa, como parece oferecer uma possibilidade de escaparmos da camisa-de-força em que tal aporia parece nos colocar. A liberdade longe se ser um atributo da vontade – em qualquer das

formas em que a vontade possa assumir⁴⁰ –, é um atributo da pluralidade humana e, portanto, algo que existe apenas entre⁴¹ os seres humanos, quando estes estão no espaço público. Cabe-nos, então, esclarecer a definição *sui generis* que Arendt formula do conceito de liberdade.

“Os homens”, nos diz a autora, “são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma e mesma coisa” (ARENDT, 1988, p. 199). Toda ação, então, é livre por definição. E essa liberdade é justamente a atualização concreta da capacidade de “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDT, 1988, p. 198). E como a ação, a experiência da liberdade está relacionada não apenas a condição da pluralidade, mas também a condição da natalidade. Ao nascer, cada ser humano é ele mesmo um começo e sendo um começo ele pode começar. Nesse sentido, “ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (ARENDT, 1988, p.216).

É à Agostinho – objeto da sua tese de doutoramento, que Arendt atribui a descoberta da condição humana da natalidade. Sobre isso, ela escreve que

De acordo com Agostinho, que pode ser corretamente chamado de o pai de toda a filosofia da história, o homem não apenas possui a capacidade de começar, mas é este começo ele mesmo. Se a criação do homem coincide com a criação de um começo no universo (e o que mais isso significa senão a criação da liberdade?), então o nascimento de homens individuais, sendo novos começos, reafirma o caráter original do homem de uma maneira que a origem nunca pode ser completamente uma coisa do passado; o próprio fato da memorável continuidade desses começos na sequência de gerações garante uma história que nunca pode acabar porque é a história de seres cuja essência é começar. (ARENDT, 1994, p. 321 – tradução minha)

É assim, na própria condição de sermos, em nossa mera existência, o aparecimento de algo novo e inesperado no mundo que está radicada nossa capacidade de agir e, ao agirmos, começarmos.

⁴⁰ Para esta tensão que estamos delineando entre a experiência da liberdade e a faculdade da vontade, estamos nos fundamentando no ensaio “Que é Liberdade?”, que faz parte do livro *Entre o passado e o futuro*. Devemos – por motivos de honestidade intelectual – mencionar que no volume II da obra *A vida do espírito*, que tem como tema justamente o querer (*will*, no original), a relação deste com a liberdade não é aporética, sendo a vontade, ao contrário, a condição de possibilidade do agir e, por conseguinte da liberdade (GRAY, 1979). Escolhemos, por enquanto, conscientemente ignorar tal diferença e todas as suas enormes implicações e nos atermos a primeira versão daquela relação.

⁴¹ *In between*, em inglês.

Definir, assim, que toda ação é livre, entendendo a liberdade nos termos de Hannah Arendt, nos coloca diante de perplexidades que devemos confrontar, pois além de a ação não se voltar para a satisfação de necessidades ou para a produção de utilidade, ela nem mesmo se encontra sob a direção da vontade ou do intelecto. A ação é livre quando brota de princípios, o que nos leva a apropriação arendtiana de Montesquieu, sobre a qual já falei no capítulo anterior. O conjunto desses princípios que inspiram a ação pode ser bastante amplo: virtude, honra (para ficarmos com os exemplos do próprio pensador francês), a *virtù* maquiavélica, glória, solidariedade, justiça. O que nos importa aqui é que, sejam lá quais forem, eles

não operam no interior do eu como o fazem motivos [...], mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato. Pois ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no ato realizador; [...] (ARENDT, 1988, p. 198-199).

Tais princípios não corresponderiam, portanto, nem normas transcendentais de nenhum tipo: sejam elas religiosas, metafísicas ou da razão pura e não seriam externas à esfera pública, pois se o fossem, acabariam por amesquinhar ou mesmo negar a liberdade atualizada na ação mesma (KALYVAS, 2008, p. 241). A liberdade, assim, aparece “no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios coincide sempre com o ato de realização” (ARENDT, 1988, p. 199).

É importante frisar a diferença radical que Arendt procura estabelecer entre sua noção de princípios de ação, de um lado, e motivos, intenções, propósitos ou metas da ação, de outro. Enquanto os primeiros emergem da própria ação, os outros são sempre exteriores e, frequentemente, anteriores à ação (ARENDT, 2005, p. 193). Submeter a ação a critérios transcendentais sempre acaba por ameaçar seu caráter potencialmente extraordinário, reduzindo-a a mero meio, colonizando assim o agir e discursar com a lógica do fabricar (KALYVAS, 2008, pp. 243-4)⁴². E para a Hannah Arendt foi precisamente isso que a tradição fez,

⁴² Voltarei a discutir mais a fundo a questão relativa aos princípios de ação no próximo capítulo bem como no subsequente, dessa vez no contexto mais específico de seu papel na fundação de uma nova república.

obscurcendo distinções como essas. Assim é requerido do teórico político a tarefa de

[...] repensar tal conceitos centrais como ação, liberdade, autoridade, julgamento, e poder, já que cada um desses conceitos foi definido de uma maneira largamente instrumental (e, portanto, anti-política) por uma tradição hostil à pluralidade humana e suas concomitantes incertezas. (VILLA, 2000, p. 12 – tradução minha)

2.1.3

Fund(ação) e Revolução: a política enquanto milagre

Outro problema no interior das definições de ação e liberdade repousa exatamente na sua radicalidade. Frequentemente, para enfatizar essa radicalidade da ação livre, a autora utiliza a imagem do *milagre*, ou seja, uma interrupção absolutamente inesperada de uma série de eventos ou de processos automáticos (ARENDT, 1988, pp. 216-7). Mas por *milagre*, não entendemos necessariamente um evento que é por definição algo extremamente raro?⁴³ Como então é possível articular a potencial ubiquidade da ação – e por tabela da liberdade – na medida em que ela é uma das atividades básicas da *vita activa*, e a inevitável constatação de que as disciplinas históricas nos impõem de que “os períodos de existência livre foram relativamente curtos na história da humanidade” (ARENDT, 1988, p. 217)? Ao tentar resolver este oximoro, a pensadora nos diz que

o que permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas. Mas enquanto essa fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta; isto é, não é política. [...] em tais circunstâncias, a liberdade não é vivenciada como um modo de ser com sua própria espécie de

⁴³ A ideia de milagre, ou seja, uma “improbabilidade infinita”, se apresenta, na obra da autora, como algo menos raro do que o que seria esperado se partirmos da sua definição dada pelo senso comum. Para ela, não apenas a história humana é repleta de milagres – afinal todos os eventos e processos históricos têm seu início nas ações humanas – mas mesmo a realidade natural existe como consequência de eventos extraordinários, como o Big Bang, o aparecimento da terra, o surgimento da vida orgânica, bem como a evolução da espécie humana (ARENDT, 1988, p. 218-219).

É um fato recorrente, na obra de Hannah Arendt, o emprego de categorias e imagens religiosas para expressar alguns dos pontos mais radicais de seu pensamento político. Veremos, no capítulo V algumas das importantes implicações deste uso da linguagem teológica por parte da autora.

“virtude” e virtuosidade, mas como um dom supremo que somente o homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido, e cujos sinais e vestígios podemos encontrar em quase todas as atividades, mas que obstatante, só se desenvolve com plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição (ARENDT, 1988, pp. 217-8)

O que parece ser extremamente raro, portanto, não é propriamente a ação, mas que este espaço, não apenas público, mas político, esteja aberto e disponível de forma mais ou menos duradoura, ao aparecimento da liberdade. E é exatamente diante de tal ausência, que o fenômeno revolucionário ganha a dimensão grandiosa que lhe é característica na obra de Hannah Arendt.

Diversos comentadores reconhecem na fundação de um novo espaço político a principal tarefa de uma revolução. Canovan nos diz que o fenômeno revolucionário é o “*locus* clássico da liberdade política nos tempos modernos: do ato de romper com o passado e agir conjuntamente para trazer algo novo à existência, [...]” (CANOVAN, 1992, p. 250 – tradução minha). Desenvolvendo e ampliando essa ideia, Newton Bignotto defende que

o ato de fundação, a criação de novos espaços humanos, é o ato que melhor expressa nossa capacidade de inventarmos nossa condição de seres livres. Dizendo de outra maneira, os atos de fundação são para Arendt as ações livres mais importantes que podemos levar a cabo, uma vez que derivam diretamente de nossa capacidade, única na natureza, de começarmos repetidamente a obra de nossa própria criação (BIGNOTTO, 2001, p. 118).

Isso significa que, a ação fundante é a expressão não apenas mais bem-acabada, como a mais radical da liberdade⁴⁴. É por isso que Bignotto chama nossa atenção

⁴⁴ Para Andreas Kalyvas, existiria uma espécie de processo de inflexão na forma como Arendt entende o conceito de liberdade, passando de uma versão mais agonística e individualista (de inspiração grega) para sua definição mais bem acabada de algo que existe apenas entre os seres humanos, ou seja, liberdade entendida como uma espécie de “virtuosidade da performance”, passar-se-ia a uma versão mais propriamente pluralística (KALYVAS, 2008, p. 200). Ainda sobre isso o autor escreve que “Liberdade como fundação implica que ser livre significa agir de tal maneira que seja possível a liberdade enquanto revelação [*disclosure*, em inglês]. O último é conceitualmente dependente do primeiro. Ser capaz de revelar a si mesmo na frente de uma audiência de pares significa que um espaço público da liberdade foi firmemente estabelecido, normas constitucionais para regulação do disputa agonística foram instituídas, e os limites que delineiam as fronteiras adequadas do político foram definidas” (KALYVAS, 2008, p. 203 – tradução minha).

Mesmo entendendo isso no contexto do projeto de Kalyvas, qual seja, de abrir espaço na teoria democrática para o que ele chama de “política do extraordinário”, discordo quanto a razoabilidade desta interpretação. Penso que tentar provar que a liberdade enquanto revelação é conceitualmente e normativamente dependente da liberdade enquanto fundação é o equivalente arendtiano a tentar provar que a galinha vem antes do ovo.

não apenas para a dimensão fundante da liberdade (BIGNOTTO, 2001, p. 119), como também para o fato de que as revoluções “devem ser compreendidas a partir do tema da fundação e não o contrário” (BIGNOTTO, 2001, p. 120). Tal capacidade fundante e criadora da ação revolucionária é tão radical que o leva a afirmar que apenas esta tem a capacidade de criar um mundo político no interior de um regime totalitário, haja vista que somente este começo absoluto tem qualquer chance de se libertar das condições, completamente impróprias para a ação, que caracterizam esses regimes (BIGNOTTO, 2001, p. 118-119).

Em resumo, o objetivo principal de uma revolução, deve ser, portanto, a fundação de uma república, ou seja, de um espaço ou corpo político que garantirá, de forma duradoura as possibilidades de agir livremente, não apenas para os próprios atores da revolução, mas para as gerações futuras. Podemos dizer assim, que o princípio que deve orientar a fundação é o que Hannah Arendt chama de *amor mundi*, ou seja, a assunção de responsabilidade por este mundo que deve continuar existindo para além do momento inicial e para além do breve intervalo da vida desses primeiros agentes. Isso, não à toa, guarda uma enorme proximidade com a defesa feita por Maquiavel de que o cidadão deve se amar mais a sua cidade que a sua alma (ARENDT, 1965, p. 286). Ainda que não seja especificamente por esta razão, tal defesa apenas vem reforçar o título que Hannah Arendt atribui ao autor florentino o título de “precursor das modernas revoluções” (ARENDT, 1988, p. 185)

Se levarmos a sério, esse objetivo, nos vemos diante de um complicado impasse, pois já vimos que a ação ainda que possa criar “produtos” potencialmente duradouros (teia de relações, processos, histórias), a sua durabilidade é muito precária. Temos na “solução grega”, a *polis*, um exemplo incontestável de como esse espaço criado e mantido pela ação livre é extremamente frágil e tendencialmente fugaz. Malgrado a coragem grega de não apenas abraçar a ação, mas de promovê-la à atividade mais elevada na qual o ser humano possa se engajar, faltava aos gregos, como nos lembra Leonardo Avritzer, uma perspectiva de futuro, ou seja, a capacidade de “pensarem a institucionalização da ação e da política” (AVRITZER, 2006, p. 156). É por isso que, para ele, Hannah Arendt desloca sua reflexão da antiguidade grega para a romana. E é na Roma antiga que ela encontra no conceito de autoridade uma tentativa, amplamente bem-sucedida, de estabilizar e imortalizar o corpo político.

2.2

Revolução e a Fundação de um Princípio de Autoridade

Pois viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto auto evidentes, com os problemas elementares da convivência humana.

Hannah Arendt, *Que é autoridade?*

Conforme adiantamos anteriormente, neste tópico explorar-se-á os problemas inerentes ao conceito de autoridade arendtiano, o que envolve a reflexão acerca dos dilemas que tal conceito busca resolver no interior da esfera política. A conexão com o tema da revolução surge quando nos confrontamos com o fato elementar de que na fundação de um novo corpo somos confrontados de forma inescapável com a arbitrariedade de toda ação, em geral, e de todo começo, em particular. É exatamente contra esta arbitrariedade básica que a tradição do pensamento político ocidental sempre se valeu da experiência hipostasiada no conceito de autoridade.

Antes, todavia, de podermos dar conta dessa questão específica, devemos compreender o significado deste conceito no pensamento de Hannah Arendt. E se formos seguir de perto o ensaio *Que é autoridade?*, onde se encontra sua mais detalhada e sistemática tentativa de definir autoridade – e a argumentação presente neste ensaio servirá de linha mestra da primeira parte deste tópico – imediatamente somos assaltados por um revés: estamos tentando definir algo de desapareceu do mundo moderno (ARENDT, 1988, p. 127).

A esta altura de nosso trabalho, tal possibilidade não pode nos causar mais surpresa, a despeito da adversidade que nos impõe. Já havíamos adiantado tal desvanecimento quando discutíamos a maneira como regimes totalitários reinventam a experiência da legalidade, buscando assim destruir qualquer feição de estabilidade do mundo humano. Um dos efeitos desses regimes é justamente a

destruição da autoridade. Mas mesmo antes dos eventos totalitários, a modernidade ela mesma, ao trazer consigo esclarecimento, a razão e a ciência, produziu também o colapso dos fundamentos do mundo humano tal qual ele existia até então. Tal colapso, “faz a política, em uma era secular e pós-moderna, parecer tragicamente incerta e sem chão”. (KALYVAS, 2008, p. 10 – tradução minha)

A mera ausência de choque cognitivo, contudo, não nos permite caracterizar de forma adequada a quebra da autoridade no mundo moderno, pois alguém poderia se perguntar se a autoridade não teria sido reestabelecida, na medida em que os regimes totalitários foram vencidos e novos regimes tomaram seus lugares. Mas tal pergunta, longe de avançar nossa compreensão do problema, caracterizaria, para autora, tão somente um olhar equivocado sobre o assunto. Como ela nos diz,

O ascenso de movimentos políticos com o intento de substituir o sistema partidário, e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo, tiveram lugar contra o pano de fundo de uma quebra mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais. Em parte alguma essa quebra foi resultado direto dos próprios regimes ou movimentos; antes, era como se o totalitarismo, tanto na forma de movimento como de regimes, fosse o mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdesse seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida (ARENDT, 1988, p. 128).

Essa crise parece ficar mais evidente quando percebemos que seus efeitos são profundos a ponto de se espalharem por regiões pré-políticas como a criação dos filhos e a educação⁴⁵, ainda que ela deixe claro que “a autoridade que perdemos no mundo moderno não é [a] ‘autoridade em geral’, mas antes uma forma bem específica, que fora válida em todo o mundo ocidental durante longo período de tempo” (ARENDT, 1988, p. 128). A seriedade e amplitude dessa perda acabam por levar Hannah Arendt a afirmar que não somos mais capazes de saber o que a autoridade é de fato, o que a leva, necessariamente a produção do que poderíamos chamar de uma breve história geral da autoridade.

Nosso percurso, ainda que vá se aproveitar diversas vezes da trilha de pensamento que a autora abriu no referido ensaio, não a repetirá. Essa história já

⁴⁵ A crise da autoridade na educação é mais detalhadamente discutida no ensaio “Crise na educação”, que faz parte do livro “Entre o passado e o futuro” (1988).

foi contada por ela, e o máximo que poderíamos conseguir aqui seria resumi-la ou resenha-la. Como este não é o propósito do presente trabalho, buscaremos apenas extrair daquela narrativa, os elementos que nos permitirão reconstruir o conceito de autoridade, bem como seu campo semântico próprio.

2.2.1

Distinções entre Autoridade, Poder e Violência

Começaremos, então, já com um primeiro desvio dessa trilha, desvio este que nos leva ao ensaio *On violence* (1970). Nele, Arendt estabelece um conjunto de conceituações/distinções que nos serão de enorme valia. Dentre estas conceituações as que mais nos interessam são as de *poder*, *violência*, e, como não podia deixar de ser, *autoridade*.

Poder, ela nos diz, “corresponde à habilidade humana de não apenas agir mas agir em concerto. Poder não é nunca propriedade de um indivíduo, ele pertence a um grupo e continua existindo somente enquanto o grupo permanecer junto” (ARENDT, 1970, p. 44 – tradução minha). Podemos notar a evidente proximidade que o conceito de poder, assim entendido, guarda dos conceitos de ação e liberdade. Todos os três só ganham existência concreta quando os seres humanos estão em condição de pluralidade efetiva. Quando pensamos em termos estritamente políticos, concluímos que “todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder, elas petrificam e decaem assim que o poder vivo do povo cessa de apoiá-las” (ARENDT, 1970, p. 41 – tradução minha). O método de convencimento relativo ao exercício do poder é a persuasão.

Violência, por outro lado, tem um caráter eminentemente instrumental, ou seja, depende de instrumentos para se efetivar. Isso significa que, diferentemente do poder, os meios de violência podem ser propriedade de um único indivíduo. Tanto é assim, que “a forma extrema de poder é Todos contra Um, a forma extrema de violência é Um contra Todos” (ARENDT, 1970, p. 42 – tradução minha). Seu método de convencimento é a coerção pela força⁴⁶.

⁴⁶ É importante frisar que a autora estabelece não apenas uma distinção entre violência e força, como utiliza dois vocábulos em inglês – *strength* e *force* – para denotar o que nós expressamos em

Essa diferença entre os dois conceitos longe de ser simples, como as breves definições acima parecem indicar, nos apresenta com inúmeras dificuldades e nuances que não podemos negligenciar, sob risco de arruinarmos a sequência de nossa argumentação. A primeira dessas nuances diz respeito a alguns dos efeitos do poder e da violência, que podem ser bastante similares. A própria autora admite que “uma dominação majoritária legal, isto é, uma democracia sem uma constituição pode ser muito formidável na supressão de direitos de minorias e muito efetiva em sufocar dissenso sem qualquer uso de violência” (ARENDT, 1970, p. 42 – tradução minha). Se avaliamos, então, o poder e a violência sob o prisma da sua capacidade de imposição de obediência a outros, corremos o sério risco de concluir que se trata de um único e mesmo fenômeno, afinal de contas, a própria autora nos fornece uma inversão do exemplo acima (e que toca no mesmo ponto): “Se a essência do poder é a efetividade do comando, então não há maior poder do que aquele que surge do cano de uma arma” (ARENDT, 1970, p. 37 – tradução minha).

Tal confusão tem sua origem no que Hannah Arendt avalia como uma espécie de “vício metodológico” que se tornou extremamente comum nas ciências históricas modernas: o funcionalismo, ou seja, uma atenção excessiva sobre a função das coisas, o que pode levar a que englobemos coisas diferentes em uma mesma denominação simplesmente porque podem preencher a mesma função. Num momento de clara ironia, ela nos diz que, por essa lógica, ela teria “o direito de chamar o salto de [seu] sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o [utiliza] para enfiar pregos na parede” (ARENDT, 1988, pp. 139-40). O método arendtiano, nesse caso, não é funcionalista, mas fenomenológico, procurando um retorno às coisas elas mesmas, priorizando o fático e a experiência⁴⁷.

português através da palavra força. *Strength* designaria algo próximo do que nós entendemos pela força intrínseca de um objeto ou pessoa, enquanto “*force*, que nós frequentemente usamos no discurso cotidiano como um sinônimo de violência, especialmente se a violência serve de meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, para as ‘forças da natureza’ ou a ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDT, 1970, pp. 44-45 – tradução minha). Isso significa que a própria autora busca estabelecer distinções entre *violence*, *strength* e *force*. Sendo assim, quando escrevo que o método de convencimento da violência é a coerção pela força, reconheço estar ignorando uma dessas distinções, para fins de meu próprio texto. Trata-se, talvez, do preço a se pagar no trato com uma autora que, frequentemente, estabelece *distinctions* de difícil apropriação.

⁴⁷ Por fenomenológico aqui, entendemos a noção elaborada por Edmund Husserl – mestre de Heidegger e de quem Arendt chegou a frequentar cursos em Freiburg (ADLER, 2007, pp. 72-75),

Ainda que não tenhamos exaurido a discussão acerca dos conceitos de poder e violência, já somos capazes de nos aproximarmos de forma mais segura do conceito de autoridade, que é, afinal, o centro de nosso interesse. Trata-se, no entanto, do mais elusivo dos três fenômenos, tanto por sua crise no mundo moderno quanto por suas dificuldades próprias.

Visto que a autoridade, sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força [ou meios de violência] é usada, a autoridade em si mesma fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual supõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. [...] (A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles têm em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável e predeterminado.) (ARENDT, 1988, p. 129)

A própria autora reconhece que existe um grande hiato entre a teoria e a realidade no que diz respeito a esses três conceitos, e que frequentemente os experimentamos em combinações que envolvem dois deles ou até mesmo os três ao mesmo tempo⁴⁸. Mas isso não deve servir de desculpa para que deixemos de lado as suas necessárias distinções.

2.2.2

Raízes gregas do conceito de Autoridade

A origem da confusão entre estes conceitos coincide com a própria origem da tradição filosófico-política ocidental. E a origem dessa tradição – como Hannah Arendt sempre nos lembra – reside na forma como Platão interpretou a morte de Sócrates. Para ela, como já vimos, sempre houve um conflito a espreitar a relação entre o filósofo e a polis, conflito este que se funda na natureza da

que defende não apenas a “volta as coisas mesmas”, além de uma rejeição a oposição tradicional entre ser e aparência. Assim, enquanto método, “o que a [Fenomenologia] mostra é aquilo que, acima de tudo e na maior parte dos casos, não se manifesta, o que está escondido, mas que é capaz de expressar o sentido e o fundamento daquilo que, acima de tudo, e na maior parte dos casos, se manifesta” (ABBAGNANO, 2007, p. 439).

⁴⁸ O exemplo mais ilustrativo disso se dá no fenômeno revolucionário. Exploraremos melhor esse aspecto do tema mais à frente.

atividade filosófica, que para ser exercida requer que o filósofo se retire do espaço público, que contrasta assim com a atividade política, pública por excelência. Mas foi realmente a partir da incapacidade de Sócrates em convencer seus acusadores que seu discípulo “começou a descrever da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência” (ARENDT, 1988, p. 147)⁴⁹.

Platão – e depois dele Aristóteles – se viu, contudo, diante de um obstáculo que nunca pode contornar: “nem a língua grega nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento da autoridade e do tipo de governo que [a autoridade] implica” (ARENDT, 1988, p. 142). Para além da experiência da *polis*, fundada na ação e no discurso, os gregos só dispunham de outras duas formas de governo para recorrer⁵⁰: o tirano, que expulsa os cidadãos do espaço público e os domina pela violência, e o déspota, que governa o *oikos*, ou seja, o espaço doméstico. O problema é que ambas as experiências apresentam dificuldades para Platão, por ferirem a sua sensibilidade política de cidadão ateniense.

O tirano, ao destruir a esfera pública, destrói com ela a própria polis que era, afinal, a condição de possibilidade do exercício da liberdade. Tal cenário só era capaz de estabelecer alguma autoridade em caso de guerra, afinal de contas, a mesma violência que não era aceita como método legítimo de organização do interior da polis, tinha completa legitimidade quando servia para mediar a relação com estrangeiros (ARENDT, 2005, p. 129). Não se tratava, portanto, de um modelo aceitável para as condições normais da vida política.

O modelo do déspota, por outro lado, parecia, a princípio, oferecer uma opção mais interessante do que a figura do tirano, especialmente se nos

⁴⁹ Num de seus textos postumamente publicados, intitulado “Sócrates”, que faz parte coletânea “The promise of politics” (2005), este conflito, sobre o qual ela vaticina durante quase toda sua obra publicada em vida, parece ser muito mais contingente do que necessário. Não nos parece que devamos entender isso como uma contradição, na medida em que ela não nega o conflito, nem mesmo que ele surja de experiências profundamente diferentes. Ela apenas parece qualificar melhor essa tensão, assinalando que essas experiências, apesar de diferentes não são incompatíveis, tanto que, no texto citado, Sócrates aparece não apenas como um modelo de filósofo, mas também de político.

⁵⁰ É óbvio que Hannah Arendt estava ciente das classificações dos regimes empreendidas tanto por Platão quando por Aristóteles, ambas inspiradas no senso comum grego. O que ela quer dizer ao afirmar isso é que, tanto o Reinado, a Aristocracia ou a *Politia* são fundados no poder e na persuasão e que suas formas corrompidas, são fundadas na violência e coerção. O que Platão e Aristóteles querem (especialmente o primeiro) é estabelecer uma nova forma de organizar a *polis*, que prescindia tanto da persuasão quanto da coerção.

concentramos na relação entre pais e filhos. Na educação, a autoridade certamente configura a relação entre crianças e adultos, sendo assim um dos exemplos muito mais plausíveis de autoridade a que um grego poderia recorrer. Mas tal plausibilidade apenas serve para obnubilar as armadilhas que surgem ao tentar modelar a polis a partir da experiência educacional. Como Arendt nos lembra, a relação educacional é sempre temporária, pois envolve tão somente a preparação dos jovens para sua posterior admissão na esfera política⁵¹. Se há alguma hierarquia envolvida – e por tanto diferença, ela é provisória e ceder seu lugar a igualdade assim que esta, que sempre existiu em potência, vier a se atualizar com a chegada à idade adulta (ARENDT, 1988, p. 160). A essa incompatibilidade anda podemos acrescentar que o déspota, enquanto permanece no interior do *oikos*, define sua relação com os outros membros do lar doméstico (mulheres, filhos e escravos) pela coerção e desigualdade, e a consequência disso é que,

O senhor conforme a opinião grega corrente (que, felizmente, ignorava ainda a dialética hegeliana), não era livre quando se movia entre seus escravos; sua liberdade consistia na possibilidade de abandonar por completo a esfera do lar e se mover entre seus iguais, homens livres (ARENDT, 1988, p. 144)

É nessa impossibilidade de encontrar uma experiência comum entre os gregos que servisse de alternativa a persuasão sem, no entanto, destruir a liberdade da polis, que Hannah Arendt localiza a fonte da doutrina platônica das ideias ou formas (*eidos*) como parâmetro de governo dos assuntos políticos, bem como da concomitante transformação do filósofo em Rei-Filósofo⁵².

Para a pensadora, a transformação das ideias em normas transcendentais cria um conjunto de problemas que irá acompanhar toda a tradição da filosofia política ocidental. Para efeito de nosso trabalho, analisaremos três dessas dificuldades

⁵¹ É deveras interessante como Hannah Arendt critica a inversão moderna das lógicas políticas e educacionais, que envolvem uma dupla corrupção: a igualdade política cede lugar hierarquia que visa a “educação das massas” e a hierarquia entre mestres e alunos é subsumida na igualdade entre os alunos. Em ambos os casos, o efeito, desejado no primeiro caso, não esperado (mas necessário) no segundo é a fomentação de despotismos (entre governantes e governados, e entre crianças mais fortes e mais fracas, respectivamente). Para mais detalhes sobre essa discussão, sugerimos a leitura do já mencionado ensaio “A crise na educação”, que faz parte do livro “Entre o passado e o futuro” (1988).

⁵² No ensaio “Que é autoridade?”, Hannah Arendt faz uma fascinante exposição das modificações que Platão teve que introduzir em sua doutrina das formas para transformá-la em fonte da autoridade política do filósofo. Mas, por conta de nosso já reduzido espaço, somos obrigados ignorá-la em nossa discussão.

isoladamente, sem perder de vista, contudo, que seus efeitos estão implicados uns nos outros.

O primeiro desses efeitos diz respeito a natureza e localização da fonte da autoridade. As formas platônicas são eternas, imutáveis, além de – o mais importante para nós – absolutas e transcendentais. Isso acabou tornando uma característica essencial das formas de governo especificamente autoritárias “o fato de a fonte de sua autoridade, que legitima o exercício do poder, dever estar além da esfera do poder e, como o direito natural ou os mandamentos de Deus, não ser obra humana” (ARENDT, 1988, p. 150). Veremos no exemplo romano e nos episódios revolucionários as consequências perniciosas desta necessidade de um absoluto. Adiantamos apenas que Hannah Arendt vê com maus olhos a invasão de qualquer elemento de caráter absoluto no reino dos assuntos humanos, em geral, e da política, em particular. Tais espaços são, para ela, ontologicamente contingentes e relativos. Qualquer absoluto – seja ele o da verdade científica, religiosa ou filosófica – se torna necessariamente tirânico, pois tem como seu efeito o fim do diálogo (sobre o resultado da soma de 2+2 não há discussão possível)⁵³; além, é claro de se corromper a si mesmo⁵⁴.

O segundo problema, nos diz a autora, surge da analogia que Platão estabelece entre o governo legítimo do filósofo-rei e a fabricação. Assim, “as ideias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘ideia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade” (ARENDT, 1988, p. 150). Tal fuga, da ação para a fabricação, que perpassa a

⁵³ No discurso que proferiu ao ser premiada com o Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo, Arendt dá um ótimo exemplo de como qualquer verdade absoluta ameaça a possibilidade do discurso. Ao elogiar Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), autor e dramaturgo iluminista alemão, por suas opiniões heterodoxas quanto à importância da verdade nos assuntos humanos, ela escreve que ele, “recusava-se a aceitar quaisquer verdades, mesmo aquelas presumivelmente enviadas pela Providência, e nunca se sentiu compelido pela verdade, fosse ela imposta pelos processos de raciocínio seus ou de outrem. Se fosse confrontado com a alternativa Platônica entre a *doxa* e a *aletheia*, a opinião ou a verdade, não há dúvida sobre como teria decidido. Ele estava contente que – para usar sua parábola – o anel genuíno, se é que algum dia existiu, se perdesse; estava contente em consideração pelo número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o anel genuíno existisse, significaria o fim do discurso e, assim, da amizade, e, portanto, da humanidade” (ARENDT, 1968, p. 26 – tradução minha).

⁵⁴ Nesse sentido ela concorda com Maquiavel, que nega a validade tanto da verdade platônica, quanto da verdade cristã no âmbito público (ARENDT, 1988, p. 182). No caso específico da Igreja, “seu ponto principal era que todo contato entre religião e política necessariamente corrompe a ambas, e que uma Igreja não corrupta, embora fosse consideravelmente mais respeitável, seria ainda mais destrutiva ao domínio político que a sua presente corrupção” (ARENDT, 1988, p. 183).

maior parte da história da filosofia política ocidental, é análoga à tentação mais geral de fugir da fragilidade dos negócios humanos para a solidez e previsibilidade do mundo do *homo faber* (ARENDT, 1998, p. 222). Ao pensar a política nos moldes de uma *téchne*, Platão acaba por introduzir o elemento de violência que é

[...] inerente a todas as atividades de do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza, em contraste com as atividades tais como a ação e a fala, as quais se dirigem basicamente para seres humanos (ARENDT, 1988, p. 151).

O terceiro impasse da filosofia política de Platão em particular, e da tradição política ocidental em geral, surge essas fontes transcendentais (ideias, mandamentos de Deus, direitos naturais, por exemplo) se mostram ubiquamente capazes de coagir pela razão apenas uma minoria.

O ponto em questão é sempre o mesmo: a verdade é auto evidente por sua própria natureza e, portanto, não pode ser patenteada e demonstrada satisfatoriamente. A crença é, portanto, necessária àqueles que carecem dos olhos para o que é a um só tempo auto evidente, invisível e indemonstrável. Platonicamente falando, a minoria não pode persuadir a massa da verdade por não ser a verdade objeto de persuasão, e por ser a persuasão a única maneira de lidar com a multidão (ARENDT, 1988, p. 176).

A auto evidência das ideias platônicas, assim, se revela apenas para o filósofo, de modo que permanece o problema de como submeter a maioria, o povo, a essa obediência na qual a liberdade da polis não seria aniquilada. Em “A República”, nos diz Arendt,

o problema é resolvido através do mito final das recompensas e punições na vida futura no qual o próprio Platão obviamente nem acreditava nem pretendia que os filósofos acreditassem. Aquilo que a alegoria da caverna é, no meio de A República, para os eleitos ou para o filósofo, é no final o mito do inferno, para a maioria que não está à altura da verdade filosófica. (ARENDT, 1988, p. 147)

Este último aspecto vem apenas reforçar o elemento de violência que já havia sido introduzido, no âmbito da polis, pela conformação da ação a fabricação. É aí que Hannah Arendt localiza a origem da confusão das experiências de poder e violência. E tal confusão tem consequências absolutamente perversas. A infame metáfora política que diz que não se pode

fazer uma omelete sem quebrar ovos tem plausibilidade apenas no horizonte de tal confusão. O absurdo de tal imagem, que frequentemente escapa da maioria que o emprega, reside no esquecimento de que, no caso dos seres humanos, estamos inelutavelmente quebrando ovos que falam⁵⁵.

Concomitante à intromissão da violência na polis, surge o entendimento, explícito de Aristóteles⁵⁶ – que ele herda de Platão, a despeito da ruptura que há entre os dois – de que o todo corpo político se divide entre aqueles que governam e aqueles que são governados, afinal de contas, o perito é sempre superior ao leigo no que tange ao uso de instrumentos (ARENDT, 1988, 157). Para nossa autora, Aristóteles articula aqui, ao mesmo tempo em que distorce “a opinião pública grega da época segundo a qual ‘todo cidadão pertence a duas ordens de existência’, pois ‘*polis* dá a cada indivíduo..., além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, sua *bios politikos*’ ” (JAEGER, *apud* ARENDT, 1988, p. 158). Ela entende que a ideia de que a polis é formada pelos que governam, de um lado, e pelos que são governados, de outro, advém do fato de que os governantes

são, nesse contexto, os patriarcas que se estabeleceram como ‘monarcas’ em casa antes de se justarem para constituir o domínio público-político da cidade. [...] o que distingue este da esfera ‘econômica’ do lar [onde as necessidades são satisfeitas através da obrigação de que outros trabalhem para o chefe] é o fato de a polis basear-se no princípio da igualdade, não conhecendo diferença entre governantes e governados (ARENDT, 1988, p. 158)

O que há de comum em todas essas confusões, é a ausência de experiências políticas imediatas que servissem de modelo para o estabelecimento de um conceito de autoridade que salvasse a polis ateniense da deterioração já evidente nos tempos de Platão e Aristóteles. O nosso problema é que, ao herdarmos nosso conceito de autoridade dos romanos, que por sua vez transformaram ambos os

⁵⁵ “The eggs speak up” é o sagaz título de um dos ensaios de Hannah Arendt que fazem parte da coletânea, postumamente publicada, “*Essays in understanding*” (1994).

⁵⁶ Hannah Arendt vê em Aristóteles um exemplo bastante ilustrativo da invasão desse tipo de lógica no âmbito da reflexão acerca da política, especialmente se tivermos em mente que o Estagirita está muito mais próximo do senso comum grego do que Platão, o que o teria levado, por exemplo, a negar a possibilidade de domínio dos assuntos humanos, ontologicamente contingentes, pela ciência das coisas eternas e necessárias. Para uma discussão deveras aprofundada acerca deste tema, sugiro a obra “A prudência em Aristóteles”, de Pierre Aubenque (2003).

autores em figuras elas mesmas de autoridade no âmbito filosófico, herdamos também o hábito de compreender o conceito de autoridade tentando extrai-lo

de experiências de natureza especificamente não-política, brotando, seja da esfera do ‘fazer’ e das artes, onde devem existir peritos e onde a aptidão é o critério supremo, seja da comunidade familiar privada. É precisamente nesse aspecto politicamente determinado que a Filosofia da escola socrática exerceu seu maior impacto em nossa tradição (ARENDT, 1988, p. 161).

2.2.3

Autoridade: criação romana e transmissão católica

E assim adentramos, finalmente, no momento romano da história que Arendt nos conta, momento este em que o conceito de autoridade, que prevaleceu na tradição do pensamento ocidental, foi inicialmente elaborado. *Auctoritas*, ela nos informa, “[...] é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (ARENDT, 1988, p.163-4). Trata-se de uma ideia que aparece num contexto onde a fundação do corpo político, a República romana, possui um caráter sagrado. A tarefa da autoridade é, assim, preservar a fundação da cidade e compelir todas as gerações, presentes e futuras, a partir de raízes num evento passado.

É neste gênero de atitude – que Arendt denomina de piedosa – que encontramos também o sentido original da noção de religião, o segundo dos três conceitos que formam o que nossa autora nomeia de a “trindade romana”. Religião, aqui,

[...] significa, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade. [...] A religião e a atividade política podiam assim ser consideradas praticamente idênticas, [...] (ARENDT, 1988, p.163).

Tal ligação com o passado só é possibilitada, no entanto, por outra experiência que se cristalizou no conceito de tradição, o último dos elementos da Trindade Romana. “A tradição”, escreve a pensadora,

preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intacta; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível (ARENDT, 1988, p.166).⁵⁷

Temos então, diante de nós, um quadro básico da trindade romana, que mesmo não fazendo justiça à bela forma com que Hannah Arendt a expõe, parece ser suficiente para prosseguir nesta empreitada, haja vista que é a crise destes elementos que mais nos interessa. E para entender esta crise, se faz necessário elucidar, mesmo que de maneira elementar, o modo através do qual a trindade sobreviveu à queda de Roma: no interior da Igreja cristã.

A ironia de tal acontecimento, dada a sua imensa obviedade, frequentemente escapa àqueles com menor sensibilidade histórica. O credo cristão, em sua versão manifesta no Novo Testamento e nos escritos cristãos iniciais possui tendências profundamente anti-políticas e anti-institucionais (ARENDT, 1988, p.168). Mesmo que se possa dizer que a *Civitas Dei* sobreviveu por séculos à queda da *Civitas Terrena*, foi o espírito desta – espírito francamente político, em sua essência – que, não apenas invadiu e conquistou aquela, como também possibilitou a sua perenidade. Hannah Arendt ilumina bem esta ironia quando diz que:

A base da Igreja como uma comunidade de crentes e uma instituição pública não era mais agora a fé cristã na ressurreição (embora essa fé permanecesse como seu conteúdo) ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas sim o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Cristo como um acontecimento histórico registrado. Como testemunhas desse evento, os Apóstolos puderam tornar-se “pais fundadores” da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho de geração em geração. Apenas ao acontecer isso [...] a fé cristã tornou-se uma “religião”, não apenas no sentido pós-cristão como também no sentido antigo; [...] (ARENDT, 1988, p.168).

A trindade romana sobrevive, assim, graças à emulação católica da fundação romana, sendo assim, assumida pela era cristã, mesmo que com conteúdo diverso.

Hannah Arendt localiza o início da longa crise da autoridade, em particular, e da trindade em geral, no início da era moderna. Mas ainda que os eventos que

⁵⁷ Já discuti, no decorrer deste trabalho, diversos aspectos relacionados ao tema da tradição, incluindo algumas das razões de sua crise. Tentarei, portanto, não me repetir desnecessariamente.

geram tal crise realmente possam ser localizados entre os séculos XV e XVI, seus fundamentos se encontram na maneira pela qual o mundo cristão encarnou estes elementos políticos romanos. Como já dissemos, foram os romanos que transformaram os filósofos gregos em autoridades do pensamento, mas é apenas na era cristã que “os invisíveis padrões de medida espirituais de Platão, pelos quais os assuntos visíveis e concretos dos homens deveriam ser medidos e julgados, se tivessem desdobrado em sua plena eficácia política” (ARENDT, 1988, p. 170). Ao invés do filósofo ascender ao “céu das puras ideias”, era como se a “boa nova” tivesse revelado, do alto, a medida em si.

Esta forma de apropriação cristã do conceito romano de autoridade (que vinha acompanhado dos outros elementos da trindade), fundado em um evento histórico singular, localizado no passado, que o amalgamou com a noção platônica de medidas e regras transparentes, acabou por produzir um dilema intransponível, mesmo que esta intransponibilidade só tenha ganhado evidência para os homens empenhados em buscar respostas para a crise de estabilidade do mundo cristão. Nas conclusivas palavras de Arendt:

Desde então evidenciou-se, respondendo este fato pela estabilidade do amálgama, que sempre que um dos elementos da trindade romana – religião, autoridade ou tradição – fosse posto em dúvida ou eliminado, os dois restantes não teriam mais segurança. Assim foi um erro de Lutero pensar que seu desafio à autoridade temporal da Igreja e seu apelo ao livre julgamento individual preservariam intactas a tradição e a religião, assim como foi o erro de Hobbes e dos teóricos políticos do século XVII pensar que seria possível permanecer com uma tradição íntegra da civilização do Ocidente sem religião e sem autoridade (ARENDT, 1988, p.171).

Mas por maior que seja o potencial disruptivo de tal dilema, não se pode negar que ele permaneceu “imobilizado” por toda a Idade Média⁵⁸. Na opinião da autora, a principal razão responsável por isso foi que, junto à noção platônica de medidas invisíveis, a Igreja importou o famigerado mito final das recompensas e punições na vida futura, que o discípulo de Sócrates elabora, como um recurso estritamente político, para o governo daqueles (a maioria) para quem o acesso ao “Bem” estava vedado. “A introdução do inferno platônico”, escreve Arendt, “[...]”

⁵⁸ Não queremos aqui, de forma alguma, reificar o equivocadíssimo lugar-comum, que enxerga no medievo uma espécie de estática mônada histórica, sem qualquer tipo de dinamismo próprio. Nossa intenção é apenas a de assinalar a longevidade da dominação da Igreja sobre o mundo ocidental, nesse período. Todas as crises internas que essa dominação sofreu nesse ínterim, longe de diminuir a grandeza de tal feito, apenas o tornam, em nosso entendimento, ainda mais monumental.

fortaleceu a tal ponto a autoridade religiosa que ela podia esperar permanecer vitoriosa em qualquer contenda com o poder secular” (ARENDT, 1988, p. 177).

Hannah Arendt chama bastante atenção, no ensaio “Que é autoridade?”, para a enorme importância histórica da crença no inferno, enquanto força estabilizadora política e moral, tendo em vista que tal importância pode escapar a nós, nascidos no século XX. Ela exemplifica sua exposição sobre o tema com o fato de mesmo Robespierre, na França, e John Adams, nos Estados Unidos, consideraram a crença neste estado futuro como um fator imprescindível para sancionar suas respectivas revoluções (ARENDT, 1988, p. 179). Mas tais tentativas, segundo ela mesma, estavam fadadas ao fracasso, afinal:

[...] o medo do inferno não está mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações das massas [...] desde que a secularidade do mundo envolve a separação das esferas religiosa e política da vida; sob estas circunstâncias, a religião estava fadada a perder seu elemento político, assim como a vida pública a perder a sanção religiosa da autoridade transcendente (ARENDT, 1988, p.180).

É dentro desta moldura, portanto, que Hannah Arendt interpreta a emergência do mundo moderno. Um mundo onde a religião, ao ser expulsa do espaço público, coloca em perigo tanto a tradição quanto a autoridade.

2.2.4

Autoridade e o mundo moderno

Então, há uma crise de autoridade onde o antigo senso comum não mais se sustenta e não é mais simplesmente aceito. Então, coisas que antes estavam completamente excluídas conseguem realisticamente, sob as condições favoráveis, encontrar um jeito de entrar no universo político. Isso inclui o socialismo, mas também umas ideias bem horrorosas de direita que estavam mais ou menos excluídas.

Nancy Fraser, entrevista à Mayra Cotta, 2016

Como já vimos, no primeiro capítulo de nosso trabalho, ainda que a crise da tradição produza tenebrosos prejuízos, tanto para a *vita activa* quanto para a *vita contemplativa*, ela também pode abrir novas possibilidades, antes interditas. Para

a crise da autoridade valeria, então, um raciocínio análogo. Não parece haver margens para dúvida, que nossa autora valoriza a função estabilizadora que a autoridade exerce sobre os negócios humanos. Toda a sua exploração do universo político romano se justifica, em grande medida, na insuficiência da experiência ateniense no que tange a perenidade do corpo político, por mais que Arendt o admirasse por seu espírito agônico e heroico. Não desejo, portanto, afirmar que Hannah Arendt formula uma deontologia política onde a autoridade, ainda que ocupe um papel estruturante, possa ser substituída por alguma outra experiência humana. Não foi à toa que escolhi a epígrafe deste tópico.

A analogia, aqui, diz respeito ao fato de que a noção tradicional de autoridade é inseparável de todos os elementos que apareceram em nossa exposição (a noção de “bem” platônica, a crença no inferno). Essa crise – cujo cruento preço foi pago nos campos de concentração – oferece, contudo, uma oportunidade de desvencilharmos este conceito de todas essas outras noções que se cristalizaram ao seu redor.⁵⁹ E é exatamente isso que a tradição revolucionária – que se inaugura, para Arendt, em Maquiavel – faz, ainda que de forma claudicante. Não à toa, toda essa tradição, ao menos até a Revolução Francesa, sempre vai buscar sua inspiração na história da república romana. Sobre isso, Arendt escreve que:

Existe em nossa história política uma espécie de acontecimento para o qual a noção de fundação é decisiva, e há na história de 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 época e que, embora nunca tenha usado a palavra, foi o primeiro a conceber uma revolução (ARENDT, 1988, p.180).

Toda a ambígua fascinação pela práxis revolucionária, que nossa autora frequentemente demonstra, tem sua razão de ser precisamente nesta tentativa vacilante de recuperação das experiências políticas romanas, em especial a de autoridade, que vem inevitavelmente acompanhada pela redescoberta da importância do momento fundacional. É por esse motivo que ela escreve que

[...] as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações [especificamente romanas do domínio político], de renovar o fio

⁵⁹ Novamente, a metáfora do mergulhador atrás de pérolas, de Walter Benjamin revela seu potencial hermenêutico.

rompido da tradição e de restaurar mediante a fundação de novos organismos políticos aquilo que durante séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza (ARENDT, 1988, p.185).

Em suma: as revoluções, que têm por evento-chave, a fundação de um corpo político, não são apenas a expressão mais bem acabada da liberdade criadora humana, mas devem assumir também a quase impossível tarefa de (re-)fundar a autoridade do novo espaço político criado pelo milagre da ação, numa época em que nem a religião, nem a tradição estão mais disponíveis. Trata-se, portanto, de um desafio monumental. Dessa forma, não devemos nos surpreender com o quase absoluto malogro de todas as tentativas de revolução (ao menos pelos critérios de Arendt). É com esse desafio em mente que Kalyvas escreve que:

Para Arendt, esta é precisamente uma das maiores tarefas da política extraordinária. Junto à geração de poder (constituente), deve também gerar sua própria estabilidade, sem no entanto, abandonar a liberdade radical dos atores e a novidade original de seus esforços. (KALYVAS, 2008, p. 235 – tradução minha)

Estabelecer que, para a pensadora judia, a grandiosidade da tarefa revolucionária é a razão do fracasso da tradição revolucionária, não faz justiça à qualidade nem a quantidade de esforço teórico que ela dispendeu na tentativa de compreendê-lo. A ação, se nos lembrarmos, é potencialmente milagrosa, capaz de trazer à existência o infinitamente improvável. Diante de tais características, estabelecer de antemão que a ação revolucionária é incapaz de dar conta da monumentalidade de tal desafio, seria amesquinhá-la. Logo, as origens da tragédia das revoluções não se esgotam nos motivos expostos acima. E são alguns dos aspectos dessa tragédia – em especial as tensões entre o exercício da liberdade e a experiência da autoridade – que nos ocuparam no próximo e último capítulo deste trabalho.

Tensões entre liberdade e autoridade na discussão arendtiana acerca da Revolução

For the beginning, because it contains its own principle, is also a god who, as long as he dwells among men, as long as he inspires their deeds, saves everything.

Platão, *apud Hannah Arendt*.

Retomemos brevemente algumas das questões que nos ocuparam até aqui. No capítulo II deste trabalho, vimos como o espaço político criado pela fundação de uma república, durante uma revolução é algo extremamente fugaz, sendo sua preservação um dos principais desafios para que tal evento possa ser considerado bem-sucedido, na avaliação de Arendt. E que isso é alcançado pelo acréscimo de autoridade a este novo corpo político, revestindo-o, desse modo, de uma dose de estabilidade, que a atividade da ação, mesmo com toda sua capacidade de operar milagres e de engendrar promessas, parece ser incapaz de proporcionar. E neste mesmo capítulo, mostramos a pensadora judia localiza na reapropriação da fundação romana, pelos homens mergulhados na tradição revolucionária, a possibilidade de reconstrução, no mundo moderno da autoridade que o mundo político ocidental perde ao emergir da Idade Média.

A partir deste quadro deve estar claro, a quem quer que esteja acompanhando meu trajeto expositivo, que uma pergunta deceptivamente simples ainda não foi respondida: como tal façanha é possível? É, portanto, a essa pergunta, que tentaremos responder nas linhas a seguir, pois concordo com Andreas Kalyvas quando este escreve que Hannah Arendt, nos “provê de recursos normativos e conceituais para repensar a difícil relação entre liberdade (*liberty*, no original) e ordem, liberdade (*freedom*, no original) e autoridade, o poder constituinte e o constituído, política extraordinária e ordinária” (KALYVAS, 2008, p. 192 – tradução minha). Isso, no entanto, não deve nos distrair para o fato de que a autora reconhece a autêntica fundação de uma nova república secular como a mais alta manifestação da liberdade, e por isso mesmo, o momento mais

perigoso e imprevisível da política. Daí uma das razões da importância dos fenômenos revolucionários no interior do pensamento da autora.

3.1

Revolução e seu conceito

Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência.

Water Benjamin, *Carta a Gershom Scholem*.

Logo no início do primeiro capítulo do livro *On Revolution*, Hannah Arendt escreve que “revoluções são os únicos eventos políticos no qual somos confrontados direta e inevitavelmente com o problema do começo. Pois revoluções, não importa com sejam tentados a defini-las, não são meras mudanças” (ARENDT, 1965, p. 21 – tradução minha). Já havíamos aludido a algo similar quando dissemos, ainda no capítulo anterior, que a essência do conceito e da ação revolucionária residem na fundação de um novo espaço político, onde a liberdade deve encontrar abrigo. O problema do começo, a que nossa autora chama a atenção no excerto acima é ainda anterior a própria fundação do referido espaço, tanto conceitual quanto historicamente. Nesse sentido, devemos fazer como ela faz, e retomarmos as origens do uso do termo *revolução*.

Sobre isso, ela escreve que “a palavra ‘revolução’ era originalmente um termo astronômico [...], designando o movimento circular regular e regido por leis das estrelas, que, sabia-se estar para além da influência do homem e, portanto, era irresistível [...]” (ARENDT, 1965, p. 42 – tradução minha). Como fica patente, qualquer noção de novidade ou começo é completamente alienígena a tal definição. Como então este vocábulo acabou por adquirir um significado tão diverso de seu sentido original? Arendt vai buscar a resposta a esta intrigante pergunta na história inglesa do século XVII. A deposição, julgamento e execução do Rei Carlos I, sob ordens do Parlamento inglês, que então assumiu o poder e

proclamou um regime republicano poderia facilmente, segundo nosso presente entendimento do conceito, ser denominado uma revolução. O interessante, contudo, é que foi precisamente o contrário que aconteceu: o nome revolução foi usado quando da queda do parlamento e da restauração da monarquia. O mesmo acontece com os eventos de 1688, que vieram a ser referidos como a *Revolução Gloriosa*.

Arendt nos diz que a equivalência de sentido do conceito de revolução com o de restauração, para além de sua origem no uso científico do termo, se justificativa na mentalidade mesma dos homens que se engajaram nestes eventos. “As revoluções do século dezessete e dezoito”, ela escreve “que nos mostram toda a evidência de um novo espírito, o espírito da era moderna, pretendiam ser restaurações” (ARENDT, 1965, p. 43 – tradução minha). Este argumento valeria, inclusive, para as Revoluções Francesa e Norte Americana⁶⁰, pois

ambas foram feitas em seus estágios iniciais por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam nada mais do que restaurar a antiga ordem das coisas que havia sido perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial (ARENDT, 1965, p. 44 – tradução minha).

É deveras interessante como tal conclusão – a que a pensadora judia chega ao se confrontar com as palavras de Benjamin Franklin e Alexis de Tocqueville (ARENDT, 1965, pp. 44-45) – ilustra muito bem a descrição fenomenológica que Arendt faz acerca da ação, em geral, e da ação revolucionária em particular, ou seja, de como a novidade, e consequentemente, a liberdade do agir não reside nas intenções do ator, mas na ação ela mesma e em suas consequências, frequentemente inesperadas e imprevistas.

É assim, surpreendendo até mesmo seus atores, que as revoluções do século XVIII proporcionaram a estes mesmos homens a possibilidade de imaginar que um novo começo poderia ser um fenômeno político (ARENDT, 1965, p. 46). Mas antes que qualquer energia pudesse ser despendida na criação de uma nova estrutura política, a velha precisava ser demolida. E é diante da premência desta tarefa que os primeiros dilemas das revoluções parecem lançar suas sombras sobre

⁶⁰ É, principalmente, a partir dessas duas revoluções que Hannah Arendt elabora seu principal *train of thought* acerca do tema, que foi imortalizado no livro “On Revolution”.

todo o empreendimento revolucionário: o perigo da confusão entre libertação e liberdade, e o risco representado pelo uso da violência⁶¹.

3.2

Revolução e a “questão social”

O trabalhador, portanto, só se sente em si fora do trabalho; no trabalho sente-se fora de si. Só está à sua vontade quando não trabalha, quando trabalha não está no seu domínio. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto; é trabalho forçado. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades. A estranheza do trabalho ressalta claramente do facto de se fugir dele como da peste, logo que não exista nenhuma coerção material ou de outro tipo.

Karl Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos*.

De um ponto de vista puramente conceitual, a libertação é uma condição necessária da liberdade. Hannah Arendt adota, assim, o entendimento grego que afirmava que “para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de libertação” (ARENDT, 1988, p. 194). Como já vimos no capítulo II, a liberdade para existir necessita também da companhia de outros e de um espaço público onde ela possa aparecer. Quando a autora narra sua versão da história das revoluções, ela se utiliza de uma lógica similar. Ambas as revoluções do século XVIII começam como rebeliões, que tem por objetivo a libertação em relação à antiga ordem. Mas é na incapacidade de se estabelecer claramente a especificidade da relação entre os dois fenômenos – que mesmo se imbricando, não se confundem – que se encerra um grande dilema. Uma revolução pressupõe uma rebelião, mas seu fim não é a mera libertação do jugo ilegítimo, mas a fundação da liberdade.

Nesta confusão, encontramos uma das razões porque Hannah Arendt produz uma avaliação que favorece a Revolução Norte Americana frente à Francesa,

⁶¹ A análise separada destes dois elementos, como pretendo que fique claro adiante, trata-se apenas de um recurso heurístico, pois os dois problemas aparecem justapostos.

motivo pelo qual ela é muito criticada. É importante lembrar, contudo, o que ela escreve acerca dessa diferença de julgamento:

Nada poderia ser menos justo do que tomar o sucesso da Revolução Americana como dada e passar julgamento sobre a falha dos homens da Revolução Francesa. O sucesso não se deve meramente à sabedoria dos fundadores da república, ainda que esta sabedoria tenha sido realmente de alto calibre. [...] A razão para o sucesso e fracasso foi que o predicamento da pobreza estava ausente da cena americana mas presente em qualquer outro lugar do mundo (ARENDT, 1965, p. 68 – tradução minha)⁶²

Trata-se, assim da emergência, no espaço público daquilo que Hannah Arendt denominou de a *questão social*, ou seja, a emergência da pobreza no espaço público. Impossibilitados de abordar em profundidade este controverso assunto no interior do pensamento de Arendt, nos limitamos a mencionar a necessidade de satisfação das necessidades do povo acabou por prevenir que a Revolução Francesa saísse do estágio da rebelião/libertação e realmente se aventurasse na fundação da liberdade. Como a autora escreve:

[...] essa multidão, aparecendo pela primeira vez à luz do dia, era na verdade a multidão dos pobres e desfavorecidos, que em todos os séculos anteriores permaneceu escondida na escuridão e opróbrio. O que a partir de então se tornou irrevogável, e o que os agentes e expectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público – reservado, até onde a memória pode alcançar, àqueles que eram livres, ou seja, despreocupados com todas as preocupações ligadas com as necessidades da vida corporal – deveria oferecer seu espaço e sua luz para a maioria que não era livre porque era dirigida pelas necessidades cotidianas. (ARENDT, 1965, p. 48 – tradução minha)

Foi isso, em última instância, que libertou, não os homens de suas necessidades – haja vista que a política seria impotente diante de tal tarefa – mas sim a violência e o terror, condenando a Revolução Francesa à ruína (ARENDT, 1965, p. 60).

Nesse ponto, seguirei, mais uma vez, a interpretação que Kalyvas dá a esse ponto. Este comentador argumenta que é necessário desvincular o famigerado

⁶² Estamos cientes de que tal defesa, mesmo que se preste a desfazer o quasi-ubíquo juízo de que ela é leniente em suas críticas a Revolução Americana e injustamente dura com a Francesa, abre o flanco para uma crítica análoga: porque o problema da pobreza é, necessariamente, uma razão de insucesso para uma revolução. Como este não é um texto de defesa da autora, não gastaremos mais tempo com tais opiniões. Mas, à título de curiosidade, Canovan defende que, ao contrário do que possa ficar sugerido em uma primeira leitura, Hannah Arendt está mais interessada na Revolução Francesa que na Americana, justamente por seus impasses, que são muito mais relevantes para a compreensão da tragédia das revoluções do que os bens sucedidos feitos dos fundadores americanos (CANOVAN, 1992, pp. 249-252).

problema da “questão social” das reflexões arendtiana acerca da constituição, da liberdade política, etc. Isso seria possível, segundo ele, porque ainda que a questão social, tal como Arendt a definiu, seja irrelevante para um estudo sobre as revoluções, mas sim por conta da natureza específica do projeto da pensadora, que dizia respeito à tentativa de “elucidar a dinâmica política e o impacto histórico de atos extraordinários” (KALYVAS, 2008, pp. 190-1 – tradução minha).

A partir desta sugestão de desvinculação, podemos entender, então, que para a pensadora, os revolucionários norte-americanos, agraciados pela *fortuna*, e possuindo uma dose razoável de *virtù*, ao contrário de suas contrapartes francesas, conseguiram fundar a *Constitutio Libertatis*, ou seja, uma constituição que garantisse que o gozo da liberdade pudesse sobreviver ao fim da revolução⁶³.

3.3

Revolução e a ação constituinte

Como acontece em relação a diversos conceitos e ideias, Hannah Arendt produz uma interpretação *sui generis* do conceito de constituição. Se nos fiarmos no senso comum, uma constituição é, resumidamente, a lei maior de um corpo político, que deve servir de parâmetro para todas as leis positivas que o organizam, e que visa, especialmente, mas não exclusivamente, a limitação do arbítrio do soberano. Daí a noção que nasce no século XVIII de que um governo constitucional é um governo limitado. Sem necessariamente discordar de uma definição como essa, nossa autora busca expandi-la. Como vimos no capítulo I, a lei tem sempre uma qualidade negativa, ou seja, estabelece um limite para ação, mas é incapaz de motivá-la e com isso, engendrar poder. O mesmo vale para as liberdades (*liberties*, em inglês) que são estabelecidas pelas leis: são todas de caráter negativo (ARENDT, 1965, p. 143). É por essa razão que, apesar do enorme medo que os revolucionários norte-americanos compartilhavam de fundarem um governo com muito poder, eles não perderam de vista que

⁶³ Arendt discordava da perspectiva histórica que entendia que a constitucionalização da revolução não como a culminação de tal evento, mas como uma espécie de contra-revolução. “Nada mais fútil, ela escreveu, do que a rebelião e a liberação a não ser que elas sejam seguidas pela constituição da recém ganhada liberdade” (ARENDT, 1965, p. 142).

[...] a questão principal [...] não era como limitar o poder mas como estabelecê-lo, não como limitar o governo mas como fundar um novo. A febre de elaboração de constituições que apanhou o país imediatamente após a Declaração da Independência preveniu o desenvolvimento de um vácuo de poder, e o estabelecimento de um novo poder não poderia se basear no que sempre foi essencialmente uma negação do poder, ou seja, a declaração de direito⁶⁴. (ARENDT, 1965, p. 148)

Supondo que os revolucionários sejam bem-sucedidos, e que não venham a sucumbir nem ao perigo de permanecer na fase de rebelião/libertação, nem ao medo de conferir poder ao novo corpo político, estabelecendo assim uma *Constitutio Libertatis*, ou a constituição da liberdade (ARENDT, 1965, p. 154), uma gravíssima dificuldade ainda permanece não resolvida: qual será a fonte de autoridade das leis, ou seja, da própria constituição que foi estabelecida? Para Hannah Arendt, este é um dos grandes problemas da política, comparável a questão da quadratura do círculo na geometria (ARENDT, 1965, p. 183). Já discutimos este aspecto do pensamento da autora, mas se faz necessário retomá-lo: poder e autoridade são tão equivalentes quanto poder e violência (ARENDT, 1965, p. 179). Por mais poder que os atores revolucionários sejam capazes de gerar pela ação e pelos acordos e promessas mútuas, tal poder não é capaz, por si mesmo de gerar autoridade, e com isso garantir sobre “os assuntos humanos aquela medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de construir um mundo para sua posteridade, destinado a sobreviver às suas vidas mortais” (ARENDT, 1965, p. 182 – tradução minha). Diante de um evento revolucionário, portanto, os seres humanos se veem diante do que Arendt chama de o problema do absoluto (ARENDT, 1965, p. 158), que possui duas facetas diferentes, mas entrelaçadas.

A primeira destas facetas diz respeito o fato básico, ao qual já aludimos no capítulo I, de que todas as leis positivas necessitam de uma fonte exterior que lhes garanta legitimidade. Tradicionalmente, era a religião que encarnava este papel. Mas como já sabemos, o mundo moderno se inaugura sob o signo da crise da trindade romana, sendo a religião o primeiro de seus elementos a entrar em processo de degeneração, processo este que se costuma denominar de secularização. E como nos lembra a autora,

⁶⁴ *Bill of Rights*, em inglês.

secularização, a emancipação do domínio secular frente à tutela da Igreja, inevitavelmente colocou o problema de como fundar e constituir uma nova autoridade sem a qual o domínio secular, longe de adquirir nova dignidade própria, teria perdido até mesmo a importância derivada que havia mantido sob os auspícios da Igreja. (ARENDT, 1965, p. 160 – tradução minha)⁶⁵

A esse dilema se junta a inevitável conclusão a que os revolucionários chegaram de que, não obstante suas intenções, eles estavam rompendo com a ordem pregressa. A ação, em geral, e a ação revolucionária, em particular, traz com ela uma novidade *absoluta*, inesperada. A perda da sanção religiosa, bem como da tradição, que já estava em curso no mundo moderno apenas se intensifica com a irrupção de uma revolução, o que nos traz de volta ao problema da fonte de autoridade e legitimidade da nova ordem. Afirmar que a nova constituição ou que o *pouvoir constituant* encarnado, por exemplo, numa assembleia constituinte dá conta de resolver tamanho dilema, apenas o escamoteia, pois “aqueles que se juntaram para constituir um novo governo são eles mesmos inconstitucionais, isto é, não têm nenhuma autoridade para fazer aquilo que se propuseram a alcançar” (ARENDT, 1965, pp. 183-184 – tradução minha).

Diante da perda da legitimação absoluta e transcendente que a sanção religiosa emprestava a ordem política bem como da novidade absoluta representava pela ação revolucionária, o problema do absoluto estava, assim, inevitavelmente posto. No confronto com esta dificuldade aparentemente insuperável, reside

[...] o fato paradoxal que foram precisamente as revoluções, suas crises e suas emergências, que conduziram os homens muito ‘ilustrados’ do século dezoito a apelar para alguma sanção religiosa no momento mesmo em que eles estavam para emancipar o domínio secular completamente das influências das igrejas e para separar política e religião de uma vez por todas. (ARENDT, 1965. p.185 – tradução minha)

⁶⁵ Essa perda da sanção religiosa, que longe de elevar a dignidade do campo secular acaba por abalá-la é análoga a eliminação do mundo supracensível empreendida pela filosofia moderna em seu ataque à metafísica. Como Arendt aprendeu com Nietzsche: “Abolimos o verdadeiro mundo. O que ficou? Talvez o mundo aparente? Oh não! Com o verdadeiro mundo abolimos também o mundo aparente” (NIETZSCHE apud ARENDT, 1999, p. 20). Como no caso do pensamento, que ainda é capaz de operar pelo mero fato de sermos seres pensantes (ARENDT, 1999, p. 20), a dignidade da política não nos parece interdita pela perda da religião, pelo simples fato de sermos “seres capazes de agir”.

3.4

O problema da fonte de autoridade da ordem constitucional

A roda da história, no entanto, gira apenas em uma direção. Com a impossibilidade de se apelar para Deus enquanto fonte absoluta e transcendente de autoridade para as leis, outras fontes alternativas se mostraram tão inadequadas quanto: o povo, no caso francês, e o direito natural, no caso norte americano.

O povo, como já vimos, só pode ser fonte de poder, não de autoridade. A *volonté générale* de Rousseau é, para Arendt, uma quimera. Vontade – como opiniões – é um atributo do *self*, não sendo possível qualquer tipo de combinação metafísica entre duas ou mais vontades. O mesmo valeria para a delegação ou representação (e pelo menos, nesse sentido, ambos estão de acordo)⁶⁶. E mesmo que tais possibilidades estivessem abertas, a vontade é, por suas próprias características, demasiado volúvel para ser convertida em pedra angular de qualquer artifício humano que almeje alguma medida de estabilidade. A revolução francesa – que como o titã Chronos acabou por devorar seus próprios filhos, além de ser incapaz de estabelecer uma constituição perene – é o exemplo da inoperância da vontade em fundar a autoridade.

A tentativa de Thomas Jefferson de fundar a autoridade das leis no direito natural, que se expressa nas famosas palavras da Declaração de Independência Norte Americana “We hold these truths to be self-evident”, não seria, tampouco, bem-sucedida. Desde de Platão que a tradição política ocidental procura converter “verdades auto evidentes” em fundamentos político-morais, sem nunca obter êxito. Como já vimos, a doutrina platônica das medidas transcendentais só consegue ordenar o reino dos negócios humanos, ao ser incorporado na interpretação cristã da revelação divina e instituir a crença no “futuro estado de recompensas e punições”. Nada disso mais estava disponível como recurso político no século XVIII⁶⁷. Além disso, Arendt enxerga no apelo à fundamentos

⁶⁶ Para Rousseau, “a soberania [popular] não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa” (ROUSSEAU, 1978, pp. 107-108).

⁶⁷ Sobre essa tentativa, Arendt escreve: “Jefferson deve ter sido vagamente consciente disso, pois de outra maneira não teria indulgido na frase ligeiramente incongruente [...], mas teria dito: Essas

extra políticos, objetivando a fuga do círculo vicioso que frequentemente surge entre o constituinte e o constituído, uma negação da liberdade de uma comunidade política e criar seu próprio modo de organização (KALYVAS, 2008, p. 197)⁶⁸. Dito isso, como explicar, então, o triunfo norte americano em fundar uma constituição perene?

Há, para Arendt, um conjunto de razões mutuamente implicadas, que justificam este improvável sucesso. O primeiro deles diz respeito à boa fortuna norte americana, que os poupou do mais simples e perigoso disfarce já assumido pelo “absoluto” no espaço político: a nação (ARENDT, 1965, p. 195). Foi no ideal da nação francesa⁶⁹, que seria fundada a nova soberania: a vontade geral seria a fonte de autoridade da ordem a se fundar. A aparente ironia que Arendt aponta – segundo a interpretação de Kalyvas – é que ao invocar a noção de soberania popular como solução para a superação da arbitrariedade do início, os revolucionários de 1789 na França, acabaram por remover todo traço de legalidade, haja vista que a vontade soberana do povo acabou por se mostrar uma fonte impossível de fundamentação de qualquer estabilidade política (KALYVAS, 2008, p. 216)⁷⁰.

verdades são auto evidentes, ou seja, elas possuem o poder de compelir aquilo que é irresistível como o poder despótico, elas não são sustentadas por nós, mas nós somos sustentados por elas, elas se mantêm sem nenhuma necessidade de concordância” (ARENDT, 1965, p. 193 – tradução minha).

Caminhando em um terreno similar ao da discussão acima, em uma conferência de que participou em 1972, acerca de sua própria obra, Hannah Arendt, foi questionada por seu velho amigo Hans Jonas sobre as consequências da perda da metafísica para o mundo político moderno. A autora termina sua intervenção com uma resposta bastante surpreendente acerca da relação da perda da crença em Deus e no inferno com os fenômenos totalitários: “[...] Eu estou perfeitamente certa que toda essa catástrofe totalitária não teria acontecido se as pessoas ainda acreditassem em Deus, ou antes no inferno – isto é, se ainda existissem supremos (*ultimates*, em inglês). Não havia mais supremos. E você sabe como eu que não havia nenhum supremo que alguém pudesse apelar com validade. Ninguém podia apelar a qualquer um” (ARENDT, 1979, p. 313-314 – tradução minha).

⁶⁸ Kalyvas é bem enfático quanto a esse ponto. Para ele, a revolução deve ser entendida como o momento de melhor expressão da liberdade, porque nela as distinções e limitações que impedem e separam os cidadãos de agirem e deliberarem enquanto pluralidade e, assim, serem os criadores de seu próprio mundo político, são transcendidas e superadas (KALYVAS, 2008, p. 204).

⁶⁹ Tal qual Sieyès propôs ao fundar a unidade soberana na unidade nacional que o Terceiro Estado francês representaria (SIEYÈS, 2001, pp. 3-5).

⁷⁰ À isso, Kalyvas adiciona a noção de que um vácuo legal que emergiria, inevitavelmente da noção de um legislador soberano no estado de natureza. Este vácuo, longe de criar as possibilidades do novo surgir, acaba por desnudar os cidadãos de seus direitos frente à força da vontade coletiva deste soberano. Isso ficaria exemplificado no terror revolucionário, que negligencia toda diferenciação e a noção mesma de personalidade legal (KALYVAS, 2008, pp. 216-7). O soberano, como Hobbes nos teria ensinado, não pode limitar-se a si mesmo. Disso, e ainda inspirado em Arendt, Kalyvas parece retirar a conclusão de que o soberano (popular ou monárquico) portanto é incapaz de estabelecer uma ordem constitucional duradoura. Sua onipotência é nada mais do que uma ilusão que esconde sua impotência primordial (KALYVAS, 2008, pp. 219-20).

Mas, foi uma forma de relação específica com a tradição política ocidental que realmente os salvou de um destino análogo ao que ainda espreitava a Revolução Francesa. Sobre isso, ela escreve:

Os homens da revolução se orgulhavam de sua ‘ilustração’, de sua liberdade intelectual frente à tradição [...]. Quando eles se voltaram para os antigos, foi porque eles descobriram neles uma dimensão que não havia sido entregue pela tradição de pensamento e de conceito Ocidental. Assim, não era a tradição que os ligavam de volta aos começos da história Ocidental mas, ao contrário, suas próprias experiências, para as quais eles precisavam de modelos e precedentes. E o grande modelo e precedente, não obstante toda a ocasional retórica sobre a glória de Atenas e da Grécia, era para eles, como havia sido para Maquiavel, a República Romana e a grandeza de sua história. (ARENDT, 1965, p. 197 – tradução minha)

E ainda que a pensadora estivesse, nessa passagem, se remetendo tanto aos norte-americanos quanto aos franceses, foram os primeiros que retiraram do exemplo romano suas mais felizes consequências, pois “o que salvou a Revolução Americana de sua sina foi [...] o próprio ato de fundação” (ARENDT, 1965, p. 196 – tradução minha).

Foi como se as famosas palavras de Marx: “[...] os heróis, os partidos e as massas da velha Revolução Francesa, desempenharam a tarefa de sua época [...] em trajes romanos e com frases romanas” (Marx, 1978, p. 329), pudessem ser despojadas de toda sua genial ironia e fossem pronunciadas como interpretação dos eventos nas Treze Colônias Britânicas⁷¹. Parecia que se se estava presenciando um renascimento da crepitante Trindade Romana, pois segundo nossa autora, a Constituição então fundada fortalecia o governo americano com a força da religião, a ponto de ser adorada (*worshipped*, no original) (ARENDT, 1965, p. 198).

Se a atitude deles para com a Revolução e a Constituição pode ser chamada de religiosa afinal, então a palavra ‘religião’ precisa ser entendida em seu sentido original Romano, e a devoção deles deve consistir em *religare*, em vincularem-se de volta ao começo da história Romana da fundação da cidade eterna. (ARENDT, 1965, p. 198 – tradução minha)

⁷¹ A metáfora “um raio caído de um céu azul”, através do qual Marx critica a leitura de Victor Hugo acerca do golpe de Luís Bonaparte (MARX, 1978, p. 325), também nos parece, ironicamente, bastante apropriada para análise arendtiana da ação revolucionária.

Manifesta-se nisso, portanto o principal motivo da “felicidade” da Revolução Norte Americana: na percepção, ainda que não perfeitamente articulada de que

foi a autoridade que o ato de fundação implicou ele mesmo, ao invés da crença em um Legislador imortal, ou as promessas de recompensas e as ameaças de punições em um ‘estado futuro’, ou mesmo a duvidosa auto evidência as verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, que asseguraram a estabilidade da nova república. (ARENDT, 1965, p. 199 – tradução minha)

Reside aqui também, em minha opinião, um dos momentos de maior argúcia intelectual de Hannah Arendt. Pois é no instante da fundação, essência de qualquer revolução, que ela teria localizado a mais perfeita congruência (tão perfeita quanto qualquer obra humana é passível de ser) – e neste aspecto, única – entre as experiências/conceitos de liberdade e autoridade: ação que manifesta em mais alto grau, o caráter essencialmente milagroso de toda ação, que desfaz qualquer cadeia de causalidade⁷², e que, por isso mesmo se torna a único fundamento possível da nova ordem que dela nasce. Sobre isso, Kalyvas escreve que:

Para Arendt, esta é precisamente uma das maiores tarefas da política extraordinária. Junto à geração de poder (constituente), deve também gerar sua própria estabilidade, sem no entanto, abandonar a liberdade radical dos atores e a novidade original de seus esforços. (KALYVAS, 2008, p. 235 – tradução minha)

Trata-se, nada mais, nada menos, de um momento que o pensamento ocidental procurou capturar desde que o filósofo platônico transformou a luminosidade da verdade enquanto desvelamento (*alétheia*, em grego) em critério de medida para o domínio humano (*orthóthes*, em grego), enquanto retornava às trevas da caverna que outrora o aprisionara (ARENDT, 1988, p. 152).

Não ousaríamos afirmar, entretanto, que Arendt foi bem-sucedida onde, segundo ela mesma, a milenar tradição do pensamento político ocidental falhou amargamente. Além da obviedade inescapável e acachapante que advém da lembrança de que esta é, antes de qualquer coisa, apenas uma dissertação, estaria

⁷² Sobre isso ela escreve: “É da natureza mesma de começo trazer consigo uma medida de complete arbitrariedade. Não apenas não está presa a uma cadeia confiável de causa e efeito, uma cadeia em que cada efeito imediatamente se torna causa para futuros desenvolvimentos, o começo tem, enquanto tal, nada mesmo em que se apoiar; é como se tivesse surgido de nenhum lugar no tempo e no espaço” (ARENDT, 1965, p. 206 – tradução minha).

julgando sua obra segundo parâmetros que, simplesmente, não me parecem ser os mais adequados. O que parece incrivelmente perspicaz neste “achado” da autora é o reconhecimento de que ambas as experiências – liberdade e autoridade – longe de serem absolutamente antagônicas, como liberais e conservadores frequentemente sugerem (ARENDT, 1988, p. 133-137), estabelecem entre si alguma espécie de correlação, que se traduz “no simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade no mundo moderno” (ARENDT, 1988, p. 138).

É a natureza dessa correlação que nossa autora buscou compreender, apropriando-se dos fenômenos revolucionários e transformando-os em *loci* privilegiados deste ousado *train of thought*. Sendo assim, Arendt teria tentado reconciliar o evento fundacional com um governo constitucional duradouro estando informada por uma constante preocupação em como seria possível manter vivo o exercício da liberdade para além da espontaneidade inicial, ou seja, no interior de um arcabouço institucional cotidiano. (KALYVAS, 2008, p. 192)

3.5

Revolução e a tragédia como herança

No último capítulo de *On revolution*, Hannah Arendt antecede o início do texto com uma bela epígrafe: “Notre héritage n’est précédé d’aucun testament”. Trata-se de um aforismo – muito caro à autora – escrito pelo poeta e membro da resistência francesa, René Char. A escolha destas palavras anuncia de maneira muito precisa a ambiguidade contida no seu julgamento acerca da tradição revolucionária: a história que ela nos conta é, antes de tudo, a história de uma tragédia, como Karl Jaspers – a quem ela dedicou o livro – facilmente reconheceu⁷³. E tal tragédia residiria no que ela chama de “o tesouro perdido das revoluções” (ARENDT, 1988, p. 30).

⁷³ “No decurso de sua apresentação, a grandiosidade para a qual você confere expressão é uma fonte de encorajamento. No final, o todo é sua visão de uma tragédia que não deixa você desesperado: um elemento da tragédia da humanidade” (JASPERS, 1992, p.505 – tradução minha).

Ao se perguntar sobre o que seria tal tesouro, ela compartilha da perplexidade do poeta, a mesma perplexidade que lhe acomete quando tenta responder a pergunta “que é autoridade?”, pois

Seja como for, é a ausência de nome para o tesouro perdido que alude o poeta ao dizer que nossa herança foi deixada sem testamento algum. O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, [...]. (ARENDT, 1988, p. 31)

É como se, mesmo a Revolução Norte Americana – que encontrou a autoridade do novo espaço político no ato mesmo da fundação e estabeleceu com este evento e com sua Constituição laços religiosos – tivesse sido incapaz de estabelecer uma sua própria tradição.

Este fracasso, nos diz Arendt, tem sua razão de ser na recusa dos revolucionários norte-americanos em teorizar acerca do que havia acontecido. Após a Revolução Francesa, foi precisamente a postura inversa que prevaleceu entre a intelligentsia europeia. Quem, assim, teve êxito em estabelecer uma tradição e uma linguagem revolucionárias, foi o fracasso francês e não o sucesso norte americano (ARENDT, 1965, p. 219-220), e com isso se perdeu o espírito revolucionário. E é precisamente este espírito onde se articulam a liberdade e a autoridade, como o trecho a seguir parece sugerir:

Na medida em que o grande evento de toda revolução é o ato de fundação, o espírito da revolução contém dois elementos que para nós parecem irreconciliáveis e até mesmo contraditórios. O ato de fundação de um novo corpo político, de conceber uma nova forma de governo envolve uma grave preocupação com a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura; a experiência, por outro lado, que aqueles engajados neste grande negócio estão obrigados a ter é a estimulante consciência acerca da capacidade humana de começar, os elevados espíritos daqueles que participaram de nascimento de alguma coisa nova na terra. Talvez o próprio fato de que estes dois elementos, a preocupação com a estabilidade e o espírito de novidade, tenham se tornado oponentes no pensamento e terminologias políticos [...] tenha que ser reconhecido entre os sintomas de nossa perda. (ARENDT, 1965, pp. 222-223 – tradução minha)

Novamente, como o “pescador de pérolas”, Hannah Arendt desce às profundezas, a procura dos “restos” deste espírito que tenham sobrevivido à entropia do tempo. E constata algo fundamental: “A falha do pensamento pós-

revolucionário em relembrar o espírito revolucionário e compreende-lo conceitualmente foi precedido pela falha da revolução em prove-lo uma instituição duradoura” (ARENDT, 1965, p. 232 – tradução minha). A autora reconhece, mais uma vez e sem leviandade, que se trata de uma tarefa quase que condenada ao fracasso desde o início, afinal, a própria idéia de preservar esse espírito cujo princípio é a novidade absoluta em uma estrutura permanente e duradoura soa oximorônico. Não a toa, ela escreve que,

esta perplexidade, nomeadamente, de que o princípio da liberdade e da felicidade públicas sem as quais nenhuma revolução viria a acontecer tenha permanecido o privilégio da geração dos fundadores [...] tem assombrado todo pensamento acerca da revolução desde então. (ARENDT, 1965, p. 232-233 – tradução minha)

E por mais que Robespierre continue sendo para ela o exemplo maior desta dificuldade, Thomas Jefferson, dela, também não escapa: “[...] ele sabia, ainda que vagamente, que a Revolução, ainda que tenha dado liberdade para o povo, tinha falhado em prover um espaço onde a liberdade pudesse ser exercida” (ARENDT, 1965, p. 235 – tradução minha).

3.6

O sistema de conselhos

A causa vencedora agrada aos Deuses, mas a derrotada agrada a Catão.

Marco Aneu Lucano, *Farsália*

Mas afinal de contas, que instituição é esta que seria capaz de prover um abrigo estável para o “espírito” da revolução? Trata de um tipo de corpo político que surgiu em quase todos os eventos revolucionários desde o de 1789 na França até, pelo menos, o de 1956 na Hungria: o sistema de conselhos. No interior de tal conceito, Hannah Arendt procura articular a pluralidade de instituições que surgiram durante as diversas revoluções, entre elas, as *sociétés révolutionnaires* francesas e os soviets russos. Podemos, ainda, adicionar a esta lista as *elementary*

republics ou *wards*, de Jefferson que, ainda que nunca tenham existido com este nome, foram, em sua elaboração teórica, fortemente inspiradas nos *townships*. Apesar desta diversidade, no entanto, todas estas instituições compartilhavam algumas semelhanças inegáveis: todas surgiram espontaneamente, antes (no caso dos *townships*) ou durante as revoluções; todas manifestavam o desejo dos cidadãos de constituírem um espaço permanente onde a liberdade podia realmente aparecer e ser exercida (ARENDT, 1965, p. 240), ou seja, eram órgãos essencialmente políticos, e não econômico-administrativos⁷⁴; e, todas foram amesquinhas ou destruídas pelos regimes políticos que efetivamente se constituíram.

Novamente, a Revolução Francesa, e seu grande protagonista são os paradigmas desta tumultuada relação das revoluções com o sistema de conselhos. Robespierre foi um grande defensor dos clubes e sociedades revolucionárias por serem

[...] os verdadeiros ‘pilares da constituição’, não apenas porque do meio deles tenha vindo ‘um enorme número de homens que um dia nos substituir’, mas porque também eles constituíram a própria ‘fundação da liberdade’; [...] Todavia, assim que tinha Robespierre subido ao poder e se tornado a cabeça política do novo governo revolucionário [...] então ele reverteu sua posição completamente. Agora era ele quem lutava implacavelmente contra o que ele escolheu nomear de ‘as assim chamadas sociedades populares’ e invocou contra elas ‘a grande Sociedade popular de todo o povo Francês’, uno e indivisível. (ARENDT, 1965, pp. 240-241 – tradução minha)⁷⁵

⁷⁴ Segundo a interpretação de Marx, no entanto, quando escreve sobre a Comuna de Paris (1871), a comuna era sim um órgão administrativo: “A Comuna devia ser não um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo. Em vez de continuar a ser o agente do governo central, a polícia foi imediatamente despojada de seus atributos políticos e convertida em agente da Comuna, responsável e substituível a qualquer momento. O mesmo se fez em relação aos funcionários de todos os outros ramos da administração. Dos membros da Comuna até os postos inferiores, o serviço público tinha de ser remunerado com salários de operários. Os direitos adquiridos e as despesas de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios altos dignitários. As funções públicas deixaram de ser propriedade privada dos fantoches do governo central. Não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo Estado foi posta nas mãos da Comuna” (MARX, 2011, p. 57). Diante deste fato, Arendt responderia que, ainda que a comuna tenha assumido funções econômico administrativas, seu *pathos* residia no fato de que estava defendendo não apenas interesses econômicos dos trabalhadores, mas estava lutando uma batalha política, vindos de fora da sociedade, e buscando um novo espaço público a partir de novos padrões políticos (ARENDT, 1998, p. 219).

⁷⁵ No caso norte americano, ainda que a fundação de uma constituição tenha sido amplamente bem sucedida, e a importância dos *townships* não tenha se perdido imediatamente, como o depoimento de Tocqueville nos mostra (TOCQUEVILLE, 1987, pp. 53-56), Ironicamente, no entanto, para Arendt, foi o sucesso da constituição que acabou por diminuir a relevância dos *townships* no cotidiano político dos Estados Unidos: “Foi precisamente por causa do enorme peso da Constituição e das experiências de fundação de um novo corpo político que o fracasso da incorporação dos *township* e *town-hall meetings*, as fontes originais de toda a atividade política no

Dessa forma, Arendt não teria criticado os revolucionários franceses (e entre eles Sieyès), por sua doutrina acerca do poder constituinte, e por tentar impô-la por sobre os eventos revolucionários. “Ao contrário, ela os repreendia por perverterem e assim destruírem a ideia de poder constituinte. Deificando e cortando-o dos espaços públicos, eles usaram mal e desperdiçaram suas potencialidades instituinte” (KALYVAS, 2008, p. 229 – tradução minha).

Como dissemos anteriormente, no fracasso francês é que finalmente foi estabelecida a tradição e a linguagem revolucionárias. Todos os revolucionários, desde então, negligenciaram “[...] a única instituição inteiramente nova e espontânea na história revolucionária [...] até ponto do esquecimento” (ARENDT, 1965, p. 261 – tradução minha). Marx tanto criticou os franceses de 1848 por emularem os eventos e personagens de 1789, que foi completamente pego de surpresa pela Comuna de Paris, em 1871 (ARENDT, 1965, p. 256). Arendt defende que ele ainda teria ensaiado a incorporação do sistema de conselhos em sua “teoria política” sem, no entanto, concretizá-la. As razões disso seriam sua obsessão com as noções de ditadura do proletariado (ARENDT, 1965, p. 257) e “com a questão social e sua recusa em prestar séria atenção às questões de estado e governo” (ARENDT, 1965, p. 259 – tradução minha)⁷⁶.

As mesmas assombrações que afligiram o pensamento de Marx serão legadas, segundo nossa autora, a Lênin, porém com consequências ainda mais perniciosas: este, ao contrário daquele, se viu na posição de ator e depois, protagonista da Revolução de 1917. E mesmo já tendo previamente assistido ao surgimento espontâneo de conselhos revolucionários em 1905 (e ter repetido a surpresa de Marx), negligenciou os soviets, para em seguida os elogiar e, eventualmente, os destruir, assim que se tornaram uma ameaça ao partido Bolchevique (ARENDT, 1965, pp. 257-258) – emulando assim o que Robespierre já havia feito⁷⁷.

país, equivaleram à sentença de morte para elas. Por paradoxal que possa soar, foi de fato sob o impacto da Revolução que o espírito revolucionário na América começou a desvanecer, e foi a própria constituição, esta grande realização do povo Americano, que eventualmente os roubou de sua mais orgulhosa possessão” (ARENDT, 1965, p. 239 – tradução minha).

⁷⁶ Esta invectiva de Hannah Arendt contra Marx ganha ainda mais força persuasiva se levarmos em consideração a genialidade que ele demonstra como analista político em o “18 Brumário”.

⁷⁷ Para uma crítica de Arendt e de sua interpretação, veja novamente o texto de Losurdo que mencionei no primeiro capítulo (LOSURDO, 2004).

Novos exemplos do aparecimento de instituições semelhantes são achados em outros momentos, como na Alemanha após a derrota na Primeira Guerra Mundial e na já mencionada Revolução Húngara. Portanto, para além da crítica, Hannah Arendt quer mostrar com o exposto acima que “[...] nenhuma tradição, nem revolucionária ou pré-revolucionária, pode ser chamada para responder pela regular emergência do sistema de conselhos desde a Revolução Francesa” (ARENDT, 1965, p. 261 – tradução minha). Adiante, ela reforça seu argumento ao escrever que “a mera enumeração destas datas sugere uma continuidade que na verdade nunca existiu. É precisamente a ausência de continuidade, tradição e influência organizada que faz essa similaridade um fenômeno tão surpreendente” (ARENDT, 1965, p. 262 – tradução minha)⁷⁸.

Por conseguinte, o verdadeiro e efetivo poder constituinte sempre se localizaria em espaços públicos extraconstitucionais, como os *townhalls* americanos e as comunas recorrentes na experiência europeia. “Invocar o poder constituinte enquanto rejeita os vibrantes corpos políticos auto organizados com os quais esse poder pode se tornar uma realidade equivale a minar a política do extraordinário ela mesma” (KALYVAS, 2008, p. 229 – tradução minha).

O tesouro perdido das revoluções, ou seja, o sistema de conselhos, é uma das respostas que Hannah Arendt parece nos oferece para a pergunta que fizemos no início do presente capítulo que podemos reformular em outros termos: como conciliar a permanência do espaço político que surge no momento da fundação, que necessita do papel estabilizador da autoridade, como o caráter criativo e disruptivo de toda ação, essência da liberdade? Como pode o poder constituinte, que existe fora da constituição e previamente a qualquer forma de governo aparecer no mundo e ser compreendido sem subsumi-lo a sua manifestação jurídica e sua reificação na constituição, por um lado, e sem que se cometa o erro de entender que toda política extraconstitucional tem lugar em um vácuo institucional (KALYVAS, 2008, p. 230)?

São os conselhos, este corpo político único, novo e inesperado, que surge espontânea e milagrosamente, como produto da ação conjunta dos agentes revolucionários, que os provê o poder constitucional uma morada institucional e

⁷⁸ Sobre isso, André Duarte escreve que “A repetição não constitui uma reposição daquilo que hoje se nos apresenta como o passado, mas traz à luz um evento inédito, um ‘novo começo’, abrindo o presente para o futuro ao atualizar possibilidades esquecidas e perdidas no passado” (DUARTE, 2000, p. 136). Voltaremos a ideia de repetição como novidade mais a frente, no Capítulo V.

um espaço delimitado onde a liberdade, de fato, pode existir como “realidade tangível” (ARENDT, 1965, p. 275). Como a liberdade tende sempre a exceder constrangimentos formais e procedurais, Hannah Arendt apreciava muito o importante papel de associações voluntárias e atos de desobediência civil⁷⁹ no interior de uma república instituída. Assim, seria necessário espaços e momentos de conjuração da *espontaneidade dos começos absolutos* em conjunção aos marcos político-legais de estabilidade e continuidade (KALYVAS, 2008, p. 193), ou em outras palavras, as constituições, porque não devem ser entendidas apenas como obra do direito enquanto mera *thechne*, mas resultados da própria ação. Sendo assim, é necessário preservar as condições para a “gramática da ação e a sintaxe do poder, para que as constituições sobrevivam e mantenham autoridade sobre os cidadãos (LAFER, 1988, p. 26).

Assim, ao mesmo tempo que são os pilares da liberdade – como mesmo Robespierre reconheceu, ainda que sem convicção – dão conta, também do contínuo *augere*⁸⁰, sem o qual a autoridade se perde:

Sem dúvida esta forma de governo, se plenamente desenvolvida, teria assumido o formato de uma pirâmide, o que, é claro, é o formato de um governo essencialmente autoritário. Mas enquanto, em todos os governos autoritários que conhecemos, a autoridade é filtrada de cima para baixo, nesse caso a autoridade seria gerada nem no topo nem na base, mas em cada um dos níveis da pirâmide[...]. (ARENDT, 1965, p. 278 – tradução minha)

Tamanho elogio aos conselhos, no entanto, não dilui a grande dose de pessimismo que a assalta enquanto termina de contar a história da tradição revolucionária:

Isto, e provavelmente muito mais, foi perdido quando o espírito da revolução – um novo espírito e o espírito de começar algo novo – fracassou em achar sua instituição apropriada. Não há nada que possa compensar por essa falha ou prevenir que isto aconteça, exceto a memória e a recordação. (ARENDT, 1965, p. 280 – tradução minha)

É, portanto, na assunção hesitante do papel de poeta, posto que é aquele responsável por manter sob seu cuidado “o armazém da memória” (ARENDT, 1965, p. 280), que Hannah Arendt parece encontrar consolação. Na ausência da

⁷⁹ Voltarei à questão da desobediência civil mais à frente.

⁸⁰ O aumento da fundação, como vimos no capítulo anterior.

polis, aquilo que “permitiu que homens comuns, novos e velhos, suportassem o fardo da vida [...] o espaço de atos livres e palavras vivas de homens, que poderia conferir esplendor à vida” (ARENDT, 1965, p. 281 – tradução minha), somente no poeta – cujo lugar os gregos tentaram ocupar, justamente com a criação da polis (ARENDT, 1998, pp. 196-197) – Arendt parece encontrar esperança, conforme ela deixa claro no seguinte trecho:

O que salva os negócios dos homens mortais de sua inerente futilidade não é nada mas apenas a incessante conversa acerca deles, que por seu lado permanece fútil a não ser que certos conceitos, certos orientadores para a futura rememoração, e até mesmo para pura referência, surjam disso. (ARENDT, 1965, p. 220)

O entendimento de que, diante da tragédia da tradição revolucionária, restamos a esperança apenas na rememoração providenciada pelo poeta, que busca imortalizar os “grandes atos e palavras” do passado, é certamente suportado por uma leitura mais pessimista da obra de Hannah Arendt. Como ela mesma escreve ao fim de seu ensaio sobre a autoridade:

O fato de não apenas as várias revoluções do século XX, mas de todas as revoluções desde a Francesa terem malogrado, terminando ou em restauração ou em tirania, parece indicar que mesmo estes últimos meios de salvação proporcionados pela tradição se tornaram inapropriados. (ARENDT, 1988, p. 186)

Quero, entretanto, sugerir duas saídas possíveis para escapar deste fatalismo que não acredito fazer justiça à obra de uma autora que tanto escreveu sobre a esperança que reside na mera condição de natalidade dos seres humanos. Uma maneira presumível de tal “escape” seria através de seu texto acerca da desobediência civil e da conexão que pretendo estabelecer entre essa forma de ação política e a noção de *Amor Mundi* de Hannah Arendt. Este será o tema do próximo capítulo. A segunda sugestão de “ponto de fuga” surgiria através de uma conexão possível entre as leituras do tempo histórico da autora e de seu amigo Walter Benjamin. Esta conexão, que já havíamos adiantado no primeiro capítulo será retomada e aprofundada, no quinto e último capítulo, privilegiando a linguagem messiânica que ambos empregam.

Arendt e a política entre o extraordinário e o ordinário

O domínio dos negócios humanos, estritamente falando, consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade ['who'] através do discurso e o estabelecimento de um novo começo através da ação, sempre incidem sobre uma teia já existente, e nela suas consequências imediatas podem ser sentidas.

Hannah Arendt, *A Condição Humana*

Como discutido no capítulo II, a ação traz sempre consigo a possibilidade de iniciar algo completamente novo. Isso decorre, conforme também já foi visto anteriormente, do fato de que, ao agir, atualizamos a condição humana da natalidade. Uma das consequências disso, é que as leis, seja se a entendemos sob o modelo *nomos* (cerca) grego, seja sob modelo da *lex* (relações) romana são importantíssimas

[...] para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor surge das atividades que transcorrem na própria domínio dos negócios humanos. As limitações legais nunca são salvaguardas inteiramente confiáveis contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político [...]. A ilimitação da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica [...]. (ARENDT, 1998, p. 191 – tradução minha)

Levando-se em consideração esse caráter ilimitado da ação, os dilemas dele decorrentes não se manifestam apenas quando da tentativa de fundação de uma nova república. Em qualquer tempo ou lugar onde seres humanos estão empenhados em agir e discutir uns com os outros, e assim iniciar novas histórias e revelar-se enquanto agentes destes eventos, esta produtividade própria da ação sempre aparecerá. Sendo assim, uma interpretação possível da obra de Hannah Arendt, interpretação essa avançada por Andreas Kalyvas – autor do qual já me apropriei bastante ao longo deste trabalho – é de a obra da autora pode ser lida como uma tentativa de repensar uma questão de enorme relevância, qual seja: como remediar os riscos, arbitrariedades e excessos inerentes à política quando entendida sob a luz da ideia de novos começos (KALYVAS, 2008, p. 195)?

Afinal, como escrevi no primeiro capítulo, o regime totalitário é também fruto dessa capacidade humana de iniciar.

Como defende Kalyvas, as possibilidades de relação entre o que ele denomina de política ordinária e extraordinária são variadas, tanto espacial quanto temporalmente. Este autor divide sua política extraordinária, inspirado em Arendt, em três momentos: o revolucionário, ou seja, quando está-se empenhado na fundação de uma nova república; o segundo, o momento da autoridade, enquanto “aumento” da fundação, frente ao momento fundante em si; e, o terceiro, que estaria espalhado em fragmentos menos articulados da obra da autora, como por exemplo, na sua elaboração acerca do problema da desobediência civil (KALYVAS, 2008, p. 12).

Essa apropriação que Kalyvas me interessa, entre outras razões, porque ilustraria uma forma possível de interpretar a noção de *novidade* na obra de Hannah Arendt. Em suas reflexões sobre a desobediência civil, Arendt escreve que “nenhum homem começa *ab ovo*” (ARENDT, s.d., p. 79), sendo assim, a capacidade humana para trazer novidades ao mundo não é ilimitada⁸¹ (KALYVAS, 2008, p. 223).

4.1

Hannah Arendt contratualista?

Continuando por este percurso argumentativo, Kalyvas escreve que a ação nunca acontece em um vácuo temporal, ou seja, contingência total e vazio absoluto (*nothingness*, em inglês), não existem no que tange ao ser humano⁸². Um

⁸¹ Nesse sentido, é relevante recordar que Arendt, em um dos seus “mergulhos” ao fundo do mar da tradição, recupera a noção grega de *hubris*, de ilimitação, como uma das tentações da política que fustigam aqueles empenhados em agir. E como escrevi no capítulo I, no regime totalitarismo os “agentes” não apenas se rendem a tentação como passam a criar ativamente as condições onde “tudo seria possível”.

⁸² Na última obra que finalizou antes de morrer, o segundo volume de “A vida do espírito”, sobre a faculdade da vontade, Hannah Arendt procura desenvolver a relação entre a vontade e a capacidade humana para começar. Ela chega mesmo a dizer que o órgão espiritual da condição da natalidade, e portanto, da capacidade humana para a liberdade da espontaneidade, é a vontade (ARENDT, 2000, p. 118). Sem entrar muito a fundo nesta seara, é desta discussão que Kalyvas parece retirar a fundamentação filosófica de Arendt para a diferença entre começos absolutos e relativos (KALYVAS, 2008, p. 225).

novo começo sempre existe enquanto tal, em sua relação com o que o antecede. Outrossim, espontaneidade não equivale com pura contingência. O novo, mesmo que surja contrariando toda probabilidade e todas as condições prévias, sempre emerge em relação a essas condições. “Um novo começo”, Kalyvas argumenta,

emerge do ordinário e contra ele. Nesse caso, a emergência do novo permanece um evento accidental porque os elementos, relações e figuras que compõem a estrutura que circunscreve não determinam ou controlam sua ocorrência imprevisível. Ao contrário, eles proveem a matriz dentro de que quaisquer desses eventos podem acontecer de forma significativa. No caso de uma quebra absoluta, o evento ele mesmo – descontextualizado e desistoricizado – permaneceria ininteligível e incompreensível do ponto de vista dos atores bem como dos espectadores, que não teriam os meios cognitivos e valorativos para avaliar sua singularidade. Um contexto pré-estabelecido não apenas provê meios acessíveis para lidar com as questões de autolimitação e estabilidade mas também gera o necessário mapa cognitivo subjacente com o qual os atores históricos podem localizar suas empreitadas e tornarem-se conscientes dos seus significados únicos e extraordinários. [...] Sem tal horizonte, não há como verificar a singularidade de um fenômeno, simplesmente porque não existem parâmetros de mensura para avaliar e julgar sua singularidade⁸³ em relação à norma e ao ordinário. (KALYVAS, 2008, pp. 224-5 – tradução minha)

No segundo volume de “A vida do espírito”, sobre a faculdade da vontade, - última obra que finalizou antes de morrer - Hannah Arendt procura desenvolver a relação entre a faculdade da vontade e a capacidade humana para começar. Ela chega mesmo a dizer que o órgão espiritual da condição da natalidade e, portanto, da capacidade humana para a liberdade da espontaneidade, é a vontade (ARENDT, 2000, p. 118). Sem entrar muito a fundo nesta seara, é desta discussão que Kalyvas parece retirar a fundamentação filosófica de Arendt para a diferença entre começos absolutos e relativos (KALYVAS, 2008, p. 225), quando ela escreve que “a distinção entre um ponto inicial ‘absoluto’ e um outro ‘relativo’ aponta para o mesmo fenômeno que encontramos na distinção de Agostinho entre o *principium* do Céu e da Terra e o *initium* do Homem” (ARENDT, 2000, p. 118)⁸⁴. Por conseguinte, começos absolutos, ou seja, que procuram negar toda a realidade preexistente, têm uma perigosa afinidade com o vazio (*nothingness*, em inglês) absoluto, ou seja, tendem muito mais a criar as condições para restaurações do que para começos de novas ordens políticas (KALYVAS, 2008,

⁸³ *Uniqueness*, em inglês.

⁸⁴ Sem adiantar excessivamente minha argumentação, não concordo com esta interpretação de Kalyvas e tentarei delinear, no próximo capítulo, uma alternativa a esta leitura. Mas, para fins do que estou propondo na presente discussão, suspenderei temporariamente esta crítica.

p. 231), permanentemente sob o risco de serem tragadas de volta para o mesmo abismo – o abismo da liberdade – de onde emergiram.

É da faculdade da vontade, todavia, que emerge a capacidade de fazer, cumprir e manter promessas. De Nietzsche, Hannah Arendt lembra ao descrever a capacidade humana de prometer como uma de suas marcas distintivas em relação ao reino animal⁸⁵ (ARENDT, 1998, p.245). E a partir dessa capacidade, enquanto arcabouço teórico preliminar tal qual ela a havia elabora em “A condição humana”, combinando-a com sua reconstrução histórica da experiência colonial inglesa nas Treze Colônias da América do Norte, em “Sobre a revolução”, que a pensadora, segundo a interpretação de Kalyvas, produz sua versão de uma teoria contratualista⁸⁶ (KALYVAS, 2008, p. 233).

O contratualismo arendtiano, no entanto, se ele existe, necessita de algumas qualificações, como o próprio comentador faz questão de frisar. Mesmo que Hannah Arendt mostre certa deferência para a tradição contratualista (especialmente em sua versão horizontal lockeana⁸⁷), desta tradição a autora se afasta na medida em que recusa a noção de que a nova república assim fundada pode ser reduzida a uma espécie de instrumento tutelador de direitos naturais pré-políticos, ou seja,

Arendt não compartilha da instrumentalização da política como meio para a realização segura da vida nua⁸⁸ e de fins privados. Ao contrato da ‘liberação’⁸⁹

⁸⁵ No primeiro aforismo da segunda dissertação e “Genealogia da Moral”, Nietzsche escreve: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem? O fato de este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. [...] Precisamente este animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória [...] uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo quero, farei, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, [...]” (NIETZSCHE, 1998, pp. 47-48 – grifos do autor).

⁸⁶ “Em sentido muito amplo, o Contratualismo compreende todas as teorias políticas que veem a origem da sociedade e o fundamento do poder político [...] num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria os indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político” (MATTEUCCI, 2004, p. 272).

⁸⁷ Em “Sobre a revolução”, Hannah Arendt traça uma comparação entre uma versão hobbesiana e lockeana do contrato social, sendo a primeira de cunho verticalista, e a segunda horizontalista. Como é fácil imaginar, a autora privilegia a segunda frente a primeira, chegando mesmo a escrever que Locke foi muito mais influenciado pelos eventos na colonização da América do Norte do que os revolucionários de 1776 o foram por sua obra (ARENDT, 1965, pp. 169-171). É nisso que reside, para ela, o real significado das palavras de Locke quando escreve no “Segundo Tratado sobre o Governo” que: “Assim, no começo, todo o mundo era como a América, mais ainda hoje do que o é[...]” (LOCKE, 1978, p. 53).

⁸⁸ *Bare life*, em inglês.

(liberdades negativas), ela justapôs o contrato da ‘liberdade’⁹⁰ (liberdades positivas). (KALYVAS, 2008, p. 236)

Além disso, este contrato, mesmo sendo horizontal, não deve ser entendido como uma redução do momento extraordinário da fundação ao modelo de um contrato privado de troca, tal qual ele se dá em uma relação de natureza mercantil. O modelo do contrato civil, assim, não pode e não deve subsumir a potência inaugural da constituição de um novo corpo político. O pacto social que Arendt propõe iria muito além de meramente regular simples relações de troca bem como a interação entre proprietários privados. Ele, ao mesmo tempo, se funda em e busca produzir mais possibilidades de discurso, debate e persuasão entre os contratantes (KALYVAS, 2008, p. 237), ou seja, preservar o espaço político que criou as condições do próprio pacto.

Como último, mas não menos importante, ponto de afastamento de Arendt frente a tradição contratualista, Kalyvas elenca o fato de que em acordo com seu conceito de poder, Arendt enxerga na capacidade de prometer uma maneira de se preservar o poder gerado pelo ato constituinte. Longe de transferir o seu poder para outrem (provisória ou permanentemente), como o modelo contratualista tradicional preconiza, segundo a perspectiva da autora, os atores preservam o poder pluralisticamente criado, como condição necessária para a preservação mesma da nova estrutura de poder que erigiram. Assim:

Com esse argumento, ela recolocou a capacidade de construir-mundo⁹¹ da ação da faculdade da fabricação para o poder vinculativo das promessas mútuas – isto é, para um atributo particular do discurso. Parece que promessas podem substancialmente (ainda que não completamente) contribuir para realizar a mesma exigente tarefa da confecção de constituição como a fabricação faz mas sem os elementos ameaçadores e antipolíticos da violência, da maestria e da soberania que são inerentes em todo processo de produção. (KALYVAS, 2008, p. 238 – tradução minha)

Kalyvas reconhece, desta forma, os méritos do modelo alternativo de contrato social proposto por Arendt. E justamente por isso, se mostra frustrado com o fato de que Arendt “olvidou-se” de produzir uma teoria mais sistemática e acabada deste contrato republicano. Para além do fato de que tal sistemática está,

⁸⁹ *Liberation*, em inglês.

⁹⁰ *Freedom*, em inglês.

⁹¹ *World building*, em inglês.

de maneira mais ou menos generalizada, ausente de toda sua obra, isso o deixa com uma incontornável pergunta em aberto: “pode sua noção da fundação contratual de um governo republicano garantir convincentemente a obrigação política e a estabilidade da constituição da liberdade?” (KALYVAS, 2008, p. 240 – tradução minha), ou seja, esse modelo é realmente capaz de ser uma alternativa convincente e viável frente ao bem sucedido contratualismo utilitário? Kalyvas procura demonstrar que mesmo a pensadora não estava completamente convencida dessa capacidade do remédio que propõe, o que obriga o primeiro a ir buscar na noção de princípios de ação de Arendt um outro remédio possível para a arbitrariedade que envolve toda política do extraordinário, tal qual Kalyvas a define.

4.2

Principled Action

Estes princípios – que já exploramos nos capítulos I e II – não seriam nem normas transcendentais de nenhum tipo: sejam elas religiosas, metafísicas ou da razão pura. Não seriam por tanto externas à esfera pública, pois se o fossem, acabariam por amesquinhar ou mesmo negar a liberdade atualizada na ação mesma. À despeito de algumas licenças interpretativas, o autor nos lembra que esses princípios devem ser sempre imanentes⁹², ou seja, ser extraídos da própria ação no momento mesmo de sua performance, pois uma ação sempre carrega em si mesma seu princípio⁹³ (KALYVAS, 2008, p. 242).

⁹² A imanência que Arendt advoga em sua noção de princípios de ação, segundo Kalyvas, tem muito pouco em comum com qualquer proposta comunitarista a despeito de qualquer ressonância superficial, pois, “princípios imanentes não são extraídos de uma identidade cultural substantiva específica, substância ética, ou de um ethos compartilhado de uma tradição histórica. [...] Um princípio emerge do próprio ato constituinte ao invés das memórias compartilhadas ou tradições históricas ou mesmo de uma comunidade pré-política estruturada ao redor de um forte senso de identidade partilhada. Ação por princípio (*principled action*, no original) levanta os atores de seus contextos de vida, auto compreensão coletiva, e interesses pessoais, e mesmo que não forme um ponto de vista imparcial, objetivo e externo, ‘não é vinculado à nenhuma pessoa ou grupo particular’.” (KALYVAS, 2008, p. 245 – tradução minha).

⁹³ Como a própria Arendt reconhece, seu hábito de estabelecer distinções não tem sua origem apenas na sua exploração da filosofia medieval, mas é inspirada mesmo em Aristóteles (ARENDT, apud MILL, 1979, p. 337). Parece muito claro também que sua noção de princípio de ação também retira da cosmologia aristotélica sua fonte. Como Pierre Aubenque escreve, em sua obra seminal

Um outro aspecto fundamental, ainda que mais abstrato, desta forma através da qual Arendt formula o que Kalyvas veio a denominar de principled action é a recusa da autora do dualismo metafísico entre aparência e essência. Como ela escreve: “Neste mundo em que entramos, aparecendo vindos de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma, *Ser e Aparência coincidem*” (ARENDT, 1999, p. 29 – grifo da autora). Desta forma,

A postulação de algumas motivações ocultas ou de um objetivo final que a ação deve realizar, inevitavelmente divide a política em dois domínios, nos quais um deles o mais profundo e verdadeiro, determina, na forma de um fundamento último, o outro, o epifenomênico e superestrutural. (KALYVAS, 2008, p. 244 – tradução minha)

Arendt teria, desta maneira, encontrado em sua elaboração da noção de princípios de ação uma espécie de mediador entre diversas dicotomias que afligem qualquer reflexão acerca dos feitos humanos: contingência versus determinismo, universalismo versus particularismo, moralidade transcendental ou éticas situadas (KALYVAS, 2008, p. 244).

Citando outro autor, Kalyvas escreve que esses princípios são como

“recursos que não foram formalizados e que estão disponíveis quando apelos a recursos legais inevitavelmente se tornariam circulares em momentos de fundação. Princípios podem quebrar este círculo sem recorrer à violência ou ameaças arbitrárias de força. (ARATO apud KALYVAS, 2008, p. 245)

É deveras interessante como, na formulação de Kalyvas, tanto a noção de princípio de ação quanto a de pactos e promessas mútuos são entendidas como possibilidades de mediação entre os conceitos de liberdade e autoridade, bem como das experiências que estes conceitos decantam. Aqui, como aparece de forma bastante intensa em “On revolution”, o princípio da ação constituinte é uma das condições de possibilidade para a superação da circularidade que atormenta o que este comentador chama de “política extraordinária”.

“A Prudência em Aristóteles”: Quase não é necessário enfatizar que para Aristóteles, como para o pensamento grego em geral, o poder-ser não designa a possibilidade do surgimento a partir do nada, nem o poder-não-ser a possibilidade do retorno ao nada, a *vertibilitas in nihil* de que falarão os cristãos. Trata-se da possibilidade de uma matéria indeterminada receber uma forma e vir-a-ser, assim, uma essência, como da possibilidade dessa essência se dissolver nos elementos dos quais provém. Se a arte é produtora de *seres* novos, ela não os tira do nada, mas do indeterminado (AUBENQUE, 2003, p. 111 – grifos do autor).

Mais uma vez, no entanto, Kalyvas chama a atenção do leitor para um dado fundamental: essa noção de uma *principled action* – a despeito de qualquer importância que possam ter para uma teoria democrática da política extraordinária – não é nunca elaborada sistematicamente por Arendt, permanecendo sobre tal tema uma incontornável opacidade. É através de Habermas, que Kalyvas parece encontrar aquilo que em Arendt parecia estar negligenciado, ou tão somente implícito: a maneira pela qual valores que emergem no decorrer do próprio processo constituinte (o que temos chamado aqui de princípios) se tornam autoritativos para a nova ordem nascente, sob a forma de direitos e deveres fundamentais, como simetria, autonomia, solidariedade, equanimidade, mutualidade e inclusividade. (KALYVAS, 2008, p. 249). Na linguagem arendtiana, esses princípios imanentes emergem da performance do ato mesmo de começar e são explicitados quando codificados e constitucionalizados⁹⁴. (KALYVAS, 2008, p. 250)

Kalyvas parece se apropriar de Habermas evitando, no entanto, se aproximar excessivamente de sua teoria da ação comunicativa. Não é dessa teoria, nem de seus pressupostos, que derivam esses princípios, mas da própria performance da ação constituinte que envolve, por definição, uma

pluralidade de grupos engajadas no processo constitutivo de garantir mutuamente para cada um aqueles poderes e liberdades que eles já reconheceram durante a empreitada fundadora ao simplesmente praticá-los. Atores que aspirem a regulamentar seu “viver junto” por meio de leis positivas não precisam achar refúgio na pragmática universal da linguagem. Eles precisam apenas estar cientes acerca de que a mútua participação no ato de fundação contém normas imanentes de equidade, autonomia, participação, respeito mútuo, publicidade e solidariedade. (KALYVAS, 2008, p. 251 – tradução minha)

Ou seja: o que o autor parece querer dizer é que tais princípios, ainda que coincidam com a lógica inerente a ação comunicativa, emergem não como um pressuposto linguístico, mas como valores imanentes no agir em condição de pluralidade⁹⁵.

⁹⁴ Tenho alguma insegurança quanto a essa interpretação de Kalyvas. Novamente, ainda que seja convincente e preencha de forma particularmente interessante um ponto obscuro na reflexão de Arendt, ele parece constranger excessivamente a ideia de que esses princípios de tornam evidentes tão somente quando são “codificados”. Acho que essa evidênciação, se não é anterior, não parece ser capaz de ser subsumida na formulação de qualquer Declaração de Direitos.

⁹⁵ Ainda assim, nada disso está suficientemente claro, em minha opinião. O autor faz questão de ratificar que em Habermas esses princípios não existem anteriormente ao ato de fundação. Será

4.3

Amor mundi

Após todo este percurso pela apropriação da obra de Hannah Arendt produzida por Andreas Kalyvas, estou finalmente chegando a um ponto que me interessa muito, ou seja, a conexão entre as noções de liberdade, autoridade e *amor mundi* em Arendt, o que na elaboração da teoria democrática de Kalyvas aparece sob a conformação da relação entre a política extraordinária e a ordinária. E ao escrever justamente sobre essa conexão, que o comentador lembra das inúmeras censuras que Arendt recebeu e ainda recebe por supostamente negligenciar a política ordinária⁹⁶. O autor rebate essas críticas ao lembrar o leitor de que Arendt não apenas reconhece a importância de uma reflexão sistemática sobre a política ordinária (e de como sua noção de ação caberia no momento pós-revolucionário, ou seja, da institucionalização do extraordinário), ao perceber os limites da democracia ateniense, como procura dar sua própria contribuição a esse debate, ao propor sua noção de uma república federal de conselhos. (KALYVAS, 2008, p. 255)

Ainda sobre a associação entre o ordinário e o extraordinário na política, Kalyvas sintetiza muito bem não apenas a razão mais também a forma (ainda que em termos gerais) da institucionalização do extraordinário, que busca salvar o começo de sua futilidade, estabilizar o espaço de aparência que emerge junto com a ação fundante e tentar criar as condições para que a liberdade seja preservada nas condições da política normal. Além disso, ele nos alerta para o fato de que Arendt não advoga uma politização total da sociedade. Ao mesmo tempo que

que ele está apenas dizendo que a noção de princípios da ação em Arendt prescinde que se enfrente os dilemas da formulação de uma teoria da linguagem?

⁹⁶ À título de ilustração, é interessante ler a opinião que Christian Bay tem acerca dos textos Hannah Arendt, opinião esta que ele manifestou pessoalmente em um debate do qual ambos participaram em 1972: “Eu diria que leio Hannah Arendt com prazer, mas por prazer estético. Ela é uma filósofa das filósofas (*philosopher’s philosopher*, no original). Eu acho belo acompanhar sua prosa, seu senso de unidade na história, e de ser lembrado das grandes coisas que os Gregos disseram que ainda são de certa maneira pertinentes hoje. Eu penso, no entanto, do meu ponto de vista que há uma certa falta de seriedade acerca dos problemas modernos em muitas de suas obras” (ARENDT, 1979, p. 307).

enaltece a relevância da ação política como aquilo que é, talvez, o mais singular na condição humana, Arendt reconheceria, segundo o autor, os perigos envolvidos em um exercício ilimitado da liberdade (KALYVAS, 2008, p. 257). Outrossim, ele lembra que Hannah Arendt enfatizava que o “comum e o ordinário devem permanecer nossa preocupação primária, o alimento diário de nosso pensamento – nem que seja porque é deles que o incomum e o extraordinário emergem” (ARENDT apud HILL, 1979, p. 275 – tradução minha).

O ordinário, conseqüentemente, não deve sair da vista daquele que procura pensar sobre o mundo em geral, e sobre os assuntos humanos, em particular. Quando escrevi sobre a *compreensão* em Arendt, ainda no primeiro capítulo, procurei chamar a atenção para o importante papel desta faculdade, não apenas em nos reconciliar com uma realidade que está em constante fluxo, mas também criar as condições para que façamos do conjunto dos produtos de nossas palavras, atos e obras, um mundo onde possamos habitar (ARENDT, 1994, p. 308). E ainda que o extraordinário tenha sido a matéria por excelência de suas reflexões, essa necessidade “humanizar” o mundo, obriga que se busque reconciliação não apenas com o inesperado, mas com o comum e com o previsível. Afinal, nos diz Arendt, ainda que a sentido da política seja a liberdade,

no centro da política está a preocupação com o mundo, não com o homem – uma preocupação, na verdade, com um mundo, não importa como ele é constituído, sem o qual aqueles que são preocupados e os que são políticos não julgariam a vida digna de ser vivida. (ARENDT, 2005, p. 106 – tradução minha)

É a partir desta nova dicotomia: o sentido versus o centro da política, ou a *liberdade* versus o *mundo* que quero propor a noção de *Amor Mundi* como uma humilde contribuição a este debate acerca das tensões entre o ordinário e o extraordinário na política, ou em outras palavras, entre *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*.

Amor mundi é uma noção que aparece pela primeira vez na obra de Hannah Arendt já em 1929, em sua tese de doutoramento, “O Conceito de Amor em Agostinho”. Nele, e aqui me valho do comentário de André Duarte, a pensadora ainda entende o amor a partir dos seguintes marcos:

Advindo pela criação a um mundo que lhe é pré-existente, todo homem é necessariamente ‘do’ mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do

instante em que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejante. [...] Amar é desejar algo tomando-o por um bem em si mesmo que se deseja possuir, aspecto em vista do qual este sentimento reverterse em medo da perda, ou em medo de sequer chegar à posse. Esta reversão do amor em medo acontecerá sempre que o homem desejar coisas temporais, sujeitas ao desgaste e ao perecimento, sujeitas à ação da passagem do tempo, que, fatalmente, ou as roubará dele, ou o tomará delas. (DUARTE, 2003, p. 3)

Sendo assim, o *amor mundi*, ou seja o amor pelas coisas perecíveis do mundo é entendido sob o signo da cobiça ou cupidez (*cupiditas*, em Latim) e o amor verdadeiramente feliz, o *amor Dei* é aquele que ama o que é eterno, ou seja, Deus, é a caridade (*caritas*, em Latim)⁹⁷.

Após esse primeiro momento, o tema do amor só retorna às reflexões da autora já na década de 1950, quando escreve “A condição humana”⁹⁸. Nele, o amor ainda aparece como algo que guarda uma relação essencialmente alienante diante do mundo. Assim,

[...], o amor, em contraposição à amizade, morre, ou antes se extingue, no momento que é trazido a público. (‘Never seek to tell thy love, love that never told can be’). Por conta de sua natureza inerentemente extramundana (*worldlessness*, no original), o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando é usado com propósitos políticos como a transformação ou a salvação do mundo. (ARENDT, 1998, pp. 51-52 – tradução minha)

Em uma passagem mais à frente na obra, a autora não apenas reforça essa extramundaneidade do amor, chegando mesmo a dizer que é uma das forças mais poderosas entre as forças humanas antipolíticas justamente por, através da sua intensidade, eliminar o espaço entre (*in-between*, no original) os seres humanos (ARENDT 1998, p. 242), espaço este que é uma característica constituinte mesma do mundo.

Se o amor é extramundano e o mundo é o centro da política, como pode o amor ao mundo ser um fenômeno político? Como a própria autora escreve:

A perda do mundo⁹⁹ como fenômeno político é possível somente à base da premissa de que o mundo não durará; com base em tal premissa, entretanto, é

⁹⁷ Sobre o amor enquanto caridade, é interessante saber que, numa das mais belas e famosas passagens do Novo Testamento, na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, quando o evangelista descreve o amor como aquilo sem o qual “ele não é nada”, o termo em latim para este amor é *caritas* (BÍBLIA..., 1981, p. 1503.).

⁹⁸ Hannah Arendt pretendia, originalmente, que esta obra fosse intitulada “Amor Mundi”, como ela confidencia, em uma carta à Jaspers, em 1955 (ARENDT, 1992, p. 264).

⁹⁹ *Worldlessness*, em inglês.

quase inevitável que essa perda do mundo, de uma forma ou de outra, venha a dominar a cena política. Isto aconteceu após a queda do Império Romano e, embora por razões bem diferentes e de forma muito diversa – e talvez bem mais desalentadora – parece estar ocorrendo novamente em nosso próprio tempo. A abstenção cristã das coisas do mundo não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal quanto seus artífices. Isto, ao contrário, pode também intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo, e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente entendido como *koinon*, aquilo que é comum a todos. (ARENDT, 1998, pp. 54-55 – tradução minha)

O mundo, sendo justamente esse *koinon*, isso que é nos é comum, este espaço que se desvela entre os seres humanos sempre que eles estão reunidos é, ao mesmo tempo condição e criação para os feitos e palavras que acontecem nele¹⁰⁰.

Deste modo, este espaço ainda que deixe de existir sem a presença contínua de seres humanos que o habitem, o que Arendt entende por mundo não pode ser reduzido às ocorrências puramente humanas muito menos ser entendido como se fosse uma pura expressão da natureza humana. Não só a natureza, enquanto conjunto de movimentos dos quais o homem não é o princípio (ou *physis*, tal qual os gregos a entendiam), é parte deste mundo, como também mesmos os produtos que tem no homem seu *inittium*, ou seja, os frutos da fabricação, bem como os da ação e do discurso, são resultado do fato de que o ser humano cria aquilo que eles mesmos não são. Isso significa que a realidade destes produtos e, por conseguinte, do mundo que eles preenchem e formam necessita que eles sejam reificados, ou seja, precisam de alguma dosagem de existência própria independente dos seres humanos mesmos (ARENDT, 2005, pp. 106-107). Ou como diria Duarte, de uma maneira mais concreta e clara:

Em um sentido político mais restrito, o mundo é também aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações-limite, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens. Trata-se, portanto, daquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações, e que se distingue dos interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias humanas. (DUARTE, 2003, pp. 9-10)

¹⁰⁰ Para uma ótima discussão acerca da noção de *mundo* na obra de Hannah Arendt, recomendo o livro “Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt”, fruto da tese de doutoramento de Rodrigues Ribeiro Alves Neto.

Uma das consequências mais graves desta perda do mundo está não apenas na base da crença de que o mundo não durará – crença típica das primeiras comunidades cristãs e, que como já vimos acima, se torna politicamente relevante com a queda de Roma –, mas também na atitude mais geral da modernidade, que não entende mais o mundo como condição da superação da mortalidade, uma de condições *sui generis* do ser humano, único mortal em um cosmos onde tudo é imortal, ao menos de sua perspectiva. Diferentemente dos antigos para quem, segundo ela, “a tarefa e a potencial grandeza dos mortais residia na sua habilidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereceriam estar e, ao menos até um certo grau – estavam em casa na eternidade¹⁰¹, [...]” (ARENDT, 1998, p. 19 – tradução minha), os modernos elevaram o labor – o metabolismo do homem com a natureza, tal qual Arendt define a partir de Marx – ao posto de mais alta das atividades da *vita activa*, e a sua condição básica, a vida ela mesma, à bem supremo (ARENDT, 1998, p. 313). Com isso, o “caráter de objeto do mundo” (*thing-character*, no original), corre o risco permanente de ser consumido pelo movimento cíclico da vida. Além disso, é importante recordar que, como já foi visto no capítulo I, para Arendt essa alienação do mundo não apenas é condição para o fenômeno totalitário, mas é exacerbado por ele¹⁰².

Desta feita, “nas modernas sociedades de trabalho e consumo, as barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza vão sendo constantemente derrubadas em nome do ideal da abundância¹⁰³, [...]” (DUARTE, 2003, p. 11). Isso produz não apenas a perda do senso de realidade do mundo, em termos mais abstratos, mas também ocasiona, em termos mais concretos e políticos, a perda de estabilidade das instituições humanas. Me parece assim, que é com vistas nessa tendência do mundo moderno, que Arendt sugere que a preocupação com mundo está (ou ao menos deve estar) no centro da política. “Todo o mundo factual dos negócios humanos”, ela escreve,

¹⁰¹ *Everlastingness*, no original.

¹⁰² Nesse sentido, o documentário sueco de 1989, “Arquitetura da destruição” ilustra muito bem a relação específica que o Nazismo estabeleceu com isto que Arendt nomeia por *mundo*.

¹⁰³ É por isso que para Arendt, nutria tanta simpatia pelo socialismo quanto pelo capitalismo. Ambas são tentativas daquilo que Marx chamou de libertação das forças produtivas frente aos grilhões das relações de produção existentes, ou seja, a superestrutura jurídica e política (MARX, 1978, p. 130). Isso tudo se faz pela glorificação do labor. Um dos dilemas, nos diz ela é que o socialismo em maior grau (mas também o capitalismo, em menor) pretendem não apenas liberar o labor de suas restrições tradicionais, mas libertar o ser humano mesmo do labor. Em uma sociedade de “laboradores” (*labourers*, em inglês), onde tudo o que fazemos é colonizado pela lógica desta atividade, nada poderia ser pior (ARENDT, 1998, pp. 4-5).

depende para sua realidade e sua continua existência, primeiro, da presença de outros que tenham visto e ouvido e que lembrarão, e, segundo, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação que a lembrança precisa para sua própria realização, e que faz desta, realmente, como os gregos a tinham, a mãe de todas as artes, as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca tivessem existido. (ARENDT, 1998, p. 95 – tradução minha)

Sendo assim, a noção de *amor mundi* – se a entendermos como essa assunção de responsabilidade pelo mundo, em geral, e pelas instituições políticas humanas, em particular – pode ser mais uma contribuição a este debate entre a política ordinária e a extraordinária, para retomar o vocabulário de Kalyvas. Essa postura diante do mundo enseja, no que tange ao poder constituído, que seja não apenas elemento de pura estabilização e previsibilidade dos assuntos comuns, mas que mantenha aberta as condições para que novos começos permaneçam possíveis. Puro conservadorismo, Arendt argumenta,

aceitando o mundo como ele é, procurando somente preservar o status quo –, não pode senão levar à destruição, visto que o mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína do tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo. (ARENDT, 1988, p. 242)

A perene abertura do mundo à novidade que a natalidade traz consigo se torna então, em contradição a toda a sensibilidade política moderna, a fonte última da preservação do mundo frente a ruína inevitável que advém da mortalidade mesma do ser humano e de suas obras e feitos.

4.4

Arendt e o Direito

Uma das formas que esse conservadorismo pode assumir, Kalyvas nos lembra, aparece na tentativa por parte do sistema legal em absorver por completo a política, o que acaba por produzir o amesquinamento da espontaneidade da ação e da liberdade por processos jurídicos automáticos e impessoais

(KALYVAS, 2008, p. 259). Como quase tudo no pensamento de Hannah Arendt, se há uma relação dialética entre a política e o direito, não há, no entanto, síntese. Nesta mesma linha, André Duarte argumenta, Hannah Arendt é uma pensadora da política e não do direito. E para ela:

[...] a relação entre o direito e a política é necessariamente tensa e jamais solucionável de uma vez por todas, visto tratar-se, aí, de uma variação da tensão existente entre o poder constituinte e o poder constituído¹⁰⁴. O reconhecimento desta tensão se manifesta na concepção arendtiana de que o direito é simultaneamente uma fonte de estabilização da criatividade potencial de toda ação coletiva livre, bem como uma fonte de criação de novos espaços de liberdade, visto que, se ele for compatível com a democracia radical, será capaz de formalizar e tornar públicos certos princípios políticos que inspirem novas ações coletivas (DUARTE, 2010, p. 47).

Esta tensão entre o extraordinário e o ordinário está no centro das preocupações de Arendt: podem a liberdade da ação e radicalidade revelatória do discurso sobreviver no interior da rotina das instituições que criamos? Como já se discutiu anteriormente, mesmo a bem-sucedida revolução norte americana foi incapaz de preservar o espírito da felicidade pública do momento constituinte e assim, convertê-lo em princípio efetivo de ação para a comunidade política constituída. Como não deixar que o preço a ser pago para a criação de uma nova república seja a liberdade mesma que a tornou possível?

Kalyvas parece tentar responder a este dilema, argumentando que mesmo o direito, ou para ser mais preciso, o sistema legal que protege e estabiliza a o espaço público, como este mesmo espaço, só se mantém vivo quando existe participação ativa dos cidadãos (KALYVAS, 2008, p. 263). Para isso, o direito deve não apenas preservar este espaço público, mas criar condições para que o poder criou este espaço público não apenas continue existindo mais possa ser sempre *aumentado*. Como o autor escreve:

¹⁰⁴ Como André Duarte, não corroboro a interpretação de Negri de que Arendt apesar de nos ter dado “a imagem mais nítida do princípio constituinte, na sua radicalidade e na sua potência” (NEGRI, 2002, p.33), o vestiu com um habito de monge, ou seja, “teria sacrificado a descoberta do princípio ontológico radical do poder constituinte às artimanhas jurídico-liberais do poder constituído”. Arendt é uma pensadora radical de uma política radical, que ao mesmo tempo elogia as experiências revolucionárias e reconhece a tragédia envolvida nas irrupções políticas autênticas, que sempre estiveram entre a Cila da repressão bem-sucedida do poder constituído, e a Caríbdis da burocratização e perda do espírito revolucionário.

A respeito do constitucionalismo, Arendt, como Schmitt, distinguiu entre dois tipos constitucionais, uma distinção que reflete uma diferença profunda entre regras constitutivas e proibitivas. No primeiro caso, normas constitucionais têm efeitos positivos, produtivos e possibilitadores na política. Eles não apenas ambicionam a preservação do poder constituinte na estrutura da política cotidiana mas também a facilitação da geração contínua e desimpedida de poder normal no interior de uma ordem institucional legal e estável. Ao invés de abordar uma constituição somente como uma lista de limitações legais e restrições normativas impostas ao domínio público e ao governo em nome de alguns direitos naturais pré-políticos, ela definiu a constituição como a preservação, organização e aumento do poder. (KALYVAS, 2008, p. 266 – tradução minha)

Este deve ser o papel da autoridade das leis: o *augere*, o aumento permanente da fundação. É por isso que, a recuperação da experiência romana é fundamental. Não apenas é nela que Arendt encontra as origens do conceito de autoridade, mas também é a noção de *lex*, ou seja, da lei como *rapport*, relação que vem complementar a noção grega da lei como *nomos*, limite. A lei não pode ser apenas negativa. Para ter autoridade, no sentido arendtiano, ela deve ser produtiva.

Nisso reside uma das críticas da pensadora às democracias liberais. Por entenderem que um governo constitucional é por definição um governo limitado, as liberdades que garantem são quase sempre de feição negativa, são liberdades contra o abuso de poder e não fontes reais de poder (ARENDT, 1965, p. 143)¹⁰⁵. Aqui está uma das razões da leitura *sui generis* que Arendt faz do princípio da separação de poderes de Montesquieu¹⁰⁶. Para a pensadora, o autor francês percebeu, contra toda sabedoria convencional, que

¹⁰⁵ Esta tradição de governo constitucional, Arendt diz não é revolucionária em si mesma. Afinal a ideia de um governo limitado é pelo menos tão antiga quanto os tratados sobre o Governo de John Locke. Nesse sentido, até mesmo os revolucionários americanos, que sabendo de sua ignorância acerca da ciência da política, foram ao passado tentar recolher o máximo de experiências possíveis para aprender como constituir poder (ARENDT, 1965, pp. 149-150), mesmo estes revolucionários acabaram por subsumir a noção de governo constitucional à noção de governo limitado. Isso fica claro quando se lê por exemplo, os textos federalistas de James Madison, considerado o “pai da constituição” pelos estadunidenses. Em um de seus textos ao povo de Nova Iorque ele escreve: “Não se nega que o poder é, por natureza, usurpador, e que precisa ser contido, a fim de que não ultrapasse os limites que lhe foram fixados” (MADISON, 1984, p. 401). Nesse sentido, me parece que Arendt concordaria com Negri quando este – escrevendo sobre a constituição americana, afirma que: O liberalismo brica com fogo quando reconhece a legitimidade do processo constituinte, mas pretende encerrá-lo, sob formas mais ou menos dinâmicas, no sistema da legalidade” (NEGRI, 2002, p. 272)

¹⁰⁶ É interessante como em um debate em 1972 – debate este que já referenciei anteriormente – o cientista político Ed Weissman diz que Montesquieu retira essa doutrina da divisão dos poderes de uma leitura equivocada da constituição inglesa, haja vista que esta separação longe de ser parte essencial da conformação político-jurídica britânica, traduzia tão somente a captura de um momento de passagem de uma antiga constituição para uma nova, onde o legislativo englobaria o executivo (ARENDT, 1979, p. 328), interpretação esta corroborada por outros teóricos (BONAVIDES, 2000, p. 174). Weissman, então, alega que Arendt teria cometido o mesmo erro de Montesquieu (transferência intelectual, como ele o chama) ao ler a Constituição dos Estados

Poder [...] não pode ser limitado, pelo menos não de maneira confiável, pelas leis, pois o assim chamado poder do governante que é limitado em governos constitucionais, limitados e legais não é, na verdade, poder mas violência, é a força multiplicada daquele que monopolizou o poder de muitos. Leis, por outro lado, estão sempre sob o risco de serem abolidas pelo poder de muitos, e em um conflito entre a lei e o poder é raro que a lei emergja vitoriosa. Assim, mesmo que assumamos que a lei é capaz de limitar o poder – e nessa pressuposição todas as formas realmente democráticas de governo devem se apoiar para não degenerarem nas pior e mais arbitrária tirania – a limitação que as leis fazem ao poder só podem resultar em uma diminuição de sua potência. Poder só pode ser parado e se manter intacto por poder, por isso o princípio da separação dos poderes não apenas provê uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo, mas realmente providencia um tipo de mecanismo, construído no coração mesmo do governo, através do qual novo poder é constantemente gerado, sem, no entanto, ser capaz de crescer demais e se expandir em detrimento de outros centros ou fontes de poder. (ARENDT, 1965, pp. 151-152 – tradução minha)

4.5

Conselhos e “a *constituted constitutional action*”

A partir dessa defesa da necessidade de existência de inúmeros centros ou fontes de poder no interior de um corpo político que ganha mais sentido a defesa de uma república que fosse fundada nos princípios de um sistema de conselhos (ARENDT, 1965, p. 266). Nesse sentido, Kalyvas não concorda com aqueles que descrevem Hannah Arendt como uma defensora da democracia direta, preferindo argumentar que interessava a autora muito mais a dimensão republicana do que a dimensão democrática desta forma de organização do espaço político (KALYVAS, 2008, p. 276). Isso significaria que, ainda que Arendt esteja se apropriando da noção de sistema de conselhos, noção está fortemente associada ao campo semântico da tradição marxista-socialista, ela não entende tais organizações pela lógica seja da democracia da classe trabalhadora, seja como órgãos de auto-gestão produtiva. O que lhe importa nessas experiências é a possibilidade que elas desvelam de se normalizar algo que é da ordem do

Unidos. Diante de tal crítica, Arendt alega que tanto ela como Montesquieu fizeram leituras típico-ideais (no sentido weberiano do termo), sendo que a leitura dela é melhor que a do pensador francês, talvez devido à sua “preguiça aristocrática” da qual ela não partilhava (ARENDT, 1979, p. 329).

extraordinário, ou seja, o exercício cotidiano da capacidade de agir e discursar que está na origem da constituição de uma república. “Os conselhos”, ele entende,

São a corporificação institucional de um poder constituinte estabilizado, pacificado e, assim, desrevolucionado. Não é por acaso que ela os define como “corpos constituintes” com o “poder originário para constituir” durante tempos ordinários. (KALYVAS, 2008, p. 276 – tradução minha)

Kalyvas insiste, assim, em sua tentativa de extrair uma versão mais sistemática de uma teoria do sistema de conselhos do pensamento de Arendt, defendendo que não há semelhança entre a proposta da autora e qualquer modelo de revolução permanente. Ainda que se possa pensar os conselhos como uma espécie de solução de continuidade entre o extraordinário do poder constituinte no interior do poder constituído, a persistente possibilidade franqueada aos cidadãos de “continuar fazendo o que eles teriam feito durante os anos da revolução, ou seja, agir eles mesmo e assim participar nos negócios públicos no dia a dia” (KALYVAS, 2008, p. 276), deve se dar contra o pano de fundo de uma constituição que delineie e estabilize o espaço onde tais atos e palavras devam aparecer. Isso significa que os conselhos não são apenas órgãos de debate e formação de opinião, mas também de deliberação e decisão, sendo assim, corpos legiferantes.

“Conselhos populares”, ele argumenta, “correspondem à institucionalização do poder constituinte. Eles permitem participação cidadã ativa no processo decisório que Arendt sugestivamente descreve em termos de refundações e reencenações¹⁰⁷” (KALYVAS, 2008, p. 277 – tradução minha). Foi isso que Arendt denominou, inspirada pela experiência republicana romana de “aumento das fundações”. Esse aumento, que deve se seguir ao momento de fundação, é para Arendt a condição de possibilidade para que a fundação permaneça sendo capaz de prover estabilidade à nova república. Na formulação de Kalyvas, esse seria o segundo momento de sua política extraordinária.

Para este autor, a tarefa de legislar cotidianamente em que essas “repúblicas elementares” – uma das maneiras pela qual ela enfatiza o caráter republicano da sua noção de sistema de conselhos – estariam engajadas só corresponderia a genuína ação política se, em suas deliberações e decisões, estivessem ligadas à

¹⁰⁷ *Reenactment*, em inglês.

questões constitucionais. Isso porque a *constituted constitutional action*, o que seria essa ação política extraordinária no interior da política ordinária, deve ligar toda mudança e inovação de volta à fundação, aumentando-a assim. Esse tipo de atitude para com o momento original, que Hannah Arendt – mais uma vez recuperando do experimento republicano de Roma – denomina de religião (*religare*, do latim). Mantendo-se ligado aos atos e palavras de seus ancestrais revolucionários, os cidadãos do presente mantêm a constituição da república como o centro das suas atividades políticas. “In this way”, Kalyvas escreve,

Política ordinária ainda pode manter sua dignidade, mesmo seu caráter extraordinário, ao transformar a constituição em um projeto inacabado, aberto a futuras intervenções, modificações e emendas de um *demos* ativo. Ela elegantemente descreve esse processo como a “coincidência entre a fundação e preservação por virtude do aumento. (KALYVAS, 2008, p. 278 – tradução minha)

Kalyvas reconhece, ele mesmo, uma dificuldade não facilmente contornável na interpretação que propõe da *constituted constitutional action* como “aumento da fundação”, haja vista que Arendt parece localizar tal tarefa mais frequentemente em órgão fechados, como o Senado romano ou a Suprema Corte dos Estados Unidos, do que nos conselhos propriamente ditos. Ambos seriam corpos onde residiriam a autoridade e não o poder. Como resolver esta aparente indefinição? Como uma possível resposta, o autor parece oferecer a ideia de que essa “fusão entre aumento, interpretação e autoridade em uma única instância política era característica do Senado Romano, mas não da moderna instituição de judicial review¹⁰⁸ (KALYVAS, 2008, p. 279). Assim, o modelo romano seria meramente ilustrativo, não devendo inspirar nossos modelos contemporâneos de distribuição destas tarefas. As modernas repúblicas, diversamente, separaram a autoridade da responsabilidade de aumento das fundações. Assim, a revisão constitucional e a produção de novas leis deveriam ser tarefas de instituições políticas distintas.

Para Kalyvas, contudo, a teoria do sistema de conselhos tem um limite muito claro: não apenas é aristocrático (como a própria autora parece reconhecer sem grande lástima) como não elucida a maneira pela qual remediaria a possibilidade de que oligarquias acabem por se entrincheirar dentro dos

¹⁰⁸ Ou Controle de Constitucionalidade.

conselhos. Ao recusar o modelo de democracia direta celebrada pela tradição socialista, que prevê rotações e sorteios, além de mandatos imperativos, instruções estritas, consultas permanentes e o direito de revogação da delegação ¹⁰⁹ (KALYVAS, 2008, p. 281), “sua insistência de que ela havia tido sucesso em reconciliar equidade e autoridade soa altamente controverso e perturbadoramente auto-complacente” (KALYVAS, 2008, p. 283 – tradução minha).

Um outro limite desta forma de organização política – e com através dela, quero retornar a noção de *amor mundi* – apareceria na difícil situação que qualquer geração pós-revolucionária deve enfrentar. Afinal, Kalyvas lembra,

Ainda que tenha o privilégio de viver em uma república constitucional provando os frutos do legado revolucionário, é entretanto, privada da experiência única e sem rival de iniciar um novo corpo político e começos constitucionais e de iniciar algo novo. Ainda que a liberdade esteja firmemente assentada e institucionalmente protegida, ela permanece incompleta e limitada. (KALYVAS, 2008, p. 284 – tradução minha)

Diante deste paradoxo, o autor procura defender a ideia de que o texto de Hannah Arendt acerca do problema da desobediência civil, longe de ser apenas uma intervenção pontual no interior de um debate muito específico e contextual, nele está apontada uma espécie de alternativa à ausência de espaços para o exercício da glória e da grandeza no interior de uma ordem política constituída. No exercício da desobediência civil, Kalyvas enxerga o terceiro momento de sua política extraordinária (KALYVAS, 2008, p. 285). Vejamos, então, o que Arendt escreve sobre o assunto.

¹⁰⁹ Uma das razões para esse limite parece residir, segundo Kalyvas, justamente da má vontade que Arendt demonstra para com a noção de representação. Ironicamente, segundo ele, ao tentar propor uma solução para o problema da institucionalização do extraordinário através do sistema de conselhos, a pensadora acabou por retomar o modelo de representação através da delegação, ou seja, o mesmo modelo para o qual ela dirigiu pesadas críticas. E tentar recolocar a delegação sob o signo da confiança ao invés da obrigação, não dá conta de dissolver esta contradição. Isso acaba por fazer com que ela opte pelo modelo da representação afinal, sem, no entanto, explicitar os parâmetros precisos das relações no interior da pirâmide de conselhos que articula (KALYVAS, 2008, p. 280). Sua resistência a representação política, assim, a impediu de perceber a necessidade da elaboração de tais parâmetros.

4.6

A desobediência civil

Publicado em 1971, ainda sob o impacto das agitações sociais que vinham se avolumando desde pelo menos os anos finais da década de 60¹¹⁰, seu ensaio sobre o assunto parte de uma perplexidade que acomete aquele que procura se debruçar sobre o fenômeno: se a desobediência civil quase sempre se manifesta por meio de uma ação que viola a lei, como seria possível aceitar qualquer demanda que busque compatibilizar esse tipo de ação com a lei, ou seja, como a lei pode justificar a quebra da lei? (ARENDT, s.d., p. 53)¹¹¹.

A desobediência civil, para a autora, assim como qualquer ação, é um fenômeno possível apenas em condição de efetiva pluralidade, em uma “comunidade de interesses”, não fazendo muito sentido de um ponto de vista puramente individual (ARENDT, s.d., p.55). Esta afirmação se faz importante na medida que Arendt defende uma distinção entre “objeção de consciência” e desobediência civil: o primeiro trata de um fenômeno tipicamente individual, e o

¹¹⁰ Como Hannah Arendt, Eric Hobsbawn parece entender que essas agitações políticas dos anos de 68, 69 e 70 têm sua origem principalmente na ação dos estudantes universitários, cuja população aumenta de forma vertiginosa no pós-guerra. (HOBBSAWN, 1995, p. 292). Diferentemente daquela (ARENDT, s.d., pp. 69-70), no entanto, este último não considerava que a situação à época fosse revolucionária. “O motivo”, nos diz o historiador, “pelo qual 1968 (com seu prolongamento em 1969 e 1970) não foi uma revolução, e jamais pareceu que seria ou poderia ser, era que apenas os estudantes, por mais numerosos e mobilizáveis que fossem, não podiam fazê-la sozinhos. A efetividade política deles estava em sua capacidade de agir como sinais e detonadores para grupos maiores mas que se inflamavam com menos facilidade” (HOBBSAWN, 1995, p. 293 – grifo meu).

Ainda assim, mesmo que ambos discordem quanto ao estatuto revolucionário daqueles anos, essa avaliação do poder dos estudantes parece novamente próxima da compreensão de Arendt, quando esta escreve que: “At the moment, one prerequisite for a coming revolution is lacking: a group of real revolutionaries. Just what the students on the left would most like to be - revolutionaries - that is just what they are not. Nor are they organized as revolutionaries: they have no inkling of what power means, and if power were lying in the street and they knew it was lying there, they are certainly the last to be ready to stoop down and pick it up. That is precisely what revolutionaries do. Revolutionaries do not make revolutions! The revolutionaries are those who know when power is lying in the street and when they can pick it up. Armed uprising by itself has never yet led to a revolution” (ARENDT, s.d., p. 206).

¹¹¹ No caso do contexto americano, nos lembra a autora, essa possibilidade mesma está aberta, entre outras razões mais abstratas, por um motivo muito concreto: a que o sistema legal americano é dual e permite que, em alguns casos, leis estatais mantenham inconsistências em relação às leis federais (ARENDT, s.d., p. 53). Estou conscientemente ignorando essa condição de possibilidade muito específica do sistema legal americano, não porque ele seja irrelevante, mas simplesmente porque acredito que a maneira como Arendt procura elaborar a viabilidade dessa compatibilidade entre a desobediência civil e a lei, ainda que parta desta experiência concreta, pode dela ser abstraída, como pretendo mostrar no decorrer da argumentação que se segue.

segundo, pluralístico. “O último é de fato organizado [...] não importa como eles tenham originalmente chegado a ele” (ARENDT, s.d., p.56 – tradução minha).

Arendt, ironicamente, usa o exemplo de Henry David Thoreau – que escreveu o seminal ensaio “A desobediência civil”, onde justifica sua recusa em pagar impostos por objeção de consciência à instituição da escravidão – para demonstrar a diferença entre tal atitude e a que ela realmente entende como desobediência civil. Thoreau, diz ela, argumentou não do ponto de vista de um cidadão que se opõe à uma lei mas como um indivíduo que se obriga a “lavar as mãos” diante de algo que ofende essa consciência moral. Como Arendt mesma escreve, do ponto de vista da consciência individual, essa forma de desobediência à lei é suficiente, mesmo estando ciente de que isso não tornará o mundo um lugar melhor. Na verdade, do ponto de vista desta consciência, o ser humano não tem qualquer obrigação dessa natureza. É por isso, que ela define tal conduta como tipicamente apolítica (ARENDT, s.d., p. 60)¹¹².

A típica atitude política diante do mundo, segundo Arendt, é aquela imortalizada na famosa sentença de Maquiavel quando escreve que “Eu amo minha cidade natal mais do que minha própria alma” (MAQUIAVEL apud ARENDT, s.d., p.61, tradução minha). É este o conflito sempiterno entre o bom homem e o bom cidadão, entre moralidade e política (ARENDT, s.d., pp. 60-61). O homem de consciência, e para nomeá-lo segundo os termos que Hannah Arendt usa, ou seja, o homem que pensa e que, portanto, se engaja rotineiramente no “diálogo silencioso entre eu e eu mesmo” (ARENDT, 1999, p. 203) – diálogo este que tem como subproduto a emergência da própria consciência (ARENDT, 1999, pp. 205-206) – produz apenas limites a ação, nunca princípios que guiem a ação ela mesma (ARENDT, s.d., p. 63).

A autora nos alerta para duas dificuldades em se justificar política e legalmente a desobediência à lei por motivos de objeção de consciência. O primeiro deles diz respeito ao fato de que o caráter inegavelmente subjetivo e particular desta forma de objeção é a fonte mesmo de sua possível validade, o que torna impossível qualquer generalização. (ARENDT, s.d., p. 64) A segunda

¹¹² Sócrates, cuja imagem, segundo Arendt, também é frequentemente conjurada por aqueles empenhados em atos de desobediência civil, também não parece fornecer um bom exemplo do que ela deseja ilustrar. Como Arendt escreve, Sócrates nunca questionou a validade das leis de Atenas, mas tão somente a injustiça daqueles que procuravam utilizá-las contra ele (ARENDT, s.d. pp. 58-59). Como ficará mais claro a seguir, o questionamento à legitimidade da lei parece ser algo fundamental na forma como a pensadora elabora sua compreensão acerca da desobediência civil.

dificuldade, ainda mais séria, emerge da observação de que, à despeito de que todos os seres humanos são capazes de se dedicar ao pensamento, poucos dedicam-se realmente a esta “inútil” empreitada. Assim, escreve ela que

Homens bons se manifestam apenas em emergências, quando eles subitamente aparecem, como que do nada, em todos os estratos sociais. O bom cidadão, ao contrário, precisa ser conspícuo, ele pode ser estudado, com o resultado não muito confortável de que ele parece pertencer a uma pequena minoria: ele tende a ser bem-educado e membro das altas classes sociais. (ARENDT, s.d., p. 65)

Hannah Arendt, entretanto, não quer, com essas distinções, estabelecer uma separação radical entre a objeção de consciência e a desobediência civil, haja vista que a segunda pode surgir e ter sua validação inicial a partir da primeira. Mas a partir do momento em que a “boa pessoa” adentra o espaço público, a sorte da sua consciência e das regras que ela produz é a mesma da de qualquer ideia: se tornar uma opinião entre outras opiniões. E como ela escreve, “a força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada – ‘concordância unânime de que ‘X’ é um mal ... dá crédito à crença de que ‘X’ é um mal’ ” (ARENDT, s.d., p. 68 – tradução minha)¹¹³.

Até o momento, no entanto, e ainda seguindo de perto o caminho percorrido pela autora em seu ensaio, não introduzimos a maneira pela qual Arendt, substantivamente, define o fenômeno da desobediência civil. “A desobediência civil”, segundo ela,

surge quando um número significativo de cidadãos se convence de que ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de mudar e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão abertos a graves dúvidas. [...] Em outras palavras, a desobediência civil pode ser ajustada tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo* [...]. Em nenhum desses casos a desobediência civil pode ser igualada à desobediência criminosa” (ARENDT, s.d., pp. 74-75 – tradução minha).

Arendt chama bastante atenção para esta diferença entre a conduta criminosa, que foge dos “olhos do público” e a daqueles engajados em atos de desobediência

¹¹³ Como Arendt enfatiza, “sempre que a relevância do discurso está em jogo, o assunto se torna político por definição” (ARENDT, 1998, p. 3 – tradução minha). Sendo assim, qualquer verdade, seja ela científica, moral ou de qualquer outra natureza, se torna sempre opinião quando surge no espaço público.

civil, haja vista que estes últimos sempre necessitam de algum tipo de performance pública que, mesmo quando individual, é sempre feita em nome e benefício de um grupo possivelmente minoritário, mas plural (ARENDT, s.d., pp. 75-76).

Uma outra distinção importante que Arendt procura estabelecer é entre o desobediente civil e o revolucionário. Além da recusa a violência, o desobediente civil tende a aceitar a autoridade e a legitimidade constitucional enquanto totalidade, mesmo que discorde de partes deste, ou simplesmente de leis ordinárias, enquanto o revolucionário frequentemente abraça o uso de meios violentos e rejeita mesmo os fundamentos constitucionais mais básicos. A autora, entretanto, reconhece que, como ambos estão envolvidos em atos que buscam “mudar o mundo”, muitas vezes drasticamente, parte desta distinção se torna de difícil sustentação (ARENDT, s.d., p. 77).

É a partir disto que Kalyvas enxerga, na desobediência civil, o terceiro momento de sua política do extraordinário. Se a compreensão da autora como uma tentativa de imaginar as possibilidades da ação, em seu caráter extraordinário, para além dos limites das revoluções e de sua trágica tradição, a desobediência civil parece sugerir uma abertura desta natureza. Pois é aqui neste texto que o autor encontra mais uma justificação para sua interpretação de que Arendt, ainda que seja uma pensadora que privilegia a ideia de novos começos em sua teoria política, recusa não apenas a ideia de novos começos absolutos. Afinal, ela mesma escreve que:

Obviamente nem a capacidade do homem para a mudança nem sua capacidade para a preservação são ilimitadas, sendo a primeira limitada pela extensão do passado no presente – nenhum homem começa *ab ovo* – e a última pela imprevisibilidade do futuro. O anseio do homem por mudanças e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e se controlaram mutuamente; e o nosso vocabulário corrente, que distingue duas facções, os progressistas e os conservadores, indica um estado de coisas no qual esta balança foi desregulada. (ARENDT, s.d., pp. 78-79 – tradução minha)

Como já foi visto, Hannah Arendt é muito enfática – e recorrentemente escreve sobre isso em seus textos – acerca da necessidade de algum tipo de estrutura de estabilidade que sirva de pano de fundo ou palco para o inevitável fluxo de mudança inscrito na condição humana. Dessas estruturas, ela entende que as leis –

novamente – são as mais capazes de conferir durabilidade aos produtos da ação humana.

Mas ainda que a lei possa estabilizar e legalizar uma novidade depois que ela aparece no mundo, o surgimento mesmo da novidade, da mudança é sempre fruto de uma ação que extrapola os limites da legalidade estabelecida (ARENDT, s.d., p. 80). Hannah Arendt se coloca a tarefa de tentar imaginar as condições de possibilidade para que a lei e a desobediência civil sejam compatíveis uma com a outra, ou seja, sem que a constante mudança trazida por tais ações disruptivas provoque, necessariamente, uma revolução ou guerra civil (ARENDT, s.d., p. 82). Obviamente, a pensadora está se dirigindo diretamente à conjuntura política americana no final da década de 60 e início da década de 70, mas não acho que seja impossível abstrairmos essa discussão de seu contexto. É isso que Kalyvas parece propor.

Partindo ainda deste contexto, Arendt retorna a uma discussão que já havia feito em “On revolution” que o tipo de lei que foi criada a partir da Revolução Norte Americana não foi adequadamente articulado em um quadro conceitual. Essa é uma das razões que, mais uma vez, a faz retornar a Montesquieu e a ideia de “espírito” das leis e dos princípios de ação de um regime político. Para Arendt, esse “espírito” – que tem sua origem não em uma teoria, mas na prática de pactos e promessas recíprocas dos primeiros colonos, como modo de consentimento e participação nos negócios comuns – não foi elaborado e, portanto, não foi devidamente incorporado da Constituição dos Estados Unidos (ARENDT, 1971, pp. 83-85). “Todos os contratos, convênios e acordos”, ela argumenta,

se apoiam na reciprocidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato social é que esta reciprocidade vincula cada um dos membros a seus colegas cidadãos. Esta é a única forma de governo em que o povo é mantido unido não por reminiscências históricas ou homogeneidade étnica, como no estado-nação, e nem pelo Leviatã de Hobbes que ‘intimida a todos’ e desta forma une a todos, mas pela força de promessas recíprocas. (ARENDT, s.d., pp. 86-87, tradução minha)

Neste texto, como em outros, a adesão de Arendt a essa noção horizontal do contrato social é entremeada por algumas qualificações importantes. Como ela chama atenção, a ideia do contrato enquanto momento originário da sociedade política traz consigo, inevitavelmente, a ficção do consentimento, ou seja, “[...] que adesão voluntária deve ser assumida por todo cidadão da comunidade”

(ARENDT, s.d., p. 87, tradução minha). Arendt recusa a validade absoluta de tal argumento ao chamar a atenção para o simples fato de que todo ser humano nasce em uma comunidade e dela necessita para sua sobrevivência. Assim, nesse sentido, seu consentimento, ou seja, sua conformação de acordo com as leis e costumes da comunidade a que veio a pertencer é esperada e, em alguma medida, necessária (ARENDT, s.d., pp. 88). Mas não é esse consentimento que está implicado na “teoria do contrato social” que Hannah Arendt parece abraçar.

Na verdade, parece que Hannah Arendt procura distinguir três formas básicas de consentimento. A primeira seria a que brevemente descrevemos acima, que poderíamos equivaler àquilo que Durkheim chama de *atos sociais*, ou seja, uma série de maneiras de agir, pensar e sentir que coagem os indivíduos tanto em suas ações como em suas subjetividades (DURKHEIM, 1978, p. 91). A segunda, Arendt toma emprestado da noção tocquevilleana de *consensus universalis*, e nomeia de consentimento tácito geral, que seria a adesão ao sistema de leis tomado em sua universalidade. A terceira forma de consentimento diz respeito ao consentimento dado a leis ou políticas públicas específicas (ARENDT, s.d., p. 88).

Esta distinção é de extrema importância para se entender que a noção de contrato social horizontal que Hannah Arendt defende, pois em uma constituição republicana (como a autora acredita que a americana seja) a segunda forma de consenso só não se torna uma mera ficção jurídica quando a terceira forma não é presumida, ou seja, quando o direito ao dissenso está inscrito no “espírito” das leis, ou seja, nos princípios de ação que fundamentam a ordem constitucional. E isso significa, incontornavelmente, a permanente e material abertura dos negócios públicos à participação dos cidadãos. É na ausência de instituições que permitam a real participação dos cidadãos, que Arendt localiza uma das razões da crise do sistema de representação. Ela aqui, como em outros textos, tece duras críticas ao sistema representativo fundado em partidos políticos e sua inevitável burocratização¹¹⁴.

¹¹⁴ Nesse sentido, Arendt estaria em acordo com Robert Michels, aluno de Max Weber – que, ao analisar os partidos, em geral, e partido socialista alemão, em particular – percebe uma tendência que ele veio a nomear de *lei de ferro da oligarquia*. “A lei sociológica fundamental a que estão incondicionalmente submetidos os partidos políticos [...], formulada da maneira mais sintética dirá o seguinte: a organização é a mãe da dominação dos eleitos sobre os eleitores, dos mandatados sobre os que lhe conferem o mandato, dos delegados sobre os que neles delegam” (MICHELS, 2001, p. 422).

Outrossim, a noção de contrato social que Arendt delineia pressupõe que os contratantes não apenas estejam em efetiva condição de pluralidade (pois só assim eles podem fazer promessas mútuas), mas que se mantenham em tal condição. Apenas assim, com sua autonomia preservada (ainda que de maneira restrita) é que a possibilidade de dissenso se mantém aberta, e apenas assim o consentimento tácito à constituição permanece enquanto princípio que inspira a ação dos cidadãos e não como imperativo de mera obediência burocrática à ordem legal (ARENDT, s.d., p. 94).

Além disso, parece haver uma clara continuidade entre a desobediência civil e as formas de associação voluntária que ela conceitua como o sistema de conselhos (ARENDT, s.d., p. 96). É deveras interessante como Arendt enxerga na desobediência civil – enquanto versão nova, da antiga “forma-conselho” – um remédio não apenas possível, mas necessário para sociedades que vivem cada vez mais em condição de igualdade. Como prevenção às oportunidades de surgimentos de maiorias tirânicas (e mesmo de regimes totalitários) ela se lembra das palavras de Tocqueville: “se os homens vão permanecer civilizados ou assim se tornar, a arte se associar uns com os outros deve crescer e melhorar *na mesma razão em que aumenta a igualdade de condições*” (TOCQUEVILLE *apud* ARENDT, s.d., p. 97 – grifo da autora e tradução minha).

Um dos dilemas que ela parece perceber, ao menos em seu tempo, para os grupos envolvidos em atos de desobediência civil é o mesmo enfrentado pelos revolucionários: a possibilidade de captura da espontaneidade da ação por “teorias”, na medida em que tais teorias tendem a ser assumidas sob a forma de ideologias, e assim, minar o próprio espírito de dissenso que inspira tais ações (ARENDT, s.d., p. 98).

Uma outra perplexidade – que eu já havia adiantado – diz respeito ao fato de que, apesar de Arendt avaliar que a desobediência civil é compatível com o “espírito” do sistema legal americano, ela reconhece o quão difícil é justificar esse tipo de ação em termos puramente legais, afinal, “a lei não pode justificar a violação da própria lei” (COHEN, Carl *apud* ARENDT, s.d., p. 99 – tradução minha). Entretanto, é na desobediência civil que Arendt enxerga um remédio possível para um dos calcanhares de Aquiles da jurisdição constitucional (*judicial review*, em inglês), qual seja, o que na doutrina americana ficou conhecido como *political question doctrine*, ou seja a recusa pelo órgão jurisdicional em julgar

uma ação governamental por se tratar de uma decisão eminentemente política. Para ela, tal atitude ilustra perfeitamente nada mais nada menos do que a sorrateira invasão do princípio da soberania e da razão de Estado em um sistema que lhes é completamente alheio (ARENDT, s.d., p. 100).

Mas como ela sugere remediar esse problema com a desobediência civil? Infelizmente, como parece ser frequente nas obras de Arendt, tais soluções são apenas delineadas em contornos muito básicos, que certamente passam pela incorporação da desobediência civil nos fundamentos do texto constitucional, o que no caso americano, significaria remediar a falha dos pais fundadores em “codificar” o espírito de promessas e pactos mútuos que animou a revolução (ARENDT, s.d., p. 101). Essa falta dos fundadores americanos, bem como a aparente timidez com que a autora parece lidar com essa questão, talvez se justifique no reconhecimento da imensa dificuldade de incorporar à linguagem política algo que permanece sem nome, parte mesma daquela herança que nos foi transmitida sem qualquer testamento.

Mesmo diante desta dificuldade aparentemente incontornável, Arendt procurou mapear as possibilidades de “se achar um nicho reconhecível para a desobediência civil nas nossas instituições de governo” (ARENDT, s.d., p. 99 – tradução minha). Se isso não fosse possível, no entanto, ela procurou, ao menos, abrir uma clareira, um lugar para essa forma de ação política na nossa linguagem política, dado o seu importante potencial renovador. Ainda assim, contudo, ela não abandonou por completo o desejo de incorporar a desobediência civil no interior das instituições políticas republicanas. Por isso, Kalyvas escreve que, “[...] manter a desobediência civil nas margens da lei constitucional pode proteger e reforçar seu poder espontâneo e disruptivo de iniciar inovações extraordinárias ilegais e redimir o espírito rebelde do poder constituinte” (KALYVAS, 2008, p. 287 – tradução minha).

Seguindo este espírito, este autor parece perceber que movimentos de desobediência civil, tal qual Arendt os entende, teriam a capacidade de

reanimar o poder constituinte, especialmente quando dissenso não violento e organizado aponta para o resgate do extraordinário frente o esquecimento da política ordinária, ao pressionar diretamente por mudanças constitucionais através de meios ilegais, contra a rigidez e os interesses dos órgãos institucionalizados. Nesse caso, movimentos auto organizados parecem se aproximar mais da política

de confecção constitucional originária do que as formas institucionalizadas da política cotidiana. (KALYVAS, 2008, p. 288 – tradução minha)

Tudo isso, porque esses movimentos, em sua marginalidade, tendem a não assumir estruturas aristocráticas ou elitistas ao contrário dos conselhos, além de se manterem mais ou menos livres dos dilemas da representação. Se formam como sujeitos coletivos organizados sem, no entanto, serem amorfos. E o mais importante: podem ser extra institucionais mas não são, necessariamente anticonstitucionais – ao menos em constituições verdadeiramente republicanas.

Para tentar concluir, Kalyvas tenta responder, sobre como seria, afinal, a relação entre esse tipo de movimento e uma constituição republicana? O primeiro dado vem do reconhecimento de que, em Arendt, eles não têm caráter revolucionário – como já visto –, mesmo que contenham em si o espírito constituinte. Além disso,

[...] desobediência civil pressupõe um conjunto de direitos político-constitucionais sem os quais não poderia funcionar como movimento político. Assim, não opera antes ou abaixo do estabelecimento de um governo constitucional. [...] Direitos constitucionais asseguram e permitem a prática da desobediência civil. Legalidade provê as condições de possibilidade da ilegalidade. [...] movimentos de desobediência procuram radicalizar e estender o uso e a aplicação dessas liberdades para esferas e questões que não são diretamente ou explicitamente prescritas no texto constitucional original, mas que estão implícitos na sua natureza normativa, origem revolucionária e desenvolvimento histórico”. (KALYVAS, 2008, p. 290 – tradução minha)

Movimentos de desobediência civil, assim, “relembra a comunidade política da dimensão utópica e radical do constitucionalismo republicano” (KALYVAS, 2008, p. 291 – tradução minha).

E é a partir desta relação entre o legal e o ilegal, que gostaria de estabelecer a ponte desta discussão com a segunda das saídas que a que já havia feito referência ao fim do capítulo III, ou seja, a leitura do tempo histórico de Hannah Arendt, a partir de uma aproximação com a leitura da história de Benjamin, como uma alternativa à esta interpretação de Kalyvas acerca da relação entre ação enquanto evento e o *continuum* do tempo.

Messianismo em Hannah Arendt

Na interpretação de Kalyvas, que seguimos de perto no tópico anterior, o autor procura acentuar a caráter republicano do pensamento político de Hannah Arendt. Essa é, certamente, uma leitura bastante difundida da obra da autora¹¹⁵ e que – como espero ter, ao menos dado alguns vislumbres – tem bastante produtividade. Ao tentar encaixar a autora, nesta tradição republicana, o caráter radical do tempo da ação que a pensadora elabora parece perder algo de sua potência.

Mesmo Kalyvas, que se apropria de Arendt para formular sua teoria da “política do extraordinário”, ao enfatiza as contribuições que esta autora tem a dar para ao campo da teoria da democracia, tem que reforçar a noção de que o começo que a ação e o discurso produzem não podem ser pensadas em termos de *ex nihilo*, sempre devem ter como pano de fundo um passado que forneça os materiais a partir dos quais essa novidade será moldada. É sobre a experiência herdada do *Mayflower Compact*, que os Revolucionários Americanos fundam o sucesso (ainda que relativo) da sua *Constituição da Liberdade*. E é pela tentativa de começar rompendo radicalmente com o passado que os Revolucionários Franceses não conseguem instalar uma *Nova Ordem do Mundo*, que seja, minimamente duradoura.

O que esse conjunto de leituras parece ativamente evitar é o confronto com a especificidade da linguagem que Arendt articula para compreender as idiossincrasias da condição humana em geral, e das atividades da ação e do discurso, em particular: noções como natalidade, milagre, redenção, entre outras, todas com origem no vocabulário teológico, aparecem de forma recorrente em “A Condição Humana”, e são fundamentais para a sua “fenomenologia da *vita activa*”.

Me parece que algumas importantes perguntas deveriam assaltar qualquer leitor que, sendo minimamente familiarizado com o campo da teoria política, se defronte com a obra de Arendt: por que a autora se utiliza dessa linguagem?

¹¹⁵ Tanto Canovan (1992) quanto Villa (2000) a situam na tradição do pensamento republicano.

Como alguém que faz do conjunto de suas reflexões uma tentativa de resgatar a dignidade própria da política secularizada moderna, acaba por retornar à linguagem de origem religiosa? Estaria ela sendo vítima do mesmo mal que afligiu os revolucionários do século XVIII, que justamente no momento em que tentam libertar a esfera política da influência religiosa, se veem obrigados a buscar novamente a autoridade da sanção religiosa? Estaria ela propondo uma Teologia Política, *à la* Carl Schmitt?

Uma saída para estas perplexidades surge se – seguindo a sugestão de um outro conjunto de leituras, inserirmos esse traço distintivo de seu pensamento numa longa e distinta tradição da intelectualidade Judia-alemã. Como Susannah Young-ah Gottlieb argumenta em seu livro “Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden”, toda a complexidade deste aspecto do pensamento de Hannah Arendt, incluindo seu uso de uma *linguagem messiânica e motivos redentores* são herdados, pela autora, desta linhagem de pensadores (GOTTILIEB, 2003, p. 22). Bethania Assy também defende uma leitura de Arendt que incorpore essa faceta “messiânica” de sua obra quando escreve que:

Entre a maioria dos estudiosos de Arendt, é bem conhecida a suspeita de Arendt com relação à narrativa judaica sobre a história. Sua ideia de novos começos tem sido primordialmente atribuída a suas leituras ou de Agostinho ou sobre a fundação Romana. Todavia, não apenas suas concepções da novidade da ação e da natalidade, como também ideias como as de hiato na história, sua recusa de conceber a política na moderna lógica do progresso, sua noção da promessa, sua noção de singularidade, um novo modo de abordar a subjetividade para além da bem-conhecido debate binário entre a comunidade de identidade (*Sittlichkeit*) versus universalismo neo-Kantiano, para citar alguns exemplos, todas pagam certo tributo à tradição do messianismo Judaico, principalmente da Europa central da década de 1920. (ASSY, 2011, pp. 76-77 – tradução minha)

Assim, segundo esta leitura, quando Arendt propõe como tema central de “A Condição Humana” a questão acerca do “que estamos fazendo” (ARENDT, 1998, p. 5), ela acaba por contar uma história de fundo messiânico, ou seja, onde a ideia de redenção ocupa um papel fundamental: a fabricação salva o labor de sua circularidade, além de aliviar seu fardo; “a ação como um todo salva o mundo do artifício humano de sua inerente ruína; no ato de prometer, a ação remedia sua inerente imprevisibilidade; e no ato de perdoar, redime sua irreversibilidade (ARENDT, 1998, p. 236; GOTTILIEB, 2003, p. 22).

Essa capacidade redentora, no entanto, é entendida por Gottlieb à luz de uma imagem que Walter Benjamin usa na Tese II, das suas Teses sobre o conceito de história, qual seja, a da *fraca força messiânica*. Toda a insistência de Arendt acerca da “fraqueza ou ‘fragilidade’ da ação pode assim ser entendida como correspondendo às reflexões messiânicas que dão forma a seu argumento” (GOTTILIEB, 2003, p. 22 – tradução minha). Mas existira mesmo uma perspectiva redentora que atravessa o argumento da pensadora?

5.1

A criança e o pescador de pérolas e o anjo da história: imagens do messianismo

*“E nas crianças o brilho tá, olho lá que é pra enxergar/
Agregar o meu viver o que devemos preservar/
Rumo ao amor! Não importa qual caminho trilhe/
Não se ilhe, sonho que se sonha junto é o maior louvor.”*

Criolo, *Plano de Voo*.

André Duarte, outro comentador com quem irei dialogar nas próximas linhas parece discordar da ideia de que há qualquer forma de redenção em Arendt. Assim sendo, a historiografia empreendida pela autora não visaria a redenção do homem, e não haveria qualquer atitude mística ou teológica por parte da autora que permitisse qualquer tipo de esperança em uma “humanidade redimida” a qual caberia “o passado em sua inteireza”, tal qual o veredito da Tese III de Benjamin. (DUARTE, 2000, p. 146-147).

Sem necessariamente discordar de Duarte, Gottlieb nos leva em direção a leitura daquele que talvez seja o trecho onde o messianismo em Hannah Arendt aparece em sua forma mais bem-acabada. Numa das mais belas passagens de “A Condição Humana”, a autora encerra sua fenomenologia da atividade da ação com as seguintes palavras:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos negócios humanos, de sua ruína normal, “natural”, é por fim o fato da natalidade, na qual a faculdade da ação é

ontologicamente enraizada. É, em outras palavras, o nascimento de novos homens e os novos começos, as ações de que eles são capazes por virtude de terem nascido. Somente a plena experiência desta capacidade pode emprestar aos negócios humanos fé e esperança, aquelas duas características essenciais da existência humana que a antiguidade Grega ignorou por completo, reduzindo a fé como uma virtude muito incomum e não muito importante e contando a esperança entre os males da ilusão na caixa de Pandora. É essa fé e esperança no mundo que achou talvez sua mais gloriosa e mais sucinta expressão nas poucas palavras com as quais os Evangelhos anunciaram suas “boas novas”: Uma criança nasceu entre nós”. (ARENDT, 1998, p. 247 – tradução minha)

Comecemos de trás para frente: que “boas novas” são essas que esta “criança que nasceu entre nós” anuncia? Segundo a interpretação de Gottlieb – e nisso ela não necessariamente contraria a ressalva de Duarte – a fé expressa nesta anunciação é uma fé no *mundo* e não em Deus. Sendo assim, é o *mundo* que é salvo e não as almas desse mundo e é esta salvação da ruína, que inclementemente ameaça o mundo humano, que está no centro de “A Condição Humana”. A comentadora chega até mesmo a levantar a possibilidade de que essa ruína possa ser entendida em relação à “única catástrofe” que o Anjo da História da Tese IX de Benjamin enxerga, mas isso pouco importaria, diz ela. O realmente importante é que “A Condição Humana” coloca para si a tarefa de mostrar a maneira pela qual a ‘normal’ e ‘natural ruína’ pode ser superada sem que se supere os limites da condição humana” (GOTTILIEB, 2003, pp. 137-138 – tradução minha).

Ainda que Gottlieb não pareça se importar a princípio com a natureza desta ruína que aflige o mundo, É relevante, no entanto, lembrar que a primeira menção que achei à uma das “Teses” de Benjamin na obra de Arendt é justamente a Tese IX, e já aparece em “As Origens do totalitarismo”, quando ao descrever sobre a noção de progresso burguesa, ela escreve

A noção de progresso do século XVIII, tal como era concebido na França pré-revolucionária, pretendia que a crítica do passado fosse o meio de domínio do presente e de controle do futuro; o progresso culminava na emancipação do homem. Mas essa noção tinha pouco ou nada em comum com a infundável evolução da sociedade burguesa, que não apenas desejava a liberdade e autonomia do homem, mas estava disposta a sacrificar a tudo e a todos a leis históricas supostamente supra-humanas “O que chamamos de progresso é o vento (...) [que] impele [o anjo da história] irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas enquanto o monte de runínas diante de si ergue-se até os céus”. Somente no sonho de Marx de uma sociedade sem classes, que, nas palavras de Joyce, faria a humanidade despertar do pesadelo da história, é que surge um vestígio último, embora utópico, do conceito de século XVIII. (ARENDT, 1989, p. 173)

Nada disso é novo, no entanto. Como já foi visto, Arendt é uma crítica atroz da fé moderna no progresso. E esta recusa à ideia de progresso, que a faz entender a história deve ter por matéria eventos, ou seja, feitos que “interrompem o movimento circular da vida diária” (ARENDR, 1988, p. 72) é mais um dos aspectos que leva o pensamento da autora “diretamente ao coração da historiografia messiânica judia” (ASSY, 2011, p. 77 – tradução minha).

Sendo assim, a aproximação que já vinha sendo enunciada desde o primeiro capítulo desta dissertação entre os métodos históricos de Hannah Arendt e Walter Benjamin não é fortuita. Como Duarte argumenta, o texto que a pensadora escreveu acerca de seu amigo, e que consta da coletânea “Homens em Tempos Sombrios”, constitui

uma das mais claras instâncias em que seu próprio discurso sobre um outro pensador acaba se tornando, também, uma oportunidade para exprimir certas concepções fundamentais que orientam sua própria reflexão. É justamente esse espelhamento que faz com que sua interpretação fuja ao mero comentário, revelando exatamente aqueles aspectos do pensamento de Benjamin que marcaram mais intensamente o seu próprio modo de pensar [...]. (DUARTE, 2000, p. 142)

E como já vimos, a alegoria do pescador de pérolas é fundamental para as considerações que Arendt tece sobre o pensamento de Benjamin. E essa imagem é incontornável para o percurso que ainda quero fazer ao tentar compreender melhor o signo messiânico na supracitada passagem de “A Condição Humana”.

Esta citação que Arendt faz dos Evangelhos, “Uma criança nasceu entre nós”, simplesmente não poder ser encontrada. É uma citação errada, como Gottlieb adverte seus leitores e, na verdade, remeteria ao livro daquele que é considerado o mais importante dos profetas do Antigo Testamento: Isaías. É nele, no capítulo nono, versículo quinto, que encontramos a passagem “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, [...]” (BÍBLIA..., 1981, p. 994.) Assim, a comentadora argumenta, Arendt claramente parece adotar o procedimento do pescador de pérolas, que vai às profundezas trazer ao mundo dos vivos algo que sofreu uma transformação marinha, sobrevivendo em novas formas e contornos (Arendt, 1968, p. 205-206)¹¹⁶.

¹¹⁶ É digno de nota que Reyes Mate, ao descrever o discurso fragmentário de Benjamin, prefira a metáfora do catador, que longe de se preocupar com fragmentos preciosos, faz de seu trabalho a recolha de dejetos (MATE, 2011, p. 39). Um argumento acerca da proximidade das duas figuras me parece razoável, mas não poderei usar o pouco espaço que tenho refinando essa relação, afinal,

Mas não é apenas essa aproximação com Benjamin que é suscitada por tal “citação equivocada”. Através dela, Arendt demonstraria também estar muito mais afinada à mundanidade de Isaías do que à extramundanidade que perpassa Novo Testamento. Para isso, Gottlieb se apoia na distinção que Gershom Scholem¹¹⁷ faz entre os messianismos judeu e cristão, qual seja, de que no Judaísmo, a redenção sempre é entendida como um evento mundano e que tem lugar no palco da história, enquanto no Cristianismo, a redenção é um evento espiritual, privado, sem corresponder à alguma mudança exterior. Assim, ela escreve:

Sem nunca se referir a um messias Judeu no decorrer de *A Condição Humana*, frequentemente se referindo à figura de Jesus, citando Isaías, e atribuindo essa citação aos Evangelhos, Arendt faz uma surpreendente e quase totalmente inconspícua contribuição à – nas palavras de Scholem – ‘ideia messiânica no Judaísmo’.” (GOTTILIEB, 2003, p. 137 – tradução minha)

Deixando de lado um pouco a questão relativa ao erro de citação e procurando avançar no percurso que pretendo fazer, há um dado que ainda não abordamos na já referida passagem de “A Condição Humana”: o signo da natalidade. Ainda que a pluralidade seja uma das condições que possibilitam o agir e o discursar, é com o anúncio de um nascimento que Arendt termina sua narrativa sobre a ação. É na natalidade que parece habitar ‘a fraca força messiânica’, afinal, cada geração ao nascer, traz consigo a possibilidade de salvar o mundo¹¹⁸. E não apenas isso: nessa ênfase na natalidade podemos encontrar a razão para que se evitem confusões entre o messianismo de Arendt e qualquer perspectiva apocalíptica. Como Gottlieb chama atenção, “O modo mais seguro de evitar a associação casual do messiânico com o apocalíptico é promover novidade

este trabalho tem por objeto o pensamento de Walter Benjamin, mesmo que o convoque de tempos em tempos para o diálogo.

¹¹⁷ Importante teólogo e historiador judeu-alemão, que foi muito amigo de Benjamin e Arendt. No caso dela, a amizade entre os dois não sobreviveu a controvérsia incitada após a publicação de “Eichmann em Jerusalém” e a publicação da correspondência entre ambos (ADLER, 2007, p. 471).

¹¹⁸ Gottlieb faz questão enfatizar, mais de uma vez, a oposição entre a natalidade e a soberania, não apenas pela oposição entre fragilidade e força (GOTTILIEB, 2003, p. 22), mas também pela oposição entre a auto-revelação da natalidade e auto-afirmação da soberania (GOTTILIEB, 2003, p. 139).

no lugar de fechamento¹¹⁹ [...]” (GOTTILIEB, 2003, p. 140 – tradução minha). Mas isso não parece dar conta de dissolver este possível engano.

Na Tese IX de Benjamin – que já citamos anteriormente – o anjo da história olha crava seu olhar sobre a catástrofe única que ele enxerga numa cadeia de eventos, enquanto é impelido para longe dos seus escombros que se amontoam, pela tempestade que sopra do paraíso. Michael Löwy argumenta que nessa tese, Benjamin prenuncia profeticamente as trágicas calamidades de Auschwitz e Hiroshima (LÖWY, 2005, p. 87), além de deixar clara a recorrente correspondência que o autor faz entre a modernidade e a condenação ao inferno (LÖWY, 2005, p. 90). Se faz sentido então, ler Hannah Arendt a partir do paradigma do messianismo judaico, não estaria seu pensamento, de alguma forma, contaminado por pela irresistível impotência apocalíptica que aflige o anjo da história?

A princípio, não parece muito difícil escapar desta armadilha. Em primeiro lugar, rejeitando, ao menos em certo grau, o caráter profético da alegoria: O anjo, como Benjamin escreve, é impelido pela tempestade do progresso em direção ao futuro, mas “tem seu rosto voltado para o passado”. Supondo que tal alegoria faça sentido para ler o messianismo em Arendt – e André Duarte parece recusar esta possibilidade¹²⁰ –, a leitura fatalista da Tese IX não parece ser a mais apropriada, especialmente para um autor que critica qualquer a atitude conformista daqueles que buscam nadar com as correntezas da história, como ele escreve, mais a frente, na Tese XI. Mas menos do que Benjamin, nos interessa aqui Arendt. Assim, em segundo lugar, Gottlieb escreve que

“[...] para Arendt, condenação¹²¹ só parece ser pré-ordenada da perspectiva retrospectiva, que é precisamente contrária à perspectiva da ação. A ruína da qual ela fala consiste em conformar-se a si mesmo com processos automáticos de qualquer tipo – incluindo e especialmente, os processos da história que tanto historiadores otimistas e pessimistas tentam capturar sob leis de progresso, circularidade ou declínio. Arendt rejeita o pessimismo histórico tão exaustivamente quanto rejeita o otimismo histórico que estabeleceu as fundações para s movimentos ideológicos do século XX” (GOTTILIEB, 2003, p. 146 – tradução minha).

¹¹⁹ *Clousure*, em inglês.

¹²⁰ “A ausência de um comentário mais detido sobre o messianismo judaico no pensamento de Benjamin é um sintoma dessa recusa, indicando também que ela não concebeu a história como um palco onde se acumulam incontáveis catástrofes à espera de sua redenção” (DUARTE, 2000, pp. 146-7).

¹²¹ *Doom*, em inglês.

Por isso que, se o “anjo de Benjamin” veria na história uma série de eventos que significam uma só catástrofe, o “anjo de Arendt” enxergaria tão somente uma série de oportunidades ações e narrativas que foram perdidas. Outrossim, Duarte argumenta, seria este o motivo da ênfase mais pronunciada que esta dá ação política em seu pensamento, frente à ênfase mais historiográfica daquele (DUARTE, 2000, pp. 147-8). Löwy parece discordar dessa interpretação quando argumenta que é tarefa da revolução ser o equivalente profano do Messias e agir para interromper o progresso e ser bem-sucedido onde o anjo é impotente: deter a tempestade (LÖWY, 2005, p. 93-94). Seja como for é em direção ao enfrentamento da feição messiânica da ação que se deve avançar.

5.2

Ação: evento, processo e extramundania

Já explorei no segundo capítulo os aspectos mais elementares da temporalidade da ação. Nele vimos que a ação é imprevisível e, ao menos potencialmente, irreversível. Ignorei, no entanto, o profundo paradoxo que tal aceção esconde. Gottlieb procura jogar luz isto quando escreve que “a temporalidade da ação está suspensa entre dois polos muito diferentes: a fugacidade da ação em si mesmo e a duração potencialmente indefinida dos processos que inicia” (GOTTILIEB, 2003, p. 147 – tradução minha). Desta forma, a ação se constitui como um *evento*, e, portanto, é a única atividade que existe em pura atualidade, ou seja, aquilo que ela chama à existência é tão vão e fútil, que desaparece junto com ela, assim que a ação termina; ao mesmo tempo em que desencadeia processos que nunca são

exauridos em um único ato mas, ao contrário, podem crescer enquanto suas consequência se multiplicam; [assim] o que persiste no domínio dos negócios humanos são aqueles processos, e sua permanência é tão ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos homens quanto é da persistência da própria humanidade. (ARENDT, 1998, p. 233 – tradução minha)

Essa temporalidade não apenas é dupla, mas de esta contradição parece traduzir o que Assy denomina, apoiada em Franz Rosenzweig¹²², de uma “peculiar temporalidade da história [que] é marcada por uma incompletude essencial, em um movimento sem fim em direção à um objetivo impossível” (ASSY, 2011, p. 79 – tradução minha). E é nessa falta, nessa fragilidade – se posso retomar a metáfora da “fraca força messiânica de Benjamin” – que está inscrita a possibilidade do surgimento do novo, e da permanente esperança redentora que ele anuncia.

Esse “tempo redentor” que encerra em si a “esperança messiânica”, ainda que esteja direcionada ao mundo, parece ser extramundana em sua essência. Isso pode soar estranho tendo em vista a ênfase que Hannah Arendt dá à condição de mundana da ação e do discurso, mas como Gottilieb direciona a atenção de seu leitor, para um trecho de “A Condição Humana” anterior a parte especificamente dedicada à ação, onde Arendt surpreende ao escrever as seguintes palavras:

Vista, no entanto, em suas mundanidades, *ação*, *discurso*, e pensamento tem mais em comum umas com as outras do que alguma delas tem com a fabricação ou o labor. [...] A materialização pela qual eles tem que passar para que de alguma forma permaneçam no mundo é paga sempre que a “letra morta” substitui o que surgiu e por um momento fugaz realmente existiu como “espírito vivo”. Eles devem pagar esse preço porque *eles próprios são de uma natureza inteiramente extramundana* e portanto precisam de ajuda de uma atividade de natureza completamente diferente; eles dependem para sua realidade e materialização da mesma habilidade fabricadora que constrói as outras coisas do artifício humano. (ARENDT, 1998, p. 95 – grifo e tradução minhas)

Como resolver, então, este enigma? A própria Gottilieb para apontar um caminho quando argumenta que, para a pensadora, a ação é “decisivamente no mundo mas não inteiramente *do* mundo” (GOTTILIEB, 2003, p. 148 – tradução minha). Dessa forma, a noção arendtiana de ação não somente traduz um potente motivo messiânico, mas jamais procura abandonar o mundo. Mas mais do que isso: esta dupla feição da ação – no mundo, mas de fora do mundo – parece análogo ao duplo caráter, simultaneamente processual e eventual desta atividade. Por acontecer no mundo, ela se incorpora a ele e adquire sua temporalidade – na sucessão das ações e reações pode se converter em uma cadeia de eventos, como na Tese IX de Benjamin, que em seu progresso é “inseparável da representação do

¹²² Importante filósofo e teólogo judeu-alemão.

avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio” (BENJAMIN, 2005, p. 116), à que Benjamin faz alusão na Tese XIII. E é talvez por não ser plenamente deste mundo, portanto, que a ação o adentra como algo sempre inesperado, mas que é aguardado com impaciente esperança. Nessa mesma direção, Assy escreve que:

A esperança redentora permanente antes abre a possibilidade para o radicalmente novo, o “salto qualitativo para uma realidade absolutamente distinta”. Rosenzweig enfatiza o paradoxo da história entre a imprevisibilidade e a essencial experiência humana do futuro. O futuro que a esperança messiânica demanda – para além de mera “ideia guia” – implica na crença de que sua realização pode chegar a qualquer momento. Isso significa precisamente a convicção espontânea que um novo evento, um milagre, pode aparecer aqui e agora. Um mundo radicalmente novo pode aparecer a qualquer instante. Assim, essa impaciência messiânica de que um levante pode ocorrer em qualquer momento é a própria essência da esperança. Ela distingue-se da esperança que aguarda a realização da razão histórica. (ASSY, 2011, pp. 79-80 – tradução minha)

A historiografia de inspiração messiânica – à qual Hannah Arendt é aparentemente devedora – se coloca, assim, em confronto com a perspectiva que entende que o tempo histórico tem como sua substância o desenrolar de processos – sejam eles cíclicos, de progresso ou declínio. Ao invés de buscar subsumir atos e palavras como parte de um processo que os engloba e lhes confere seu sentido último, Arendt advoga que é com a interrupções desses processos e, portanto, com o extraordinário, que a história deve se preocupar (ARENDT, 1988, p. 72).

Retomando o diálogo que anunciamos no início deste capítulo, é talvez na diferença de ênfase entre as condições de pluralidade e natalidade que pode se encontrar, respectivamente, na leitura mais secularizada de Arendt, cujo exemplo é aquele feito por Kalyvas, e na leitura da dimensão messiânica na obra da autora, como proposta por Gottlieb e Assy. Não que cada uma dessas interpretações desconsidere seja, respectivamente, seja natalidade, seja a pluralidade. Mas fica evidente, que ao centrar seus esforços mais sobre ação e menos sobre discurso, é na natalidade e em seu caráter milagroso que as comentadoras buscam a potência da política arendtiana, afinal como a própria autora afirma, ainda que a ação e o discurso sejam ambos condicionados pela natalidade e pela pluralidade, esta última condição guarda mais afinidade com o caráter revelatório do discurso,

enquanto aquela é plenamente atualizada pela ação propriamente dita (ARENDT, 1998, p. 9)¹²³.

Essas diferenças nas apropriações do pensamento de Hannah Arendt ficam mais claras quando nos defrontamos justamente com importância que cada uma delas dá a noção da ação enquanto *milagre*. Enquanto Kalyvas procura que a ação mesmo que produza novos começos, estes nunca são absolutos, ou *ab ovo*, para usar as palavras da própria Arendt, Gottlieb e Assy, por outro lado, argumentam que o caráter milagroso da ação tem sim a capacidade de “negar o nada”¹²⁴. Citando Rosenweig acerca desta questão, Assy escreve: “Mas o nascimento irrompe em seu resultado individual, como um milagre, com a força despedaçadora do não visto, do não previsto. Sempre existiu ligação”¹²⁵ e, mesmo assim cada nascimento é algo absolutamente novo” (ROSENWEIG apud ASSY, 2011, p. 80 – tradução minha).

Na mesma linha, Gottlieb argumenta que,

Todo começo digno do nome é tão sem precedentes quanto é inesperado, e Arendt então associa fortemente a ação com uma das categorias que o discurso Iluminista progressivamente desqualificou: o milagroso. O milagre pode ser testemunhado mas não explicado, e ainda que nenhum milagre que os seres humanos possam testemunhar seja um começo completamente absoluto, sua própria aparição dá testemunho para tal começo: o milagre dos milagres, ou *creatio ex nihilo*. (GOTTILIEB, 2003, p. 148 – tradução minha)

Desta maneira, a comentadora parece desmontar a compreensão de Kalyvas, sem necessariamente abandonar os elementos que a tornam possível. O milagre, então, pode nunca ser um começo absoluto no mundo, pois como dito nas palavras de Eclesiastes, “[...] nada há de novo debaixo do sol!” (BÍBLIA..., 1981, p. 837), todavia, por não ser completamente mundana, a ação sempre dá testemunho dessa

¹²³ É óbvio que não estou aqui, de forma alguma, defendendo uma independência entre as atividades da ação e do discurso, bem como entre as condições da natalidade e da pluralidade. Sem estar acompanhada da capacidade revelatória do discurso, a ação poderia ser percebida em sua “bruta aparição”, mas permaneceria humanamente irrelevante (ARENDT, 1998, p. 178-179). E sem a distinção (*otherness*, em inglês) que tem sua origem na natalidade, e é atualizada pela ação, o discurso tal qual Arendt o entende, poderia ser facilmente substituído sinais e sons mais simples, que seriam muito mais eficientes em comunicar informações (ARENDT, 1998, p. 175-176). Quero apenas estabelecer com o argumento acima, que os intérpretes com quem estou dialogando, privilegiam uma dessas condições, bem como a atividade com que esta é mais afinada, sem necessariamente abandonar por completo o outro aspecto. Um exemplo claro disso, é a relevância que a narrativa e o testemunho – faculdades diretamente relacionadas ao discurso – desempenham no artigo de Bethania Assy.

¹²⁴ *Nothingness*, em inglês.

¹²⁵ *Coupling*, em inglês.

potência absolutamente criativa que está inscrita no milagre do nascimento de cada ser humano.

E não apenas a natalidade tem papel fundamental nesta quebra do tempo. A mortalidade do ser humano também tem relevância. Mesmo que a natalidade deva ser a categoria central da política, enquanto a mortalidade deve desempenhar a mesma função no pensamento metafísico (ARENDT, 1998, p. 9), o fato de termos uma origem, no nascimento e um fim em nossa morte é a condição de possibilidade para que o contínuo do tempo seja fragmentado entre presente, passado e futuro. Assim,

passado e future são antagônicos um do outro como o já-não e o ainda-não só por causa da presença do homem, que tem ele mesmo uma “origem”, o seu nascimento, e um fim, a sua morte, e portanto está situado entre eles em qualquer momento dado; este intermédio é chamado o presente. É a inserção do homem com seu tempo de vida limitado que transforma o fluxo contínuo da corrente da pura mudança – que tanto podemos conceber como cíclica como na forma de um movimento retilíneo sem nunca sermos capazes de conceber um começo absoluto ou um fim absoluto – no tempo como o conhecemos. (ARENDT, 1999, pp. 225-226)

É a presença mesma do ser humano, e sua inserção no fluxo incessante do tempo, que cria o presente como ruptura, ou seja, como “ ‘hiato entre o passado e o futuro’ ‘um presente que dura’ tal qual Bergson diz, ou mesmo o ‘nunc stans’ medieval” (ASSY, 2011, p. 82 – tradução minha).

Esse hiato na história que Arendt narra a partir da parábola do “He” de Kafka, é análogo, segundo Assy, ao tempo que “estanca e ficou imóvel (Stillstand)” da Tese XVI de Benjamin. Nos dois, segundo a comentadora, a interrupção é crucial à política. Outrossim, este *entre-temps* da ação – e aqui ela parece estar trabalhando com a aproximação entre o Messias de Benjamin e a Revolução de Arendt¹²⁶ – é equivalente à força diagonal que seria resultante das duas forças que pressionam o sujeito da parábola (ARENDT, 1998, p. 38), e que provocam um desvio ou descontinuidade na linearidade do tempo. Assim, escreve a comentadora, “[a] revolução funciona como o Messias: ele não chega no fim,

¹²⁶ Essa aproximação é inteiramente possível, pois como o próprio Benjamin escreve na Tese XVIIa, a sociedade sem classes de Marx é a representação secularizada do tempo messiânico, sendo assim – como a Revolução em Arendt – não “a meta final do progresso da história, mas sim, sua interrupção, [...]” (BENJAMIN, 2005, p. 134).

quando o processo já está acabado, mas antes, subitamente, em qualquer momento, interrompe a história¹²⁷” (ASSY, 2011, p. 84 – tradução minha).

Existe um claro problema, no entanto, com o uso da imagem deste hiato para se compreender a revolução: Arendt, ela mesma, escreve a metáfora de Kafka é válida apenas para ilustrar fenômenos mentais. “Aplicadas ao tempo histórico ou biográfico”, a pensadora escreve, nenhuma dessas metáforas pode absolutamente ter sentido, pois não ocorrem aí, lacunas no tempo” (ARENDT, 1988, p. 39). Logo em seguida, todavia, a autora lembra o leitor de que com o rompimento do fio da tradição,

a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política. (ARENDT, 1988, p.40)

Assim, como já adiantamos no primeiro capítulo, é esse hiato na temporalidade histórica, aberto pela crise da trindade romana, que torna o evento revolucionário de suma importância para a modernidade. E são alguns aspectos messiânicos do evento revolucionário que irei explorar a seguir.

5.3

Origem, repetição e ruptura: o novo e suas transfigurações

“A outro disse: ‘Segue-me’. Mas ele pediu: ‘Senhor, permite-me ir primeiro enterrar meu pai’. Mas Jesus disse-lhe: ‘Deixai que os mortos enterrem seus mortos; tu, porém, vai e anuncia o Reino de Deus.’”

Evangelho segundo Lucas, cap. 9, vers. 59-60

¹²⁷ Esta ideia de que o Messias pode chegar a qualquer momento, de que o futuro é imperscrutável, e que “cada segundo era porta estreita pela qual podia entrar o Messias”, conforme Benjamin escreve no Apêndice B das Teses, parecem ressoar algo que também aparece no Evangelho segundo Mateus, onde se escreve que “Vigiai, portanto, porque não sabeis em que dia vem o vosso Senhor. Compreendei isto: se o dono da casa soubesse em que vigília viria o ladrão, vigiaria e não permitiria que a sua casa fosse arrombada. Por isso, também vós ficai preparados, porque o Filho do Homem virá numa hora que não pensais” (BÍBLIA..., 1981, p. 1315).

A Revolução, como já foi visto, é o paroxismo da ação política em Hannah Arendt, ou seja, a dupla feição de evento e processo que toda ação potencialmente possui é nela exponencialmente radicalizada. Sendo assim, como se explica que Arendt – relembrando a observação de Marx acerca de que os revolucionários franceses se portavam como se estivessem em trajes romanos – tenha enfatizado que “[a] menos que se reconheça que o *pathos* romano da fundação as inspirou, parece-me que nem a grandeza nem a tragédia das revoluções do Ocidente da época moderna podem ser corretamente compreendidas” (ARENDT, 1988, p. 185)?

Duarte procura responder a essa perplexidade buscando inspiração no conceito de *Ursprung* de Walter Benjamin, e aproximando-a da noção de origem de Hannah Arendt. Esse conceito aparece na Tese XIV, quando o filósofo escreve que a Revolução Francesa é o salto (*sprung*, em alemão) “do tigre em relação ao passado”. Este salto, que entende o passado não como um lugar

formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo *tempo-de-agora* (Jetztzeit), Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de *tempo-de-agora*, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma *retornada*” (BENJAMIN, 2005, p. 119).

Dessa maneira, este salto em direção ao passado, essa “citação revolucionária”, não deve ser entendida – tal qual Marx parece ter feito – como mera repetição. Como Löwy argumenta, a revolução em Benjamin pode ser entendida como uma volta ao paraíso, e a repetição do mesmo é uma típica imagem não do paraíso, mas do inferno. “Ao contrário”, diz o comentador, “a revolução é a interrupção da eterna volta e o surgimento da mudança mais profunda” (LÖWY, 2005, p. 120).

Duarte segue na mesma direção e defende que

[à] semelhança do modo como Benjamin pensou a *Ursprung*, a “origem” arendtiana também aparece na história como um evento que interrompe o fluxo do processo histórico e estabelece uma “constelação” ou uma “correspondência” entre épocas distintas. [...] Trata-se muito mais de designar, como a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial, a fim de “*permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo* (*entspringen*, mesmo radical de *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual”. (DUARTE, 2000, pp. 148-9 – grifos do autor)

Assim, quando Arendt faz seus mergulhos às profundezas do passado greco-romano para trazer a superfície noções como *polis*, *nomos*, *potestas*, *lex*, *res publica*, entre tantas outras, que ela retira “do fundo do mar” como fragmentos descontextualizados e cristalizados, é com base na pressuposição de que ao extraí-los do curso homogêneo da história, essa experiência do passado “pode vir a renovar o futuro a partir do instante em que é reconhecido no presente” (DUARTE, 2000, p. 151). Entender a *polis* grega e a *res publica* romana como eventos que ainda lançam suas luzes, mesmo que apenas como *flashes*, permite que os acessemos como possibilidades de descontinuidade na história deste tempo homogêneo e vazio.

Os movimentos revolucionários, então, quando “vestem os trajes do passado” não o fazem como meras instâncias de repetição do passado, ou como tentativas de colocar “vinhos novos em odres velhos”¹²⁸, mas sim “em termos de *transfiguração* da origem a cada momento histórico. A repetição sempre traz consigo a novidade, justamente por romper a continuidade da história” (DUARTE, 2000, p. 152). Outrossim, as revoluções repetem o passado, não promovem seu retorno: a origem se transfigura em um novo começo. E, se há tragédia neste passado que permaneceu oprimido pela tradição, a farsa só ocorre se ao invés de começar este fragmento do passado se torna fonte de repetição compulsiva.

5.4

Promessa, perdão e o abismo da redenção

Mas não é apenas com o a relação com o passado que o messianismo presente no pensamento de Arendt parece se importar. Mesmo não sendo apocalíptico, como já vimos, e talvez justamente pela permanente abertura da tessitura do tempo, a imprevisibilidade do futuro deve também ser endereçada. E

¹²⁸ Me refiro aqui a uma passagem do Evangelho segundo Mateus, capítulo 9, versículos 16-17: “Ninguém põe remendo de pano novo em roupa velha, porque o remendo repuxa a roupa e o rasgo torna-se maior. Nem se põe vinho novo em odres velhos; caso contrário, estouram os odres, o vinho entorna e os odres ficam inutilizados. Antes, o vinho novo se põe em odres novos; assim ambos se conservam” (BÍBLIA..., 1981, p. 1294).

como já visto, é através faculdade de fazer e cumprir promessas que a ação procura fornecer seu modo específico de redenção.

A fabricação (*work*) pode, ao monumentalizar atos e palavras, permitir uma forma de escape da fugacidade destes produtos, na medida que os estabiliza em formas que podem sobreviver não apenas ao momento em que efetivamente acontecem, mas até mesmo a vida dos seres humanos e mesmo comunidades políticas que condicionaram sua existência. Mas tal permanência tem como preço que atos e palavras se tornem “letra morta” tal qual Hannah Arendt escreveu¹²⁹, pois a fabricação só é possível em isolamento e demanda pleno domínio sobre os materiais e o processo de que se serve: da mesma forma que a árvore deve morrer para se tornar cadeira, ação e discurso parecem precisar perder seu “espírito” para serem imortalizados em produtos, ou seja, o preço da mundanidade plena é o sacrifício da natalidade e da pluralidade.

Somente a faculdade de prometer é capaz de redimir a imprevisibilidade sem a contrapartida de que as condições da ação e do discurso sejam sacrificadas, afinal

[a] função da faculdade de prometer é dominar essa dupla feição da obscuridade dos negócios humanos [a incapacidade de garantirmos quem seremos amanhã, e a impossibilidade de prevermos as reações de outros agentes] e é, assim, a única alternativa à maestria que depende da dominação de si mesmo e do governo sobre outros; ela corresponde exatamente à existência da liberdade que foi dada sob a condição de não-soberania. (ARENDT, 1998, p. 244 – tradução minha)

As promessas que fazemos criam assim, “ilhas de previsibilidade” em um “oceano de incertezas”. Mas justamente por seres ilhas são e devem limitadas tanto espacial quanto temporalmente. Buscar alargar esses limites para além do poder que as tornou possível faz com que percam sua capacidade vinculativa e apenas reforçam as tempestades que as fustigam e estão sempre prestes a afundá-las.

¹²⁹ Ou remetendo à famosa passagem de Weber, cujas palavras, *mutatis mutandis*, tão bem parecem se aplicar a esta objetificação que Arendt descreve: “Para ele essa constatação significava um adeus de renúncia a uma época de plenitude e beleza da humanidade, que não mais se repetirá no decorrer do nosso desenvolvimento cultural como também não se repetiu a era do esplendor de Atenas na Antiguidade. [...] Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se desta crosta. [...] Então, para os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: ‘Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado’.” (WEBER, 2004, pp. 165-166)

Como Assy escreve: “Em Arendt, a promessa é a palavra aberta ao futuro. Falar, anunciar, é ao mesmo tempo prometer. A promessa é o compromisso meta-ético da política” (ASSY, 2011, p. 94).

A promessa, então, longe de tomar o futuro como se toma um refém, é ela mesma uma disjunção na linearidade do tempo histórico. E concomitantemente, a “dupla obscuridade dos negócios humanos” impede que possamos garantir com certeza o cumprimento das promessas que fazemos. Se Nietzsche estava certo e a promessa é a “memória da vontade”, como impedir que essa memória ao invés de criar as condições para que mantenhamos o poder de agir, nos prenda de forma inexorável? De que adiantam “ilhas de previsibilidade” se para permanecermos nelas devemos nos acorrentar?

É diante desta perplexidade que Gottlieb procura oferecer o perdão como a faculdade que redime as fragilidades não apenas da ação em geral, mas da faculdade da promessa e da inevitável angústia que a permeia, em particular “A ansiedade que cerca o ato de prometer”, escreve esta comentadora, “é potencialmente tão grande que esse ato ensejaria um emudecimento que privaria aquele que fala da capacidade de prometer [...]” (GOTTILIEB, 2003, p. 153 – tradução minha). Como já foi visto no capítulo II, sem o perdão ficaríamos confinados a agir, ou para efeitos desta discussão, prometer uma única vez. É por isso que, segundo a comentadora, Arendt apresenta o perdão primeiro do que a promessa, pois

esse ordenamento corresponde ao esquema messiânico: a promessa de fidelidade a outro – a promessa através da qual este se define a si mesmo e portanto ganha uma identidade – está predicada em uma promessa anterior do outro este da falha em manter essa mesma promessa. (GOTTILIEB, 2003, p. 153 – tradução minha)

Assim, sendo incapazes de revertermos o fato de que não cumprimos promessas que fizemos, somos libertados dela pelo ato de perdoar, nos tornando assim, novamente capazes de prometer. Nesse sentido, Gottlieb chama atenção para o fato de que o perdão é não apenas messiânico como é escatológico, pois tem como função “por fim a alguma coisa que sem interferência poderia continuar infinitamente (ARENDT, 1998, p. 241 – tradução minha), haja vista que a perspectiva escatológica não consiste em viver sob a permanente premonição do fim do mundo, mas da perspectiva de que o fim é a condição um novo começo.

Assim, “[d]e acordo com a transformação arendtiana dessa epifania histórica em um esquema messiânico, somente sentindo que as consequências da ação podem chegar ao um fim pode a ação recomeçar e a vida pode ‘continuar’.” (GOTTILIEB, 2003, p. 155 – tradução minha)

A opção alternativa ao perdão, segundo Arendt, em sua capacidade de interromper um processo é a punição. O problema, comenta Assy, é que a lei opera sob a correlação entre culpabilidade e retribuição e sob esta correlação “não é possível apreender a experiência de tempo, que não é uma figura da lei, mas antes uma figura de justiça e do perdão” (ZAMORA apud ASSY, 2011, p. 94 – tradução minha). Assim, por ser uma reação esperada ao ato que a precede, a punição não é ela mesma uma nova ação. Se a punição pode interromper um processo, ela está sempre sob o perigo de ser operada sob a forma de vingança, o que cria a possibilidade para que “todos permanecem presos ao processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação tomar um curso desimpedido” (ARENDR, 1998, pp. 240-241 – tradução minha). Só o perdão, é uma reação que age de forma completamente nova e inesperada. E somente ele que parece se aproximar daquilo que Benjamin chama, na Tese XVI, de um “conceito de presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel (Stillstand)” (BENJAMIN, 2005, p. 128).

O perdão, assim, parece ser a condição última de redenção no “esquema messiânico” de Arendt. Mas, Gottlieb nos lembra,

o perdão é ele próprio uma ação e portanto um começo, que, por sua vez, da mesma maneira necessita que o perdão ocorra; e já que este último perdão é também uma ação, ele também é um novo começo que precisa do perdão por seu lado, e assim por diante *ad infinitum*. A faculdade redentora da ação assim resulta em um abismo. Para Arendt, não há resolução para a estrutura abissal que emerge do fato de que o poder de agir é redimido pelas potencialidades da própria ação. E não há nenhuma outra resolução mundana qualquer, nem mesmo confiança em um poder “superior” que confie aos seres humanos a faculdade de agir pode resolver essa estrutura abissal, especialmente porque, como Arendt enfatiza – e esse é todo o ponto da sua excursão sobre Jesus – a faculdade do perdão é primariamente um poder humano e apenas em segundo lugar, divino. (GOTTILIEB, 2003, p. 157 – tradução minha)

É essa ausência de resolução, que Gottlieb denomina de “estrutura abissal da ação” e não há como fugir deste abismo dentro dos limites estreitos da condição humana. As saídas possíveis, segundo ela expõem os limites extremos desta

condição: as “boas ações” e o amor, mas por operarem nos limites da *vita activa*, elas também carregam em si suas próprias perplexidades.

As “boas ações”, pelo lugar que ocupam na fenomenologia da vida ativa que Arendt narra, são radicalmente extramundanas. O homem que converte as “boas ações” em um modo de vida, é uma figura quase sobre-humana, pois deve viver com os outros, já que necessita da presença dos outros para “agir”. Mas deve, no entanto, se esconder entre eles, e não apenas isso: se nos ensinamentos de Jesus de Nazaré está o modelo de homem bom – e Arendt parece acreditar que sim (ARENDT, 1998, p. 74) – esse ser humano deve viver alienado de si mesmo, pois como o homem da galileia ensina, no Evangelho segundo Mateus, capítulo 6, versículo 3: “Antes, quando deres uma esmola, não saiba a tua mão esquerda o que faz a tua direita” (BÍBLIA..., 1981, p. 1290).

Sendo assim, esse modo de vida “não apenas é impossível nos limites do domínio público, é até mesmo destrutivo para com ele” (ARENDT, 1998, p. 77 – tradução minha). Pois se aqueles que são bons permanecem escondidos de todos – pois essa é a condição de sua bondade – somente um Deus pode ser testemunha de sua bondade. E se o mundo é remido pela bondade deles, como na história talmúdica dos trinta e seis “homens bons” por quem Deus salva o mundo, somente o fato do mundo prosseguir é capaz de “dar testemunho” não apenas da existência deles como de seus feitos (GOTTILIEB, 2003, p. 158). Sendo assim, somente em um tempo onde há um colapso radical dos espaços públicos – como ocorreu no declínio do Império Romano e, segundo Arendt, parece estar ocorrendo em nosso próprio tempo – pode-se depositar qualquer esperança na capacidade redentora da bondade. E levando-se em consideração os acontecimentos do último século, parte do qual a autora compartilhou conosco, essa possibilidade não parece ser capaz de produzir muito entusiasmo.

A segunda saída extrema é o amor, e aqui não se trata do *amor mundi* de que tratei anteriormente, mas do amor que, ao contrário de assumir responsabilidade pelo mundo, é a razão da destruição do “in-between” que este mundo representa, ou seja, o amor passional entre duas pessoas. O amor que Arendt descreve, ao contrário da bondade, não “escapa da estrutura abissal da ação; ao contrário, o amor se joga as si mesmo nele” (GOTTILIEB, 2003, p. 158 – tradução minha). Enquanto a bondade procura evita o *ad infinitum* do perdão ao permanecer escondido, “fazendo o bem sem saber a quem”, o amor é ele mesmo

um modo de relação infinita, pois aquele que ama, ao mesmo tempo se revela completamente para a pessoa amada, e é amada em retorno sem que o que é por ela revelado seja condição desse amor.

No entanto, mesmo sendo radicalmente extramundano, o amor é capaz de superar ausência de mediação entre os amantes através do nascimento de uma criança entre eles. Essa criança – este novo mundo que se insere no mundo já existente –, todavia, representa inevitavelmente, segundo Arendt, o fim do amor “que deve ou ser superado completamente pelos parceiros ou ser transformado em outro modo de pertencimento conjunto” (ARENDT, 1998, p. 242 - tradução). Assim, Gottlieb, por analogia, entende que “[a] criança é para o amor o que o perdão é para a ação: ambos quebram o “encanto” mágico e dessa forma iniciam um novo começo” (GOTTILIEB, 2003, p. 159 – tradução minha). Assim, como o perdão, a criança é um fim, mas um fim que é um novo começo.

Como pode-se ver, e Gottlieb não procura escapar desta conclusão, a estrutura abissal da ação não é resolvida nem pela bondade, ou por um Deus que salva o mundo, nem pelo amor, ou pela criança que deste venha a nascer. Qualquer redenção só permanece como um esquema interno entre as atividades da *vita activa*. Não há qualquer salvação que venha de fora dela, pois mesmo a criança é o exemplo mais bem-acabado dessa possibilidade, pois por ser completamente dependente dos pais, provoca a transferência da ansiedade com nossas o perdão por nossas ações pela nova responsabilidade não apenas por ela, mas pelo mundo no qual ela adentra (GOTTILIEB, 2003, p. 160). Pois se a natalidade é a origem do “milagre que salva o mundo”, é por causa dela que Arendt escreve que as seguintes palavras:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é também onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum. (ARENDT, 1988, p. 247)

5.5

Totalitarismo enquanto “milagre” e a narrativa redentora

Terminei o capítulo primeiro desta dissertação argumentando acerca da hipótese de que, no pensamento de Hannah Arendt, o totalitarismo é uma das respostas que o mundo moderno produziu para suas mais profundas perplexidades. Se essas perplexidades têm sua origem no paroxismo das frustrações próprias à ação – frustrações essas que constituíram não apenas o início da tradição do pensamento político, com a morte de Sócrates, mas sua crise final, em Auschwitz e Hiroshima¹³⁰, essa crise também parece ter uma dimensão messiânica na obra da autora.

Sendo assim, o totalitarismo é, segundo Gottlieb, uma solução de salvação, e nesse sentido ela segue de perto o argumento da própria Arendt. Se a uma das frustrações é a imprevisibilidade, e a imprevisibilidade é a direta consequência da pluralidade, trata-se, portanto, de eliminar a pluralidade. E como já foi visto no primeiro capítulo, o terror é o veículo que, ao destruir todos os espaços entre os seres humanos, busca eliminar a pluralidade. Eliminando-se assim a pluralidade, tudo se torna previsível.

Irreversibilidade, no entanto, por estar fundado não apenas na natalidade, mas por ser uma característica da temporalidade enquanto tal, parece ser impossível de ser eliminada. Mas os campos de concentração e extermínio, as instituições centrais do totalitarismo, são os lugares onde a hipótese totalitária de que tudo é possível é colocada à prova. Assim, segundo o argumento de Gottlieb, tenta-se substituir o milagre da ação por um “milagre” próprio sinaliza a novidade do totalitarismo:

¹³⁰ André Duarte procura estabelecer uma distinção entre o acabamento da tradição e sua ruptura. Para ele, “[a] ruptura da tradição, em função do fenômeno totalitário, deu-se em relação a uma tradição já acabada em si mesma e, portanto, não se confunde com a dinâmica interna de seu esgotamento, que lhe é independente e anterior. Nem a ruptura foi causada pelo acabamento da tradição, nem o esgotamento ou o silêncio da tradição trouxeram por si só o fenômeno de sua quebra. Entretanto, a ruptura e o ocaso da tradição possuem uma clara relação entre si na medida em que a quebra, iniciada como as duas guerras mundiais para ser concluída nos campos de concentração e na explosão da primeira bomba atômica, tornou explícito e generalizado o esgotamento que já se efetivara nas reflexões dos epígonos da própria tradição” (DUARTE, 2000, p. 155).

O assassino deixa atrás de si um cadáver e, embora tente apagar os traços da sua própria identidade, não pode apagar da memória dos que ficaram vivos a identidade da vítima. A operação da polícia secreta, ao contrário, faz com que a vítima simplesmente jamais tenha existido”. (ARENDT, 1989, p. 485)

Isso significa, escreve a comentadora, que:

Os assassinatos organizados pela polícia secreta miraculosamente reverterem o milagre do nascimento. Em um dos fragmentos das “Teses sobre o conceito de história”, Benjamin escreve: “Somente aquele historiador que está firmemente convencido de *que mesmo os mortos não estarão a salvo* do inimigo se vencer. E esse inimigo não tem cessado de ser vitorioso”. Arendt leva esse pensamento ansioso um passo adiante; totalitarismo não pode perder mesmo quando perde, porque mesmo quando perde, ele sucede em criar “lacunas de esquecimento” no “abismo do possível”. (GOTTILIEB, 2003, p. 185 – grifo da autora, tradução minha)

Alguns elementos deste trecho precisam ser explorados detidamente. E o primeiro e mais radical deles é a substituição do milagre da natalidade, que está no início e no fim do esquema messiânico que apresentamos nos tópicos anteriores, é substituído pelo “milagre” da obliteração da existência das vítimas dos campos de concentração e extermínio. E é óbvio, como sabemos, que entre as vítimas houve sobreviventes. Mas não apenas os mortos não estão a salvo da ulterior vitória do totalitarismo. Mesmo esses, que viveram nas fábricas de cadáveres dos campos e deles emergiram vivos, não eram mais espécimes humanos, em sentido estrito.

Arendt, já em “As Origens do Totalitarismo” os compara ao personagem evangélico de Lázaro, que ao ser ressuscitado por Jesus, “surgem [como] homens inanimados, que já não podem ser compreendidos psicologicamente” (ARENDT, 1989, p. 491). E Gottlieb, ponderando sobre essa analogia escreve:

Arendt sugere que ele [Lázaro] não podia falar para ninguém, nem mesmo para si, sobre esse “terrível abismo”, pois o desespero de sua condição está “fora do domínio da fala humana”. E o próprio fato de que Arendt seja compelida a tirar partido da analogia com Lázaro indica a extensão pela qual os horrores dos campos desafiavam a reportagem direta, mesmo que eles demandem isso de maneira completamente desesperada. (GOTTILIEB, 2003, p. 65 – tradução minha).

Assim, a narrativa em Arendt, coincide com o que Assy chama de o *novo logos* que Benjamin demanda para narrar a história daqueles que não foram nomeados (ASSY, 2011, p. 88-89). Como este escreve na Tese II,

Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres a quem cortejamos não têm irmã que jamais conheceram? (BENJAMIN, 2005, p. 48)

Outrossim, esses mortos (tenham eles sobrevivido ou não aos campos) não estarão seguros diante de um inimigo que não cessa em vencer, como Benjamin escreve na Tese VI, pois sua herança, suas histórias podem permanecer sem uma narrativa que delas dê testemunho.

E este testemunho, enquanto modo de discurso, pode não apenas fraturar o tempo homogêneo que procurar obnubilar essas experiências em nome da “representação do progresso do gênero humano” na história, mas pode e deve desempenhar um papel político. Esse

papel político da linguagem depende da capacidade da *anamnesis*. Memória e recordação, para Benjamin, significam “re-lembrar (Zekher), que não denota a preservação da memória dos eventos do passado mas sua reatualização na presente experiência. (ASSY, 2011, p. 89 – tradução minha)

Desta maneira, o papel do historiador se cruza com o do ator político, na medida da preocupação que ambos devem ter com a manutenção da abertura do tempo pela reatualização do passado na experiência presente, na medida em que os projetos dos perdedores, que foram recusados, podem ser redimidos se, em cada momento do tempo, renovarem o potencial revolucionário da ação dos vivos. Isso valeria assim, tanto para a catástrofe dos campos de concentração, como para a trágica herança perdida do sistema de conselhos.

O testemunho assim, ao fugir da lógica cognitiva, que entende tudo por meio da relação de meios e fins, acaba por negligenciar qualquer experiência que esteja para além dos limites deste modo de estar no mundo. O caráter completamente anti-utilitário do extermínio empreendido nos campos, e a imediaticidade da experiência da ação política, por serem ambas imprevisíveis, e cada uma, a seu modo, milagrosas, tendem a ser nos ser transmitidas como a “herança sem testamento” de Rene Char, ou simplesmente se desvanecer no interior da “História Universal”. O narrativa enquanto testemunho é messiânico, pois é “em si mesma a narrativa de uma interrupção, um momento interruptivo da linguagem” (ASSY, 2011, p. 93 – tradução minha). Pois, como Isak Dinesen

escreveu, em uma passagem com que Arendt abre seu capítulo sobre a ação, em “A Condição Humana”, “Todas as mágoas podem ser suportadas se as colocamos em uma história ou se contamos uma história a seu respeito”, sejam essas dores as que herdamos das gerações que nos precederam, sejam as que suportamos por estarmos encarregados do “milagre” de salvar o mundo de sua inevitável ruína.

Conclusão

[...]

'O look, look in the mirror, / O look in your distress: / Life remains a blessing / Although you cannot bless.

'O stand, stand at the window / As the tears scald and start; / You shall love your crooked neighbor / With your crooked heart.'

It was late, late in the evening, / The lovers they were gone; / The clocks had ceased their chiming, / And the deep river ran on.

W. H. Auden, *As I Walked Out One Evening*.

Neste trabalho, me propus a tarefa de explorar a obra de Hannah Arendt tendo como mote a sua noção de *novos começos*. Para isso, elegi aquele que é não apenas o começo da sua obra da maturidade, mas também o trabalho em que a autora se confronta com uma das mais terríveis novidades, não apenas do século XX, mas também da história mesma dos seres humanos: o regime totalitário.

Sendo assim, no primeiro capítulo, procurei, em primeiro lugar, lidar com o problema que esta catástrofe produziu no conjunto das categorias de entendimento que nos foram transmitidas desde os primórdios da tradição do pensamento político. Como classificar um regime que não se enquadra em nenhum dos tipos de governo que já haviam sido experimentados pelos seres humanos ao longo dos últimos 2500 anos? Como tipificar seus crimes, se as atrocidades que seus agentes cometeram desafiam qualquer sentido propriamente humano e, portanto, parecem não ser passivos de punição, seja esta de caráter retributivo ou restaurativo? Como não sucumbir ao desespero existencial e epistemológico diante do colapso moral do ocidente que se encarnou nas pilhas de “matéria humana” produzida em escala industrial em campos como Auschwitz e Treblinka?

Diante deste abismo real e “espiritual” que se abriu sob seus pés, argumentei que Hannah Arendt procurou oferecer a faculdade da compreensão como possível remédio para essa angústia. Por estar fundada na condição da natalidade, a compreensão não apenas é capaz de começar novamente e permitir que pensemos “sem corrimão”, como nos fraqueia a possibilidade de novo acesso

ao passado. Se os feitos, palavras e pensamentos do passado já não eram mais capazes de lançar sua luz sobre o futuro, como Tocqueville disse, nas trevas do presente o historiador pode se portar como o “pescador de pérolas” e ir ao fundo das úmbras desse passado e trazer a superfície aquilo que havia se cristalizado e adquirido formas “ricas e estranhas”. É nessa riqueza e estranheza de elementos que haviam se perdido na tradição que Arendt sugeriu que procurássemos as condições de possibilidade para que a interminável atividade da ação continuasse nos tornando capazes de nos reconciliar com o mundo, mesmo um mundo onde os campos de concentração foram possíveis. Talvez, especialmente com tal mundo.

Uma desses ricos e estranhos materiais que Arendt retira do fundo da tradição é a própria ideia da classificação de regimes políticos, costume este que começa a se perder quando Thomas Hobbes elege o medo da morte violenta como o *leitmotiv* fundamental que leva os homens a formarem sociedades políticas, sejam elas governadas por um, por poucos ou por muitos. A partir dessa unidade de princípio entre todos os regimes¹³¹, e não havendo regimes corruptos – haja vista que não há falta legal ou moral para o soberano, pois é de sua pessoa que emanam as próprias leis¹³² –, a classificação da constituição da *societas civilis* foi um costume que se perdeu na teoria política moderna. Mas em Montesquieu, que não abandonou este legado, Arendt encontrou uma maneira de dissipar as brumas que os eventos totalitários puseram por sobre seu olhar.

Procurei então, mostrar como Arendt entendeu que o terror é a essência e a ideologia, o princípio deste novo regime. Sendo assim, longe de suspender a legalidade, como uma tirania o faria, o governo totalitário produz um novo regime de legalidade, em que a lei deixa de ser elemento de estabilização para se tornar “lei de movimento”. E o terror tem por função acelerar o movimento da história. A ideologia é o que prepara os homens para operar neste regime de terror, não importando seu conteúdo substantivo, mas sim sua capacidade em preparar os seres humanos para serem vítimas ou carrascos, dependendo apenas do que o movimento da história demande deles. O que importa é sua capacidade em submeter a mente humana à sua lógica interna.

¹³¹ Hobbes parece eleger o fim e não o princípio da *commonwealth* como que realmente importa. Sendo o fim a produção da paz e da segurança do povo, a única coisa que diferencia os diversos regimes são a conveniência ou a capacidade para a consecução deste fim (HOBBS, 1996, p. 124).

¹³² É óbvio que Hobbes considera a possibilidade de corrupção da sociedade política, o que ele denomina de enfermidades da *commonwealth*. (HOBBS, 1996, p. 213)

A generalização da solidão – esse abandono completo não apenas da companhia dos outros, mas de minha própria capacidade de dialogar comigo mesmo, apareceu no texto como a experiência típica da modernidade pós-Revolução Industrial. Sendo assim, tentei argumentar que, para Arendt, os regimes totalitários não apenas se aproveitaram da difusão desta condição como buscaram ativamente aprofundá-la e totalizá-la, através da instituição onde, e somente onde, todos esses três elementos (terror, ideologia e solidão) poderiam finalmente ser convertidos nas únicas experiências disponíveis aos seres humanos: o campo de concentração. Desta forma, elenquei os estágios de preparação da “sociedade dos que estão prestes a morrer”: a eliminação a pessoa jurídica, o assassinato moral e a destruição da singularidade (*uniqueness*, em inglês). A morte física, assim, se torna apenas sequência natural deste processo, pois o que havia de propriamente humano foi reduzido a um mero “feixe de reações e comportamento”: é este o cidadão ideal deste regime, a encarnação da nova natureza humana, artificialmente produzida em um novo mundo onde “tudo é possível”.

É diante desta novidade, que não veio de outro planeta, mas que busca combinar e responder aos elementos que a modernidade produziu, que procurei justificar o percurso do meu argumento em direção ao fenômeno revolucionário, haja vista que para Arendt as revoluções também seriam eventos onde o problema do novo emerge e são, eles também, respostas as mesmas perplexidades que tornaram possível a combinação inesperada que resultou nos regimes totalitários. Mas para que a compreensão de Arendt acerca das revoluções fosse feita de maneira adequada, senti que era necessária, previamente, mapear mais sistemática e organizadamente alguns dos conceitos que ela mobiliza para contar esta história. E dois deles, que considero fundamentais, dividiram o espaço no capítulo II: a ação e a autoridade.

Como um capítulo de feição um tanto preparatório, nada mais justo do que começar com a obra que Hannah Arendt própria considerava “ ‘um tipo de prolegômenos’ para uma obra mais sistemática de teoria política” (CANOVAN, 1998, p. ix). Neste capítulo, portanto, pretendi elencar e sintetizar os elementos da teoria da ação – que a autora elabora em “A Condição Humana” – de que necessitaria para o decorrer de meu trabalho. Sendo assim, além de estabelecer a distinção entre as três atividades básicas da *vita activa* (labor, fabricação e ação),

explorei também as condições que ao mesmo tempo permitem essas atividades e por elas são atualizadas (natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade)¹³³. Discuti o espaço de aparências, espaço este que a ação cria e ao mesmo tempo necessita para acontecer e as consequências que a pluralidade tem para o modo de relação que os seres humanos estabelecem enquanto engajados em agir e discursar uns com os outros. E por fim, descrevi aquilo que para a autora sinaliza a expressão mais bem-acabada da liberdade que a ação atualiza: a ação fundante. Procurei demonstrar, então, que é justamente da fundação, momento onde a ação assume a feição de milagre, ou seja, de uma interrupção radical de eventos e processos prévios, que brota um dos grandes dilemas que este espaço de aparências apresenta àqueles que nele permanecem: como estabilizá-lo para que nós e as futuras gerações possamos continuar desfrutando da felicidade que existe apenas na *bios politikos*?

É com vistas neste dilema, que já assombrava os gregos desde de que a glória da *pólis* se mostrou radiante, porém breve, que passei, ainda no terceiro capítulo a examinar os problemas inerentes ao conceito de autoridade no pensamento de da autora. E isso implicava partir da premissa arendtiana de que vivemos em um mundo onde a autoridade, como modo de conformação dos corpos políticos, se encontrava em profunda crise. Já havendo anunciado que esta crise está diretamente relacionada à crise que tornou possível o surgimento dos regimes totalitários, comecei mapeando as distinções que Hannah Arendt estabelece entre autoridade, poder e violência. Meu objetivo era mostrar que, ainda que as três possam desempenhar a mesma função (convencer outros a seguir um determinado curso de ação) e que, ainda que frequentemente sejam experimentadas em combinações múltiplas, tratar-se-iam de conceitos distintos.

Passado por isso, e finalmente lendo o ensaio “Que é autoridade?”, percorri junto com a autora a história que ela narra, desde as tentativas de Platão e Aristóteles em emular a lógica privada do senhor da *oikos*, ou do artesão na condução dos negócios públicos, bem como da elaboração das doutrinas das ideias

¹³³ A Terra também é uma das condições humanas fundamentais (ARENDT, 1998, p. 10) e é narrando acerca da tentativa de abandoná-la que Hannah Arendt abre o Prólogo de “A Condição Humana”. Entretanto, como o projeto de finalmente “escaparmos de nossa prisão na terra” ainda habita apenas o reino da ficção científica – mesmo se considerarmos a possibilidade de que isto se torne uma necessidade no próximo século ou mesmo antes, dado o avanço das mudanças climáticas – a Terra enquanto condição humana não me ocupou tanto quanto as outras, cujas ameaças que sofrem não são menos graves, mas certamente mais evidentes.

como padrões auto evidentes para a ação. Este percurso se fez necessário para demonstrar como a autora entende que o insucesso dos gregos em estabelecer um conceito de autoridade tem sua origem na ausência de experiências políticas imediatas que permitissem sua formulação.

São apenas os Romanos, imbuídos pela grandeza da fundação da “cidade eterna” que conseguem articular essa forma de orientar os negócios públicos, forma esta que implica não apenas que cabe aqueles que dispõe de autoridade de aumentar (*augere*, em latim) as fundações da cidade, como devem se *re-ligar* a este passado através da tradição, que liga como que por um fio “legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados”. São estes três elementos (e a preferência de Arendt por tricotomias, no lugar de simples dicotomias parece muito clara) que compõem o que ela denominou de a “trindade romana”: autoridade, religião e tradição. Assim, terminei o segundo capítulo mostrando como para a pensadora, a era moderna nasce sob o signo da crise desta trindade e, que mesmo a autoridade, o mais estável dentre seus elementos, claudica de tempos em tempos. E que as revoluções podem ser entendidas justamente como eventos que se tornam possíveis justamente por essa crise, mas não apenas isso: seriam também tentativas monumentais re-fundar o corpo político, fornecendo-lhe, desta maneira, uma nova fonte de autoridade.

No terceiro capítulo, agora munido de um entendimento mais sistemático dos conceitos e noções que explorei no capítulo anterior – cheguei finalmente a obra na qual Arendt lida de forma mais direta com as revoluções, aqueles eventos “nos quais somos confrontados direta e inevitavelmente com o problema do começo”. Em minha leitura de “Sobre a revolução”, acabei por ignorar a discussão que Arendt faz acerca do problema da relação entre guerra e revolução, logo na introdução do livro – ainda que tal capítulo seja deveras interessante – e me importei mais em iniciar discutindo o significado do conceito-tema da obra. Procurei chamar a atenção para o fato de que, as revoluções, a despeito das intenções restauradoras de seus atores, colocaram em evidência o novo espírito da era moderna: uma era onde o novo começo poderia ser entendido como um fenômeno político.

Esse novo espírito, no entanto, emerge no palco político concomitantemente à emergência do que Arendt chama de a “questão social”, ou seja, o aparecimento das multidões de pobres e desfavorecidos à luz do dia no espaço público. Sem

abordar esse assunto em profundidade, apenas usei esta questão para ilustrar como, para autora, todas as revoluções correm o perigo de, na tentativa de libertarem seus atores do ciclo de necessidades da vida – algo imprescindível para aquele que pretende agir – permanecerem presos no estágio da libertação. Tal estágio, ainda que seja condição necessária para o exercício da liberdade, não é condição suficiente para tanto, e uma revolução que não supere esse problema, corre o risco sempre presente de acabar inaugurando um ciclo de violência e terror e ser incapaz de realizar seu fim último, qual seja, a fundação de uma nova república.

Sendo assim, é para ação constituinte e seus dilemas que prosseguir no caminho de meu argumento. Neste ponto procurei compreender como essa ação, por mais poder que gere, ao trazer ao mundo algo inteiramente novo (ao menos em termos potenciais) traz consigo o que Arendt chama de o problema do absoluto, ou seja, como legitimar a nova ordem, e suas leis no poder constituinte se aqueles imbuídos deste poder são eles mesmos inconstitucionais? Sem a sanção religiosa e com o rompimento com o passado, cheguei à conclusão de que para a autora somente a absoluta novidade do próprio evento fundador pode autorizar aqueles que agem e legitimar a ordem que fundaram, sem que apelos à soberania, seja ela divina, monárquica ou popular.

Diante desta tarefa heroica, procurei argumentar que, para Hannah Arendt, nasce uma tradição trágica que, para retomar as palavras de René Char, transmite sua herança sem, com ela, deixar um testamento que a nomeie. O fracasso de todas as revoluções – e nesse fracasso a autora inclui mesmo a Revolução Americana – em articular as diversas experiências que Arendt procura capturar sob a sua noção de “sistema de conselhos”, preveniram que essa nova possibilidade de combinação da liberdade disruptiva e criativa da ação achasse um lugar no mundo que, ao mesmo tempo, fosse capaz estabilizar o espaço político para que este permanecesse aberto para novas ações e discursos. Sendo assim, termino este capítulo anunciando quais são as possibilidades que esta tragédia guarda em si para além da mera rememoração histórica.

No capítulo quarto, retomo o diálogo com Andreas Kalyvas, em seu livro “Democracy and the Politics of the Extraordinary”, diálogo este que já vinha fazendo desde o primeiro capítulo. Me apropriei da leitura que ele faz da obra de Arendt para interpelá-la acerca das possibilidades de superação do pessimismo

histórico que o final de “Sobre a revolução” sempre me proporcionou. É apenas ao poeta – seja este René Char ou Sófocles – que está dada a possibilidade de monumentalizar esta herança inarticulada das revoluções, ou os insights de Arendt acerca da ação, em geral, e da ação constituinte, em particular, nos importam para pensarmos criticamente as democracias contemporâneas? E a chave de leitura deste comentador pode ser resumida na “tentativa de repensar e remediar os riscos, arbitrariedades e excessos inerentes à política quando entendida sob a luz da ideia de novos começos”. Sendo assim, a capacidade humana de começar com que Hannah Arendt formula seu conceito de ação, é interpretada em termos que, ao menos em um certo grau, a relativizam.

Para isso, Kalyvas defende que Arendt na reconstrução histórica que faz da experiência revolucionária norte americana, produz uma teoria contratualista própria. Sem necessariamente discordar desta interpretação, procurei tecer algumas breves críticas a esta leitura, como por exemplo acerca da ausência de uma versão mais sistemática desta teoria em sua obra. Entretanto, continuei seguindo o percurso argumentativo do autor, o que me levou a sua noção de *principled action*, como aquilo que providencia não apenas o que a promessa não é capaz, mas também uma potencial saída para a circularidade daquilo que ele entende por política extraordinária. A despeito de ser em Habermas que ele parece encontrar aquilo que, mais uma vez, Arendt teria negligenciado em seu entender, ou seja, uma teoria sistemática acerca dos princípios de ação – leitura esta que parece constranger a potência do pensamento da autora, sua interpretação segue sendo instigante.

Depois disso, me atrevi a me apropriar da interpretação de Kalyvas para avançar a ideia de que a noção de *Amor Mundi* de Arendt pode ser uma chave produtiva de leitura daquilo que o comentador chama de a relação entre o ordinário e o extraordinário na política, ou entre o *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*, para usar outras palavras. Se o mundo é uma das condições para a ação no que ela tem de extraordinário e se é a presença dos seres humanos na esfera pública, em modo de discurso e ação, que garante sua existência, assumir responsabilidade por esse mundo significa não apenas conservá-lo, mas mantê-lo permanentemente aberto ao novo. Sendo assim, o direito em seu papel autoritativo deve assumir-se como possibilidade de *augere*, do aumento das fundações do corpo político. Dessa maneira, é que, através de Kalyvas retomo o sistema de

conselhos de Hannah Arendt como uma maneira de produção do direito que escape dos limites imposto pela política parlamentar, através do que o comentador define como *constituted constitutional action*. E diante dos limites que ele enxerga na teoria dos conselhos da pensadora, sigo em direção àquela que foi a maior contribuição que retirei da leitura deste comentador: sua apropriação da desobediência civil tal qual Hannah Arendt à formulou no ensaio que publicou de sobre o tema em 1971.

É neste ensaio que Kalyvas parece reconhecer uma das contribuições mais originais da pensadora judia. Na medida em que pode ser empregada tanto para preservar os princípios fundantes da constituição, quanto para ampliá-los em seu conjunto ou efetividade, Arendt teria inadvertidamente formulado o que Kalyvas denomina de o terceiro momento de sua política do extraordinário, ou seja, as possibilidades da ação, em seu caráter extraordinário para além dos limites das revoluções (primeiro momento), ou da produção legislativa (segundo momento). Assim, ainda que ela não tenha superado a dificuldade inerente a tentativa de legitimar por via legal aquilo que frequentemente aparece em confronto com e contra à lei, ela vê na desobediência civil uma chance de reanimar o poder constituinte sem a necessidade de sublevações revolucionárias, conjugação esta onde parece residir o ponto nevrálgico da teoria democrática de Kalyvas.

Ainda que eu ache a interpretação e apropriação que este autor produz da obra de Hannah Arendt particularmente produtiva – o que fica evidente pela extensão da interlocução que fiz com ele, em meu próprio texto – ela deixa de lado, o que me parece uma das fontes fundamentais da potência da teoria política da autora: o entendimento de que a ação se manifesta no mundo como *milagre*. A chave do republicanismo radical através do qual Kalyvas e outros intérpretes leem a obra da autora, ou ignora esse aspecto, ou parece reduzi-lo a mera figura de linguagem que empresta força retórica ao texto.

Como alguém cuja formação vem da Ciência Sociais, em geral, e da Ciência Política, em particular, essa leitura é bastante natural, mas não dá conta de esgotar o interesse que sua obra me despertou desde o primeiro momento que entrei em contato com ela. Certamente o resgate da dignidade da política em um registro puramente secular tem enorme valor, especialmente em um mundo onde esta é cada vez mais reduzida a administração de pessoas e coisas, onde o poder é visto com algo corrompido em sua essência e onde as relações entre religião e política

tomam feições cada vez mais extremadas. Mas a ideia de que o nascimento de novos seres humanos e as novas ações de que são capazes são aquilo que salvam o mundo da sua ruína inerente parece escapar dos limites de possibilidade desta interpretação.

Foi por isso, e como encaminhamento preliminar de uma discussão que demandaria mais pesquisa e fôlego do que tive disponível durante o mestrado e a escrita desta dissertação, que resolvi escrever o quinto e último capítulo explorando o que Susannah Gottlieb chama de *linguagem messiânica* e *motivos redentores* na obra da pensadora, e que Bethania Assy denomina de a dívida que a autora tem para com a “tradição do messianismo judaico, principalmente da Europa central dá década de 1920”. Nele, retomei a aproximação de Hannah Arendt com seu amigo Walter Benjamin, que já havia adiantado no primeiro capítulo através da alegoria do pescador de pérolas e a aprofundo, aproximando a teoria da ação daquela com uma leitura possível das Teses sobre o Conceito de História deste. Tendo em vista que a fragilidade que a ação tem para Arendt seria análoga aquilo que Benjamin chamou de a *fraca força messiânica*, segundo a interpretação de Gottlieb, eu procurei responder se há uma perspectiva redentora que atravessaria o argumento da pensadora.

Assumindo que a resposta a essa pergunta era positiva, pois só ela parece dar conta de explicar a recorrência desses motivos redentores em sua obra, procurei elencar, com o apoio destas intérpretes algumas maneiras pelas quais essa linguagem teológica ficaria mais evidente. Uma delas, foi o caráter revelatório da citação “equivocada” do final do último tópico de “A Condição Humana” sobre a ação, onde ela escreve sobre as boas novas que o nascimento de uma criança entre nós anuncia. Ao inscrevê-lo nos Evangelhos mais usando a linguagem empregada pelo profeta Isaías, Arendt teria assim, dado uma contribuição extremamente original a ideias messiânica no Judaísmo.

Depois disso, procurei retomar a teoria da ação de Arendt que já havia sumariado no capítulo II e encontrar nela sua feição especificamente messiânica. E é na dupla temporalidade dela, ao mesmo tempo evento e processo, e na sua dupla territorialidade, extramundana em sua origem, mas mundana em sua manifestação, que residiria ao mesmo tempo a incompletude e a esperança redentora. Por ter seu lugar no mundo, a ação desencadeia processos, mas por ser extramundana ela abre a possibilidade para o inteiramente novo, aqui e agora. A

ação assim, mesmo que não seja um começo absoluto, dá testemunho da capacidade humana de feitos milagrosos, de *creatio ex nihilo*, por ser capaz de interromper os processos que ela mesma desencadeou.

A natalidade humana é ela mesma uma ruptura no fluxo do tempo, como Arendt demonstra através da alegoria do “He” Kafka, sua presença é que causa o hiato entre o passado e o futuro. E a partir desta metáfora, que passa com a modernidade a fazer sentido não apenas para os seres humanos enquanto pensam, mas que se torna um problema político de primeira ordem, que procurei retomar a discussão acerca da Revolução em Arendt através de uma leitura messiânica. Se as revoluções são a secularização do evento messiânico em Benjamin, em Arendt elas também são interrupções, desvios no fluxo de processos. E as repetições do passado grego ou especialmente romano nas revoluções contemporâneas devem ser entendidas não como o “eterno retorno”, mas como transfigurações das origens que buscam justamente romper a continuidade da história.

Seguindo adiante, me aventurei no que Gottlieb denomina de o esquema messiânico na *Vita Activa*, em que a fabricação redime o labor, a ação salva o mundo das coisas humanas da ausência de espírito. Quanto à ação, é em suas faculdades que se encontram os remédios para seus próprios dilemas: a promessa busca redimir a imprevisibilidade e o perdão, nos salva da irreversibilidade dos processos que a ação desencadeia. No entanto, como foi visto, esse esquema messiânico produz uma estrutura abissal: precisamos prometer para criar ilhas de previsibilidade e precisamos do perdão porque que nossas ações (incluindo nossas promessas) produzem processos que precisam ser interrompidos. Mas o perdão, por também ser uma ação que inicia algo novo, precisa do perdão para salvá-lo: caímos, desta maneira, em um círculo potencialmente infinito. Assim, nem a punição, nem as boas ações e nem o amor são capazes de nos salvar deste abismo. Continuamos tendo que depositar nossa fé e esperança no nascimento de novos seres humanos e na permanente possibilidade que eles atualizam de que o nosso mundo comum seja renovado hoje e amanhã.

Por fim, tento retomar o início do meu trabalho e demonstrar que não apenas a revolução pode ser lida sob a chave de messianismo. O totalitarismo mostra assim mais uma vez, o seu caráter absolutamente novo. Se a revolução é a tentativa de atualizar secularmente a temporalidade messiânica que está inscrita no milagre da natalidade, procurei argumentar que o totalitarismo busca interpor a

esse milagre seu próprio milagre, a tentativa absurdamente inumana de apagar qualquer lembrança do nascimento das suas vítimas, que mesmo que não as assassine, as torna incapazes de dar testemunho das experiências pelas quais passaram. Sendo assim, termino meu percurso argumentando que o papel do historiador se encontra com o do ser humano enquanto empenhado em agir e discursar, na medida em que, ao preservar o testemunho seja das vítimas do totalitarismo, seja das oportunidades perdidas das revoluções, o que importa a ambos é manter a possibilidade de continuar produzindo histórias que interrompam o fluxo do tempo e salvem o mundo da ruína.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Fenomenologia**. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 437-439

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ARENDT, Hannah. **On Revolution**. New York: Viking Press, 1965.

_____. **Men in Dark Times**. New York: Hachette Brace Jovanovich, 1968.

_____. **On Violence**. New York: Hachette, Brace and World, 1970.

_____. **On Hannah Arendt**. In: HILL, Melvyn. A. (ed). *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 301-339.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Letter 39**. In: ARENDT, Hannah; & JASPERS, Karl. *Correspondence, 1926-1969*. New York: Hachette, Brace & Co., 1992. p. 40-42.

_____. **Letter 169**. In: ARENDT, Hannah; & JASPERS, Karl. *Correspondence, 1926-1969*. New York: Hachette, Brace & Co., 1992. p. 263-264.

_____. **“What remains? The language remains”: A conversation with Günter Gaus** In: *Essays in understanding*. New York: Hachette, Brace & Co., 1994. p. 1-23.

_____. **Understanding and Politics**. In: *Essays in understanding*. New York: Hachette, Brace & Co., 1994. p. 307-327.

_____. **The Human Condition**. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

_____. **A Vida do Espírito: Volume I - Pensar**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **A Vida do Espírito: Volume II - Querer**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. **The Promise of Politics**. New York: Schocken Books, 2005.

_____. **Civil Disobedience.** In: *Crises of the Republic*. New York: Hacourt, Brace & Co., s.d. p. 49-102.

_____. **Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary.** In: *Crises of the Republic*. New York: Hacourt, Brace & Co., s.d. p. 199-233.

ARISTÓTELES. **Política.** Brasília. Editora UNB, 1997.

ASSY, Bethania de Albuquerque. **Another Time for History: Singular Events, the Entre-temps of Hope, and the Politics of the Defeated.** In: *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, n. 29, mai. 2011. p. 75-95.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p.

AVRITZER, Leonardo. **Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt.** In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 68, 2006. p.147-167.

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

BENJAMIN, Walter. **Teses “Sobre o Conceito de História”.** Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”.* São Paulo: Boitempo, 2005.

BERLIN, Isaiah. **Dois conceitos de liberdade.** In: *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios.* São Paulo: Companhia da Letras, 2002. p. 226-272.

BÍBLIA, N. T. Português. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

BIGNOTTO, Newton. **Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt.** In: _____; MORAES, Eduardo. J. (orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 111-123.

BOBBIO, Norberto. **Marx, o Estado e os Clássicos.** In: *Teoria Geral da Política.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. p. 113-130.

BONAVIDES, Paulo. **A Separação de Poderes.** In: *Ciência Política.* São Paulo: Malheiros Editores, 2000. p. 170-189.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought.** New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Introduction.** In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition.* 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. p. vii-xx.

DRAENOS, Stan Spyros. **Thinking without a ground: Hannah Arendt and the contemporary situation of understanding.** In: HILL, Melvyn. A. (ed). *Hannah Arendt: The recovery of the public world.* New York: St. Martin's Press, 1979.

DUARTE, André. **O Confronto com a ruptura da tradição.** In: *O Pensamento a Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt.* São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 121-158.

_____. **Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do amor mundi.** In: YUNES, Eliana (Org.) *Mulheres de palavras.* São Paulo: Edições Loyola, 2003. Disponível em: https://works.bepress.com/andre_duarte/25/. Acesso em: 30 abr. 2016.

_____. **Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical.** In: *Revista Estudos Políticos*, n.0, jan. 2010. p. 45-63. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/hannah-arendt-repensar-o-direito-a-luz-da-politica-democratica-radical-por-andre-duarte/>. Acesso em: 02 mai. 2016.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico.** In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Durkheim.* São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 71-161. (Coleção Os Pensadores)

FOUCAULT, Michel. **Aula de 17 de março de 1976.** In: *A defesa da sociedade: Curso no Colégio de France (1975-1976).* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOTTILIEB, Susannah Young-ah. **Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden.** Stanford: Stanford University Press, 2003.

HILL, Melvyn. A. **Introduction.** In: *Hannah Arendt: The recovery of the public world.* New York: St. Martin's Press, 1979.

_____. **A. The Fictions of Mankind and the Stories of Men.** In: *Hannah Arendt: The recovery of the public world.* New York: St. Martin's Press, 1979.

HOBBS, Thomas. **Of Commonwealth.** In: *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil.* Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 111-245.

HOBBS, Eric. **A revolução social: 1945-1990.** In: *A Era dos Extremos: O breve século XX – 1914-1991.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 282-313.

JARPER, Karl. **Letter 327.** In: ARENDT, Hannah; & JASPER, Karl. *Correspondence, 1926-1969.* New York: Harcourt, Brace & Co., 1992. p. 504-505.

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

KOSELLECK, Reinhart. **“Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”**: duas categorias históricas. In: *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 305-327.

LAFER, Celso. **Introdução: Hannah Arendt, a ruptura totalitária e a reconstrução dos Direitos Humanos**. In: *A reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 13-31.

_____. **Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte**. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo. J. (orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 11-34.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. In: ALEX, Anwar; e MONTEIRO, E. Jacy (org.). *Locke*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 31-131. (Coleção Os Pensadores)

LOSURDO, Domenico. **Towards a Critique of the Category of Totalitarianism**. In: *Historical Materialism*, v. 12, n. 2, 2004. p. 25-55. Disponível em: <https://www.iseg.ulisboa.pt/aquila/getFile.do?method=getFile&fileId=298005> Acesso em: 20 03. 2016.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **Uma idéia inquietante**. In: *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001. p. 13-20.

MADISON, James. **A Separação dos Poderes – II**. In: _____; HAMILTON, Alexander; e JAY, John. *O Federalista*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984. p. 401-405.

MATE, Reyes. **Meia-noite na História: Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2011.

MATTEUCCI, Nicola. **Contratualismo**. In: _____; BOBBIO, Norberto; e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. p. 272-283.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 101-132. (Coleção Os Pensadores)

_____. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. In: GIANNOTTI, José Arthur (org.). *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 101-132. (Coleção Os Pensadores)

_____. **A guerra civil na França.** São Paulo: Boitempo, 2011.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis.** In: CARDOSO, Fernando Henrique; e RODRIGUES, Leôncio Martins. *Montesquieu.* São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 101-132. (Coleção Os Pensadores)

MICHEL, Robert. **As tendências oligárquicas da organização.** In: *Para uma Sociologia dos Partidos Políticos na Democracia Moderna.* Lisboa: Antígona, 2001. p. 391-430.

MILLER, James. **The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's image of freedom in the modern world.** In: HILL, Melvyn. A. (ed). *Hannah Arendt: The recovery of the public world.* New York: St. Martin's Press, 1979. p. 177-208.

NEGRI, Antonio. **O Poder Constituinte: Ensaios sobre as alternativas da modernidade.** Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Dissertação: "Culpa", "má consciência" e coisas afins.** In: *Genealogia da Moral: Uma Polêmica.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 47-85.

PASSERIN D' ENTRÈVES, Maurizio. **The political philosophy of Hannah Arendt.** New York: Routledge, 1994.

POCOCK, John Greville Agard. **The concept of a language and the métier d'historien: some considerations on practice.** In: *Languages of political theory in early-modern Europe.* (Ideas in context). Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p. 19-39.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social.** In: MACHADO, Lourdes Santos. *Rousseau.* São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 101-132. (Coleção Os Pensadores)

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **O Terceiro Estado é uma Nação Completa.** In: BASTOS, Aurélio Wander (Org.). *A Constituinte Burguesa.: Qu'est-ce que le Tiers État?* Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001. p. 1-5.

SKINNER, Quentin. **Meaning and Understanding in the History of Ideas.** In: *History and Theory*, v. 8, n. 1, 1969. p. 3-53.

VILLA, Dana. **Introduction: the development of Arendt's political thought.** In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000

WEBER, Max. **A Ascese e o capitalismo.** In: *Ética Protestante e "Espírito" do Capitalismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 141-167.