

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Hannah Arendt: Legitimidade e Política

Romildo Gomes Pinheiro

MAIO / 2007

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Hannah Arendt: Legitimidade e Política

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de mestre em filosofia, sob orientação
do Prof. Dr. Adriano Correia.

Romildo Gomes Pinheiro

MAIO / 2007

Termo de Aprovação

Romildo Gomes Pinheiro

Hannah Arendt: Legitimidade e Política

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de mestre em filosofia, sob orientação
do Prof. Dr. Adriano Correia.

Dissertação a ser defendida no dia ____ / ____ / ____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

MAIO / 2007

Sumário

Agradecimentos.....	06
Lista de abreviaturas.....	07
Introdução	08
1.0 O Totalitarismo e a quebra da Legitimidade.....	12
1.1 As massas e a quebra da autoridade	13
1.2 Totalitarismo : a instituição do terror e da ideologia	25
1.3 A denegação da legitimidade	36
2.0 Secularização, Tradição e Autoridade.	45
2.1 Secularização.....	47
2.2 Tradição.....	60
2.3 Autoridade.....	67
3.0 Poder, Fundação e Lei.....	83
3.1 Poder e Esfera Pública.....	85
3.2 A Fundação do Poder.....	99
3.3 Qual a autoridade da Lei?	112
4.0 Sobre o conceito de Legitimidade.....	125
4.1 Direitos humanos como legitimação.....	128
4.2 Considerações finais: Autoridade e poder – pretensões de legitimidade e legitimação política.....	142
5.0 Referências bibliográficas.....	152

Agradecimentos

Gostaria de prestar meus agradecimentos, de maneira especial, ao professor Adriano Correia, pela paciência, confiança e incentivo. Sou grato à ajuda e a orientação valiosa que me prestou durante esses dois anos. Também aos professores Daniel Tourinho Peres e Edmilson Menezes, pelas sugestões que me fizeram no exame de qualificação.

Sou grato também aos meus pais, pelo apoio de muitos anos. E ainda aos amigos Marciano Vieira, José Renato e Mauro Rogério. Aos amigos de Salvador Antônio Balbino, Josemar e Vital Ataíde.

Contamos com o financiamento da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB.

Lista de Abreviaturas

Obras de Hannah Arendt citadas

OT Origens do Totalitarismo – Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo

IT Ideologie et Terreur – Une nouveu forme de dominie

CHM *Condition de l’homme moderne*

SR Sobre a Revolução

CP Compreensão e Política e outros ensaios

VE A Vida do Espírito – O Pensar, O Querer e o Julgar

CR Crises da República

RJ Responsabilidade e Julgamento

EJ Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal

HTS Homens em Tempos Sombrios

EPF Entre o Passado e o Futuro

OP O que é Política?

TOA Travail, oeuvre, action

LFP Lições sobre a Filosofia Política de Kant

A presente dissertação tem por objetivo reconstituir o problema da legitimidade no pensamento político de Hannah Arendt. Partimos da hipótese de que a delimitação e a articulação dos conceitos de poder e de autoridade são fundamentais para reconstituir as análises de Arendt sobre esta questão. A partir desta delimitação conceitual, pretendemos reconstituir em linhas gerais o registro investigativo do conceito de legitimidade apresentado na filosofia política da autora, apreendendo neste percurso a compreensão do colapso e da reconstrução da legitimidade do âmbito político.

Hannah Arendt pensou a questão da legitimidade na filosofia política quando analisou, a partir do seu livro *Origens do Totalitarismo – Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*, as transformações pelas quais passaram a época moderna e contemporânea com o colapso das suas estruturas políticas e a emergência dos regimes totalitários. Na visão da autora, conforme demonstrado em obras como *Entre o Passado e o Futuro* e *A Condição Humana*, comunidades políticas modernas, desancoradas das fundamentações transcendentais que justificavam o âmbito político e caracterizadas pela diluição dos espaços de manifestação comuns nos quais se edifica uma coexistência política, são atravessadas por problemas de legitimidade.

Na filosofia de Arendt se apresenta ainda consistentes elaborações sobre a reativação da legitimidade do poder e dos fundamentos de autoridade das instituições políticas. Esta teorização remete à sua concepção de poder a partir da experiência da ação e do discurso, mediado intersubjetivamente e gestado na esfera pública deliberativa; e, de outro lado, ao conceito de fundação constitucional enquanto experiência originante no qual está conformada a identidade de um corpo político a partir da pluralidade constituinte das suas partes, questão esta delimitada no estudo da autora sobre as revoluções modernas empreendido na obra *Sobre a Revolução*. Retomar este aspecto reconstrutivo da legitimidade política em Arendt, a partir dos conceitos de poder e fundação constitucional, tem por objetivo : como assegurar as condições de um espaço político que não degenerem em um regime como o totalitarismo? Como assegurar

as condições de legitimidade de um espaço político em sociedades secularizadas e pluralistas?

1.0 O Totalitarismo e a quebra da Legitimidade

Qual a caracterização fundamental das massas? Como Hannah Arendt articula o fio dessa caracterização com uma análise política que assinala o recrudescimento dos problemas de legitimação dos espaços de manifestação política e da autoridade em que se encontram reconhecidos e firmados? Como esse quadro analítico pode ser retomado na gênese dos governos totalitários e na compreensão do ineditismo desta forma de dominação? A resposta a estas perguntas nos leva a percorrer na análise de Arendt, a relação entre o declínio do espaço público e a quebra da autoridade política na era moderna, na esteira de sua compreensão do surgimento dos regimes totalitários. Ao retomar esta questão, pretendemos demarcar conceitualmente como Arendt compreende o declínio e a denegação da legitimidade das instituições políticas modernas – Estados Nacionais europeus e sistema partidário continental – com a emergência dos regimes totalitários. Para tanto, discorreremos, de um lado, sobre o colapso do sistema de classes e o surgimento das massas na linha das considerações arendtianas sobre *o advento do social*, enfatizando o esboroamento do binômio público-privado e da conseqüente elisão da formação de consentimento e poder políticos. No que toca esta análise, enfatizaremos a impossibilidade das massas de constituírem uma interação intersubjetiva, uma vez que estão despojadas nos espaços de estabilidade mundanas, e de legitimarem as instituições políticas do poder. De outro lado, recapitularemos a análise da autora sobre o declínio do Estado nacional europeu e do sistema partidário continental a partir das suas formulações sobre a quebra da autoridade política moderna. Ao retomar esta articulação, Hannah Arendt indica que se as massas não demarcam um relacionamento político possível com as instituições políticas do poder tampouco um ordenamento político que perdeu sua autoridade se prestaria a ser legitimado desse modo.

É a partir desta reconstituição do pensamento da autora que podemos compreender, nos regimes totalitários, a denegação dos espaços de manifestação da ação e da autoridade nos quais se encontram reconhecidos, consoante à

supressão das esferas pública e privada. Esta formulação pressupõe uma análise da interpretação política de Arendt dos regimes totalitários, interpretação esta que desemboca na tese fundamental da autora de que o totalitarismo constitui uma nova forma de dominação na história das sociedades ocidentais. Consoante às análises de Arendt, as organizações totalitárias estavam assentadas na idéia de que o poder político é resultante da violência produzida pelo movimento terrorista das organizações e, de outro lado, que a idéia de autoridade política no totalitarismo é diluída na hierarquia volúvel da organização. Este fio reconstitutivo, direcionado à distinção que Arendt retoma de Montesquieu entre as formas de regime e seus princípios de ação, permite que demarquemos a idéia de quebra da legitimidade política no totalitarismo no pensamento de Arendt, tematizando os conceitos de poder e autoridade na interpretação da autora do totalitarismo como regime político e das suas origens na modernidade.

A seguir, reconstituiremos a análise arendtiana da emergência das massas e do colapso da autoridade das instituições políticas modernas, visando compreender, em seguida, como Arendt apreende no totalitarismo uma nova forma de dominação assinalada pela denegação da legitimidade política.

1.1. As massas e a quebra da autoridade política

Reconstituindo o percurso da análise arendtiana, as massas foram originadas da progressiva assimilação da população em geral à sociedade. Esta assimilação, longe de marcar a pertença e a igualdade do conjunto dos indivíduos ao domínio da sociedade, a pertença a seus grupos e suas classes, significara, para a autora, o fato dos indivíduos e dos grupos sociais estarem completamente assimilados a seus processos e pressões, absorvidos na sua zona de indiferenciação e sem uma região para a qual os indivíduos e os grupos sociais possam escapar do impacto de suas crises e tensões. Se a sociedade propriamente dita, delimitada por certos grupos e classes da população,

possibilitava ao indivíduo migrar para seus estratos e subsistir a suas pressões, com a progressiva assimilação do corpo da população aos *processos sociais*, as margens de separação dos indivíduos e destes processos se estreitariam, resultando no desamparo e na desproteção dos indivíduos diante dos processos sociais da modernidade.¹

Segundo a autora, o advento do *social moderno*² está calcado na promoção do trabalho a principal atividade de interesse público; tal modificação ocasionou uma transformação essencial no sentido dessa atividade para a sua localização no mundo. O trabalho, eterno metabolismo do homem com a natureza cuja finalidade é corresponder ao processo biológico do corpo humano mediante a satisfação das necessidades vitais do metabolismo humano, quando promovido a principal ocupação pública, modifica fundamentalmente o seu caráter circular e estacionário que possuía quando referido ao sentido biológico e natural do corpo humano, e passa a se definir pelo seu processo de rápida evolução, produto da sua promoção artificial. A emancipação do trabalho através de sua emergência ao domínio público desencadeia o que Hannah Arendt chama de um *crescimento artificial do natural (croissance contre nature du naturel)*³, definido pelo interpenetramento entre o mundo do artifício e da estabilidade humanas com as leis naturais que regem o ciclo da natureza e da espécie. Nos termos da análise arendtiana do trabalho na época moderna, a promoção pública desta atividade é definida como uma constante aceleração da produtividade do trabalho através da sua organização pública na divisão social do trabalho e na sua mecanização.

Para Arendt, o advento do social-moderno, fundamentando-se no equacionamento da propriedade com a riqueza, e esta, promovida a público e fundada no pressuposto de que sua finalidade é gerar mais riqueza, desencadearam historicamente um *processo* interminável, asseverado pela confluência entre os processos naturais e o trabalho social emancipado na época moderna. Conforme Arendt, com a promoção dos processos metabólicos do homem com a natureza a principal atividade pública, a estabilidade do mundo e a esfera política não ofereceriam resistência à progressiva corrosão e diluição dos processos naturais, engolfando ambos em um processo interminável marcado pela desintegração de suas fronteiras e o sentido das suas atividades⁴.

Em *A Condição Humana*, Arendt compreende a promoção do trabalho na época moderna através de uma análise filosófica sobre a categoria *vida activa*, categoria que a autora retoma da tradicional distinção metafísica entre *vida contemplativa e vida activa*. Ao retomar a expressão *vida activa*, o objetivo da análise arendtiana é dismantelar a tradicional superioridade da contemplação na apreensão das atividades que compõe a *vida activa*, quais sejam trabalho, fabricação e ação, restituindo as diferenças e as manifestações das atividades que a compõe, haja vista o obscurecimento destas diferenças com o primado tradicional da

¹ Hannah ARENDT, *A crise na cultura: sua importância social e política*, In *Entre o Passado e o Futuro*, SP, Perspectiva, p. 251– 252. Doravante EPF.

² Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 76. Doravante CHM.

³ Hannah ARENDT, CHM, p. 87. [trad. bras. p. 57]

⁴ Bronislaw SZERSZYNSKI, Technology, performance and life itself: Hannah Arendt and the fate of nature, In *The Editorial Board of The Sociological Review*, 2003 : 207-211.

contemplação conferido pela tradição. Através desta perspectiva, Arendt examina como as atividades que compõem a *vida activa* se articularam hierarquicamente ao longo da história, e como através da mudança na constelação em que estavam situadas, foi-se operando transformações nos espaços de convivência humana⁵.

Na análise da autora, a época moderna é inaugurada pela inversão entre *vida activa* e *vida contemplativa*. Esta inversão resultou na abolição da contemplação, uma vez que na época moderna a verdade do conhecimento é obtida através da recusa da contemplação como modo de acesso a uma verdade que se revelava, passando-se para a idéia de que a verdade é *produto* da atividade humana⁶. Resumido as sucessivas inversões históricas que foram se operando na tradição da *vida activa*, com a destituição da contemplação de significado, a primeira atividade a ser promovida em seu lugar foi a fabricação. Contudo, a fabricação e as experiências do *homo faber* suplantaram a idéia de contemplação com a introdução do conceito de processo na atividade fabricadora, insistindo-se mais no processo de fabricação que nos próprios produtos produzidos que, afinal, constituíam o próprio objetivo para o qual existia a atividade fabricadora. Gradualmente, a atividade fabricadora foi substituída pela atividade do trabalho que, enquanto baseada no eterno metabolismo do homem com a natureza, pôde através da sua promoção pública ser a atividade de referência para todo o desenvolvimento da época moderna. Com o predomínio do trabalho na época moderna, atesta-se, segundo Arendt,

“que a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a inversão precedente entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque esta vida ativa se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, pôde tornar-se ativa e exibir toda a sua fertilidade.”⁷

Para Arendt, a ênfase moderna nos processos metabólicos que regem a vida dos indivíduos e da espécie, atesta que na época moderna os espaços de estabilidade que asseguram a permanência do mundo serão desgastados pela força dos ciclos naturais que ascenderam a uma dimensão pública. É a partir deste diagnóstico da época moderna empreendido em *A Condição Humana* que Arendt demarca a compreensão das massas modernas: alienação do mundo, mundo que perderá sucessivamente essa capacidade de separar os homens dos processos naturais através da reificação de um *artefato de coisas*; incapacidade de instituição de

⁵ Para a análise da vida Activa Hannah ARENDT, Le terme de *vita activa*, La *vita activa* et L'age Moderne, In *CHM*, Respectivamente, p. 46-53. [Trad. bras. p. 20-26] e p. 357-404. [Trad. bras. p. 260-338],

⁶ Cf. *Idem*, *CHM*, p. 372-383 [Trad. bras. 310 - 319]. Sobre a idéia de que as atividades se organizam e se dispõem hierarquicamente, cf. “Não são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento o que pode mudar e muda historicamente. Observam-se melhor tais mudanças nas diferentes auto-interpretações do homem no decorrer da história, que, embora possam ser inteiramente irrelevantes para o *quid* último da natureza humana, são ainda os mais sintéticos e sucintos testemunhos do espírito de épocas inteiras.” O Conceito de História – Antigo e Moderno, In *EPF*, p. 94.

⁷ *CHM*, p. 398. [Trad. bras. p. 333]

uma coexistência humana uma vez que é solapado o mundo enquanto *espaço-entre* que assegura a articulação e a separação dos homens entre si. Conforme sintetiza,

“A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade, alienada do mundo, dos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.”⁸

Na obra *A Condição Humana*, Arendt empreende uma análise das massas baseando-se principalmente na perda do mundo na época moderna através da emergência do social. Conforme afirma nesta obra, o que caracteriza a sociedade de massas “é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas com as outras e de separá-las.”⁹ Mas é na sua obra anterior, *Origens do Totalitarismo*, que a autora apresenta pormenorizadamente uma descrição das massas.

Conforme analisa nas *Origens do Totalitarismo*, as massas são marcadas pela impossibilidade de articulação de interesses (*inter-essa*) comuns e pela demarcação de objetivos delimitados e tangíveis que outrora eram característicos das classes sociais. Para Hannah Arendt, as massas não se integram em uma comunidade de interesses que amoldam uma convivência em comum capaz de constituir uma realidade onde possam se relacionar e manterem-se individualizadas. Se por *interesse* Arendt compreende “algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga”¹⁰, o que está em questão com a existência das massas é que elas perderam contato com o mundo da estabilidade humana que advém com a fabricação de um mundo de coisas que separam o homem dos processos naturais e os instala em uma coexistência da qual procedem as suas ações. Na medida em que está alijado do mundo, a realidade do homem de massa é marcada por uma instabilidade e desreferencialização, onde o elo subsistente entre as massas é o simples vínculo natural de homens que já perderam o contato intersubjetivo – minado os espaços de estabilidade que ensejam uma coexistência – e o princípio de sua individuação

⁸ *Idem, CHM*, p. 398. [Trad. bras. p. 333]

⁹ *Idem, CHM*, p. 92. [Trad. bras. p. 62]

¹⁰ *Idem, CHM*, p. 240. [Trad. bras. p. 195]

– que amolda a integridade de *si* através da identidade sempre autocertificada quando os ciclos da vida se defrontam com a permanência do mundo. Para Arendt, as massas estão lançadas na força dos processos naturais tendo em vista não existir os artifícios mudanos que as separe dos fluxos naturais, decorrendo a perda do espaço que possibilita aos homens estabelecerem uma convivência onde possam diferenciar-se um dos outros constituindo uma individualidade. Na trilha da compreensão arendtiana do social, as massas resultam do *social* que edificou uma sociedade de homens completamente alienada de um mundo que os relacione e mantenha-os separados, situação que é experimentada quando os homens estão aglutinados nas multidões, despojados do espaço-entre que os articula entre si.

Para Arendt, as massas apareceram historicamente “dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe.”¹¹ Produto da atomização da sociedades de classes, as massas são caracterizadas pelo isolamento e pela falta de relações sociais normais, posto que estão fora de qualquer ramificação social e representação política. Desprovidas de relações sociais e políticas, as massas são caracterizadas por um profundo isolamento, que se traduz psicologicamente por um egocentrismo obsessivo na relação dos indivíduos consigo próprio. Este egocentrismo das massas, para Arendt, era uma resposta de indivíduos que haviam perdido a tessitura de relações sociais e que estavam despojados dos espaços de estabilidade humana. Este subjetivismo radical da mentalidade do homem de massas, conforme analisa Arendt, tornava-o supérfluo e claramente fraquejado nos seus instintos de conservação, decorrendo que um claro sentimento de desimportância e superfluidade se alastrava entre as massas. Na medida em que perdiam seus instintos de conservação, as massas perdiam as fontes de preocupações e cuidados que amoldam a individualidade humana, e manifestavam este fato, nas palavras de Arendt, através da “indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por

¹¹ H. ARENDT, Totalitarismo, In *Origens do Totalitarismo*, p. 366-367. Doravante OT.

noções abstratas guindadas ao nível de normais de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso.”¹²

Para Arendt, a alienação dos espaços de estabilidade mundana e a atomização social e política constitui a condição das massas. É através desta condição que sucede o que Arendt qualifica como a experiência fundamental das massas, qual seja, sua solidão. Esta significa, segundo as análises que Arendt fez no campo da ética, que o último reduto da companhia humana, a companhia que cada qual faz a si próprio e na qual certifica a existência de uma diferença interna e gera a *consciência de si* como seu subproduto, foi também destruído¹³.

Da dissolução do mundo e da subjetividade humana, Hannah Arendt aponta que do ponto de vista ético-político, o que marca as massas é a sua falta de padrões de conduta aliado a uma explícita incapacidade de julgamento. Diferente das classes, que têm seus padrões de avaliação e orientação determinados pela classe específica à qual se pertence, as massas têm seus padrões de julgamento determinados pelas convicções que são tácita e silenciosamente aceitas por todas as classes da sociedade, sendo desta atmosfera de lugares-comuns que alimentam seus padrões de julgamento. O apego a clichês, a códigos padronizados de expressão e conduta, significa que despojadas dos espaços de convivência social e política em que se tece a experiência humana, as massas os substituem pelo apego obsessivo por códigos e regras de conduta com os quais subsumem as contingências particulares da sua existência. Doravante, segundo Arendt, o que se tornará claro, é a ânsia das massas por um novo código de conduta, a um ponto em que não interessa mais o conteúdo das normas aos quais os códigos de conduta estão ligados, mas sim a contínua obsessão e desvalorização destes padrões de conduta de que as massas se apossam para se orientarem em um mundo deslocado e desreferenciado, onde, segundo os termos da autora, já não possuíam a medida de relação entre o contingente e o necessário¹⁴.

Assim, importa destacar, o que está em questão com a existência das massas é o fato delas não articularem um interesse comum, de não produzirem vínculos intersubjetivos que as referenciem social e politicamente. Para a autora, uma determinada coexistência política só é possível quando se integra um espaço comum que separa e articula os indivíduos uns dos outros. Com o esgarçamento do mundo comum, produto da dissolução dos espaços de estabilidade mundana pelos processos metabólicos do trabalho, os homens estão despojados da textura intersubjetiva que permite demarcar objetivos políticos e de se vincularem às

¹² *Idem*, Totalitarismo, OT, p. 366.

¹³ H. ARENDT, Pensamento e Considerações morais, In *Responsabilidade e Julgamento*, p. 257. Doravante RJ.

¹⁴ H. ARENDT, “Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência. A revolta das massas contra o ‘realismo, o bom senso e todas ‘as plausibilidades do mundo’ (Burke) resultou da atomização, da perda de seu status social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. Em sua condição de deslocados espirituais e sociais, um conhecimento medido da interdependência entre o arbitrário e o planejado, entre o acidental e o necessário, já não produz efeito.” Totalitarismo, In OT, p. 401.

instituições políticas. Para Arendt, o que caracteriza a sociedade de massas é o esgarçamento da urdidura social e política que permitia que as classes da sociedade se vinculassem às instituições políticas, reconhecendo-as e reafirmando-as.

Com efeito, se é fundamental assinalar esta impossibilidade política das massas de se vincularem às instituições políticas do poder, a partir de agora destacaremos a ascensão e declínio das instituições políticas modernas – o Estado-nação europeu e seu sistema partidário – segundo o diagnóstico arendtiano da quebra da autoridade política na modernidade.

Na sua análise do surgimento e declínio do Estado nacional europeu, Hannah Arendt empreende uma crítica ao colapso da legitimidade das instituições políticas no escopo das suas análises da era moderna. A esse respeito, a compreensão do surgimento e declínio das instituições políticas modernas assinala sua compreensão “das disparidades aparentemente absurdas entre causa e efeito que assinalam a história moderna.”¹⁵ O Estado-nação, que desde a Revolução Francesa foi herdeiro da idéia de representação popular e soberania nacional, era fruto da combinação da idéia de nacionalidade – ou seja, da compreensão de que as nações adentrariam a história e se emancipariam quando os povos adquirissem consciência de serem entidades culturais distintas com um passado histórico e destino territorial comuns – com a estrutura do Estado, produto da sua evolução da monarquia e despotismo esclarecido (legitimidade dinástica), para a forma de nova república ou de monarquia constitucional reformada (legitimidade popular). Esta articulação assumia no estado constitucional a função de proteger todos os habitantes de seu território, transcendendo a própria idéia de nacionalidade e agindo respaldado como instituição legal maior.

Se a autocompreensão nacional criava entre os súditos um vínculo de coesão a partir de uma *identidade nacional comum*, esta articulação obrigava, por sua vez, o Estado-nação a ancorar sua autoridade política nos vínculos que aí eram firmados. O que então sucedia era que a consciência nacional emergente tornava possível vincular essa integração social abstrata – a nação – à estrutura política do Estado que precisava repor sua base legitimatória de forma secularizada, pela quebra da legitimação das monarquias tradicionais. Nos limites de sua corporificação através de um direito constitucional positivo, o Estado pôde integrar os indivíduos independentes da idéia de nacionalidade, através de um corpo jurídico que viabilizava uma cidadania reconhecida. Contudo, a articulação do Estado constitucional com a idéia de nacionalidade seria cindida na modernidade, com o predomínio da Nação em detrimento das estruturas jurídicas do Estado.

Historicamente, segundo Arendt, a queda das monarquias absolutistas e o subsequente surgimento das classes contribuíram para conflagrar a conquista do Estado pela Nação, uma vez que a queda do monarca absoluto e da soberania que sua figura encarnava, vacilavam ante a substituição dessa unidade nacional corporificada pelo contínuo conflito entre as classes e uma luta pelo controle da máquina estatal. Doravante, os laços comuns estabelecidos como requisitos para a unidade dos cidadãos do Estado-nação, deixavam de se referenciar na constitucionalidade da qual o Estado era o guardião e passavam a se orientar na *origem nacional*. O que significa que a legitimação do Estado-nação era auferida não mais através de um corpo de cidadãos integrados constitucionalmente, e sim através da própria nacionalidade. O resultado dessa

¹⁵ *Idem*, Imperialismo, In *OT*, p. 161.

transformação era que a nação, de um lado, e o nacionalismo, de outro, firmavam o vínculo que transcendia a cisão decorrente do conflito das classes. Como tal, a consequência da usurpação do Estado pela nação foi que o princípio da soberania nacional perdeu a conotação original de soberania popular, passando a significar o pertencimento a uma mesma origem comum. Aqui, como salienta Habermas, “a força integrativa da nação de cidadãos [foi] atribuída a um dado que se pretendia anterior à política, ou seja, a existência de um povo constituído por via natural e, portanto, a algo independente da formação política da opinião e da vontade dos cidadãos.”¹⁶

Segundo Arendt, a consequência do conflito entre Estado e Nação foi que a nação exigia que o Estado a protegesse de sua forte tendência à atomização social e, paradoxalmente, salvaguardasse a permanência nesse estado de atomização. Daí por diante, para fazer frente à forte tendência atomizante e contrabalançar as tendências centrífugas da sociedade de classes, somente um Estado fortemente centralizado, monopolizando todos os instrumentos de violência e chances de poder, aglutinando suas forças através de um nacionalismo exacerbado, seria uma resposta à altura do assalto do Estado pela Nação. Do ponto de vista externo, segundo Arendt, essas transformações políticas significarão que a soberania nacional será definida como pilhéria nacional externa¹⁷, uma vez que são os “diversos nacionais” que protagonizaram a idéia de estados nacionais integrados numa comunidade de nações, cada um reivindicando sua soberania nacional à revelia dos demais estados. Para Arendt, com a usurpação do Estado constitucional pela idéia de povo constituído naturalmente, o tênue liame de solidariedade que agrupava a comunidade de Estados-nações europeia foi rompido.¹⁸

De fato, a análise arendtiana do declínio do Estado-nação é tributária da gênese da promoção do social na época moderna. Para a autora, o privatismo da sociedade burguesa, desenvolvido a partir de um liberalismo que via todo governo como mal necessário e como sua finalidade proteger a acumulação e reprodução da riqueza social, assinala os limites das tendências produtivistas e centrífugas das sociedades modernas – que exacerbarão seus limites com o Imperialismo – e as estruturas de limitação e estabilidade que constituem o Estado-nação. De uma maneira geral, esta contradição se manifesta na época moderna entre a produtividade

¹⁶ Jürgen HABERMAS, *A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*, p. 138. Celso LAFER, “Sublinha-se, dessa maneira, como a dimensão pessoal, mais do que o território e o governo, constitui a base do princípio de continuidade do Estado numa perspectiva ex parte populi ... “. *A Reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 136. Giorgio AGAMBEN, “ ... lo fundamenta no es el hombre como sujeto político libre y consciente, sino, ante todo, su vida desnuda, el simple nacimiento, que, en el paso del súbdito al ciudadano, queda investido en cuanto tal del principio de soberanía. La ficción aquí implícita es que el nacimiento se convierte inmediatamente en nación, de modo que entre los dos términos no pueda haber ninguna diferencia.” *Política del exilio, Revista Grifos – Dossier Hannah Arendt*, 2002 : 102.

¹⁷ Walter BENJAMIN, “ o que os autores entendem por nação, uma classe senhorial apoiada nesses indivíduos, que não é responsável perante ninguém e muito menos perante si mesma, e instalada num trono excelso, tem em sua fisionomia os traços de esfinge do produtor, que corre o risco de ser o único consumir das suas mercadorias. A nação dos fascistas, com seu rosto de esfinge, constitui-se num novo mistério da natureza, de caráter econômico, ao lado do antigo, que, longe de se iluminar com a luz da técnica revela agora os seus traços fisionômicos mais ameaçadores. No paralelogramo de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a guerra.” *Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea Guerra e Guerreiros*, editada por Ernst Junger, In *Obras Escolhidas I – Magia, Técnica, Arte e Política*, p. 70-71.

¹⁸ H. ARENDT, “Imperialismo”, In *OT*, p. 309.

ilimitada advinda desde a Revolução Industrial e as estruturas de limitação e estabilidade que constituem o Estado-nação, que não se coaduna e nem oferece resistência a esta produtividade crescente. Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt expressara esta contradição entre a existência das estruturas de estabilidade que constituem as comunidades políticas e o infatigável crescimento dos processos de auto-reprodução do trabalho que dilui as fronteiras erigidas pela lei no metabolismo de sua produtividade.¹⁹

Simultânea à decadência do sistema de Estados-nações ocorre o colapso do sistema partidário continental²⁰. Segundo a análise de Arendt, o sistema de partidos continentais é caracterizado pelo seu caráter multipartidário, diferenciado do sistema bipartidário adotado na Inglaterra. No cerne da diferença, encontra-se o fato de que no sistema bipartidário, os partidos representam o governo e o país, e o partido no poder, por sua vez, identifica-se temporariamente com o Estado. Neste caso, os partidos são planejados para governarem alternadamente e a oposição desempenha um papel de controle na perspectiva de que governará amanhã, garantindo a integridade do sistema e conjurando o fantasma de uma ditadura unipartidária. Como tal, os setores da administração estatal são planejados e organizados em vista da alternância do poder. A principal vantagem do sistema bipartidário, é que ele elimina as diferenças entre o Estado e o governo e mantém o controle do Estado pelo cidadão organizado em partido, e, com efeito, “não dá azo a especulações grandiosas a respeito do Poder e do Estado como se fossem algo fora do alcance humano, entidades metafísicas independentes da vontade e da ação do cidadão.”²¹

O sistema partidário continental, por sua vez, pressupõe cada partido como parte do sistema político, cuja unidade é assegurada pelo Estado. Pela predominância de coalizões governamentais os membros do governo não são escolhidos segundo sua competência, uma vez que são indicados segundo alianças multipartidárias e, como tal, um partido sozinho jamais assume inteira responsabilidade pelo controle da máquina estatal. Desde o seu surgimento, esses partidos são definidos como representações de interesses, diferença fundamental em relação ao sistema de partidos anglo-saxões, que, baseando-se em “princípios” que conduzirão o interesse nacional, tem seus interesses representados pelas alas partidárias, que por sua vez são limitados pelas questões de governo. Aqui se impõe uma consequência decisiva: enquanto no sistema bipartidário um partido não alcança o poder se não tem força para a administração das questões domésticas do Estado, preterindo-se, com efeito, as justificativas ideológicas, no sistema partidário continental as justificativas ideológicas desfrutam de primazia, pois possibilitam aos partidos, uma vez que são definidos como representação de indivíduos privados, coincidirem com o interesse de todos.

Assim, enquanto o sistema bipartidário é uma organização de cidadãos que agem em conjunto, baseado em princípios e com vistas a uma eficácia governamental, os partidos continentais, uma vez representando interesses privados, projetam exclusivamente proteger os indivíduos privados da interferência

¹⁹ H. ARENDT, *CHM*, p. 86-87. [Trad. bras. p. 56-57]

²⁰ Hannah Arendt retoma a distinção entre o sistema partidário continental e o sistema bipartidário inglês, analisando a atitude do partido em relação ao poder, a função do partido dentro do corpo político e a posição do cidadão dentro do Estado. *Cf.* *Imperialismo*, In *OT*, p. 284.

²¹ *Idem*, *Imperialismo*, *OT*, p. 285.

dos negócios públicos através de uma representação também privatizada. Em consonância com isso, o Estado era expresso na perspectiva de reconhecer como cidadão indivíduos não organizados politicamente – fora de partidos. Dito de outra forma, a principal função dos partidos continentais era representar interesses, e conforme esses se encontravam articulados nas classes sociais, sua sustentação se encontrava garantida. Contudo, quando o sistema de classes entra em declínio a partir da Primeira Guerra Mundial, produto da atomização social e política, os partidos continentais perdiam o consentimento que repousava nas classes sociais, tendo como conseqüência que o sistema político entrava em declínio.

Segundo Arendt,

“Quando consideramos a diferença entre o sistema multipartidário do Continente e o sistema bipartidário britânico no que tange à predisposição de movimentos [totalitários], parece mais fácil a uma ditadura unipartidária assenhorrar-se da máquina estatal em países onde o Estado está acima dos partidos, e, portanto, acima dos cidadãos, do que em países onde os cidadãos, por agirem ‘em conjunto’, isto é, através da organização de um partido, podem galgar legalmente o poder e se sentem como donos do Estado, seja o de hoje, seja de amanhã.”²²

Com a erosão dos interesses que articulavam as classes sociais ao sistema partidário continental, Hannah Arendt demonstra como este fato abalou a própria representatividade do sistema político. Segundo a autora, a partir de então a continuidade dos partidos era alimentada pela possibilidade de virem a restaurar o *status quo* no qual sua representação estava garantida na sociedade de classes. Isso significa que estavam ancorados não em autênticos interesses comuns, mas no sonho de restaurá-los, tornando-se, com efeito, apoloéticos e nostálgicos em sua orientação política. Doravante, os partidos perdiam o consentimento das pessoas desprovidas de ligação política que percebiam neles a representação política que cuidava de seus interesses, assim como da geração mais jovem que não mais se tornava passível de recrutamento para composição dos seus quadros. Das limitadas obrigações políticas das sociedades de classes que as vinculava de forma tradicional ao governo e impossibilitava de sentirem-se social e individualmente responsáveis por ele, as massas marchavam para onde pudessem expressar violenta oposição às instituições políticas deslegitimadas. Segundo Arendt, estes fatos, situados numa atmosfera marcada pelo sentimento de desimportância e superfluidade²³, pelo sentimento de dissolução nas forças anônimas da história, significaria o desprezo das massas a todo governo visível e o carreamento de sua existência em forças anônimas que as reintegrassem de volta ao mundo.

²² Imperialismo, *OT*, p. 288.

²³ Para a análise do niilismo na atmosfera do entre-guerras, cf. H. ARENDT, Totalitarismo, In *OT*, p. 376-389. W. BENJAMIN, Sobre a coletânea Guerra e Guerreiros, ed. por Ernest Jünger, Experiência e Pobreza, In *Obras Escolhidas I – Magia e Técnica, Arte e Política*, p. 61-72 ; 114-119.

Nesse cenário de crise do Estado-nação e de suas instituições políticas (período entre - guerras), de decadência da homogeneidade nacional através do surgimento de imigrações em massa (França), das tentativas malsucedidas de introduzir organizações estatais em regiões afligidas pela questão das minorias (Europa oriental e meridional), da inflação e desemprego galopantes (Alemanha) e ainda dissolução das classes e da sociabilidade na União Soviética, criava-se uma atmosfera em que os movimentos totalitários se legitimavam atacando as instituições do Estado referendadas no sistema de classes²⁴. Face essa situação, as instituições da sociedade – o Estado, o exército e a relação entre os partidos e o Estado – já não tinham mais potencial de estabilizar as tendências centrífugas das sociedades de massas, porque o consentimento onde se ancorava a base legítima dos partidos e do Estado-nação encontrava-se esgotado com o colapso do sistema de classes²⁵.

1.2. A instituição do Terror e da Ideologia

É do ponto de vista desta análise da atomização social das massas, da desintegração política do Estado-nação e do sistema partidário continental e de uma atmosfera espiritual marcada pelo niilismo, que Hannah Arendt analisa as origens do totalitarismo²⁶. De acordo com nossa autora, o ineditismo dos movimentos totalitários e sua pretensão de substituir o sistema de partidos, o advento dos governos totalitários e sua pretensão de domínio total, são tributários do declínio da legitimidade das sociedades liberais modernas e do modo de legitimação de suas instituições políticas. Nas palavras de Arendt, “O Nada de onde o nazismo arrancou poderia ser definido em termos menos místicos como o vazio que resulta da derrocada quase simultânea das estruturas sociais e políticas da Europa.”²⁷

Para Hannah Arendt, o declínio do Estado-nação significou a denegação da idéia de soberania popular ancorada em um estado de direito, que caracterizara a articulação do Estado-nação com a idéia de autonomia do povo vinculada a uma tradição nacional e política. O colapso do sistema de classes, o rompimento da urdidura social e política, que ligava os estratos da sociedade ao sistema partidário e delimitava responsabilidades limitadas e atitudes tradicionais com relação ao governo, significou a erosão do consentimento político que assegurava legitimação às instituições políticas do poder.

²⁴ Referindo-se aos movimentos de unificação no século XIX, predecessores dos movimentos totalitários do século XX, Arendt afirma: “A invenção decisiva dos movimentos de unificação, portanto, não foi o alegarem estar fora e acima do sistema partidário, mas sim o fato de se chamarem ‘movimento’, sua própria denominação refletindo a profunda desconfiança nos partidos, tão corrente na Europa desde o fim do século XIX que, no dia da República de Weimar, ‘cada novo grupo achava que a melhor maneira de se *legitimar e apelar às massas era insistir em que não era um partido, e sim um movimento*’”. Imperialismo, In *OT*, p. 283. A citação de Arendt é de Sigmund NEUMANN, *Die deutschen Parteien* [Os partidos alemães], 1932. [grifo meu].

²⁵ *Idem*, Imperialismo, In *OT*, p. 295.

²⁶ *Idem*, Perspectivas sobre a ‘questão alemã’, In *Compreensão e Política e outros ensaios*, p. 44-49. Doravante *CP*.

²⁷ *Idem*, Perspectivas sobre a questão alemã, In *CP*, p. 48.

Nesta contextura, foram os movimentos totalitários que auferiram o apoio que os partidos enraizados no sistema de classes já haviam perdido na sua relação política limitada com as classes. Além disso, de acordo com a leitura que a autora faz da conjuntura política pré-totalitária, a autocompreensão equivocada do sistema partidário de que a representação garantida nas instituições do estado, e que a unidade nacional estava salvaguardada pelo exército assegurava que detinham o poder político, contribuía para não atestarem o potencial legitimatório dos movimentos totalitários. Neste caso, era com as massas alijadas do Estado-nacional em complexa articulação com a escória, o subproduto da modernidade liberal, que os movimentos totalitários se constituíam. Na tipologia estabelecida por Hannah Arendt, a escória corresponde aos resíduos de todas as classes da sociedade que estão desvinculados dos laços sociais (que odeiam), alijadas do sistema político e irmanadas pelo ódio aos governos representativos, considerados como fachada política. Este coadunamento entre a escória e as massas era possível por que ambas tinham em comum o fato de estarem alijadas das estruturas políticas do Estado-nacional e pelo sentimento de desimportância e superfluidade social das massas, ao qual o desejo de funcionar como uma engrenagem anônima parecia restabelecer o *status quo* cindindo das classes sociais.

O que está em questão, na análise de Arendt, é o vínculo tácito entre a mentalidade das massas em crise, pela perda do conjunto das referências sociais e políticas das sociedades de classes, e o ativismo da ralé que fazia da destruição das estruturas sociais e políticas a ideologia com a qual as massas poderiam se redefinir mediante a recusa dos papéis sociais que a sociedade em crise colocava²⁸. De acordo com Arendt, era na ficção dos movimentos que as massas atomizadas encontravam a coerência que necessitavam para suportarem uma realidade atomizada e o esgarçamento do tecido das suas relações comunitárias. Para a autora, foi nesse cenário, que a escória e “seus líderes começaram a dizer ao populacho que cada um dos seus membros podia tornar-se essa sublime e importantíssima encarnação viva do ideal, desde que fizesse parte do movimento.”²⁹

É precisamente nessa nova comunidade de movimentos, instituída concretamente já na atmosfera pré-totalitária e que os nazistas intitulariam *Volksgemeinschaft*, que se desenhava o supremo objetivo de amalgamar os indivíduos atomizados e desarraigados numa igualdade instituída naturalmente. Esta condição

²⁸ *Idem*, “Além disso, o ativismo parecia fornecer novas respostas à velha e incômoda pergunta ‘quem sou eu?’, que ocorre com redobrada persistência em tempos de crise. Se a sociedade insistia em ‘és o que parece ser’, o ativismo do pós-guerra respondia ‘és o que fizeste’ (...) A pertinência dessas respostas estava menos na sua validade como redefinições da identidade pessoal do que na sua utilidade para eventual fuga da identificação social, da multiplicidade de papéis e funções intercambiáveis que a sociedade havia imposto. A questão era fazer algo, fosse heróico ou criminoso, que nenhuma outra pessoa pudesse prever ou determinar”. *Totalitarismo*, In *OT*, p. 381.

²⁹ *Idem*, *Totalitarismo*, In *OT*, p. 281. Claude LEFORT. “O que precisamos entender é que sua força de atração não se mede por sua força real. O que distingue e explica o seu sucesso é a capacidade que tem de se identificar com a Revolução, com o movimento irresistível, como poder de ruptura radical com o passado e de fundação radical de um novo mundo e a capacidade que tem de condensar a reivindicação de uma transformação social com a de um saber absoluto sobre a história e a sociedade enfim, a capacidade que tem de se conceber e de aparecer como o depositário da legitimidade e da verdade socialistas.” *A Invenção democrática – Os Limites do Totalitarismo*, p. 80.

de atomização e superfluidade social das massas para o desdobramento dos movimentos revela que são as massas “naturalizadas”, fora de qualquer estrutura política e vínculos sociais, que possibilitarão sua abnegação no pertencimento a uma raça – nazismo –, ou na sua integração em uma classe – sociedade sem classes do comunismo –, forjando aí uma igualdade de pertencimento aos movimentos totalitários por um dado pré-político ao qual já estavam *naturalmente* determinadas.

De outro lado, à medida que mobilizavam ideologicamente as massas de indivíduos atomizados, os movimentos totalitários perpetravam uma destruição do *status quo* da sociedade não-totalitária e de suas instituições existentes, duplicando-as através de organizações totalitárias que suplantavam as instituições políticas da sociedade. O resultado dessa duplicação foi que uma vez galgado o poder, os governos totalitários já repousavam sobre o edifício de uma sociedade inteiramente totalitária, extremamente útil na tarefa de minar a autoridade das instituições visíveis do Estado e na decomposição do *status quo* em que as camadas sociais não-totalitárias estavam referenciadas. Para Hannah Arendt, este mecanismo organizacional era de extrema relevância na disseminação de pólipos de dominação em todo o tecido social e no apoio garantido pelas organizações criadas que substituíam e modificavam a vida política de toda sociedade.

Além disso, através de uma análise dos traços das organizações totalitárias, Hannah Arendt demonstra como a singularidade desta instituição possibilitava a reinstalação do tecido social e político segundo a sua gradual totalitarização³⁰. Conforme demonstra a autora, as organizações totalitárias se baseavam na criação de organizações de vanguarda, na cisão entre membros do partido e simpatizantes políticos, e, no âmbito dos movimentos totalitários, entre membros do movimento e formações de elite. Conforme sua análise, o expediente organizacional do totalitarismo consistia em subsumir suas instâncias internas gradativamente no ímpeto da direção dos movimentos, onde cada camada inferior funcionava como mundo não-totalitário para o imediatamente superior, e inversamente, cada camada superior se mostrava como mais radicalmente totalitária que as camadas inferiores. Para Arendt a vantagem fundamental desta estrutura organizacional,

“é que ela neutraliza o impacto de um dos dogmas básicos do totalitarismo, que afirma ser o mundo dividido em dois gigantescos campos inimigos, um dos quais é o movimento, e que este pode e deve lutar contra o resto do mundo – afirmação que abre o caminho para a indiscriminada agressividade dos regimes totalitários. O choque da terrível e monstruosa dicotomia é neutralizado, e nunca totalmente percebido, graças a uma cuidadosa graduação da militância, na qual cada escalão reflete para o escalão imediatamente superior a imagem do mundo não-totalitário, porque é menos militantes e os seus membros são menos organizados. Esse tipo de organização evita que os seus membros jamais venham a encarar diretamente o mundo exterior, cuja hostilidade permanece para eles um simples pressuposto. Permanecem tão bem protegidos contra a realidade do mundo não-totalitário que subestimam constantemente os tremendos riscos da política totalitária.”³¹

Calcada nesta leitura da burocracia totalitária, Arendt afirma que quando os movimentos totalitários chegam ao poder, eles se defrontam com a tarefa de transformar as estruturas do Estado e do seu aparato governamental por meio da realidade fictícia que preside o impulso do movimento de massas. Para a autora, a

³⁰ Para a análise das organizações totalitárias, cf. Totalitarismo, In *OT*, p. 416-417; O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 136-137.

³¹ Totalitarismo, In *OT*, p. 417.

lógica que preside o movimento, uma vez de posse dos aparelhos de violência do Estado e da lógica da *realpolitik* que preside seus negócios, coloca-se no dilema de estabilizar-se no poder e permanecer sujeito às leis que presidem o governo das nações – nos quais as nações são dotadas de um território, com um povo e uma tradição nacional que condicionam sua relação com as demais nações – ou solapar as instituições do Estado para que o movimento da organização possa prosseguir.

Certa da segunda posição, para Hannah Arendt, na experiência de edificação do totalitarismo no poder, encontra-se inscrita a lógica de domínio que reintroduz no regime de governo a rígida observação das normas dos movimentos³². Para tanto, o totalitarismo no poder *denega a estabilização* em que o reconhecimento de uma autoridade política seria possível, de modo que qualquer estrutura legal ou governamental é solapada pelo ímpeto do movimento de massas. Neste caso,

“o estabelecimento de uma sede oficial e oficialmente reconhecida para o movimento (ou sucursais, no caso de países satélites), e a aquisição de uma espécie de laboratório onde o teste possa ser feito com realismo (ou contra a realidade) – o teste de organizar um povo para objetivos finais que desprezam a individualidade e a nacionalidade. O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total.”³³

Para Arendt, a ascensão do totalitarismo ao poder significa a dissolução da autoridade política do estado nacional e das instituições de que se apossa, entre uma autoridade real e uma autoridade fictícia, entre um domínio ostensivo e um domínio real, que do ponto de vista concreto, significa a dupla autoridade do partido e do Estado, uma real e outra aparente. Essa duplicação visava suplantar a autoridade dos órgãos do Estado nacional pela multiplicação deles no partido. Esse expediente organizacional objetivava minar toda autoridade sempre que esta se tornava reconhecível e reintroduzia continuamente uma nova autoridade onde a anterior se transformava em fachada política, consoante o ímpeto dos movimentos de massas. Este fato para o totalitarismo significava que o reconhecimento e a estabilização das ordens emanadas das hierarquias ensejariam a estabilização da autoridade da qual as ordens são emanadas³⁴.

Em outras palavras, uma vez que o conhecimento da fonte das ordens e a sedimentação comparativamente permanente da hierarquia poderiam introduzir um elemento de estabilidade alheio ao domínio totalitário, os nazistas constantemente repudiavam a verdadeira autoridade, sempre que esta se tornava pública, e criavam novas instâncias de governo, em relação ‘as quais a anterior virava governo fantasma – um jogo que, é claro, podia continuar *ad infinitum*. Uma das mais importantes diferenças técnicas entre o sistema soviético e o sistema nazista é que Stálin, sempre que transferia a ênfase do poder dentro do movimento de um aparelho para outro, tendia a liquidar o aparelho juntamente com o seu pessoal, enquanto

³² *Idem*, “Uma vez que o totalitarismo permanece fiel aos dogmas originais do movimento, as notáveis semelhanças entre os expedientes organizacionais do movimento e o chamado Estado totalitário não devem causar surpresa.” *Totalitarismo*, In *OT*, p. 462.

³³ *Idem*, *Totalitarismo*, *OT*, p. 442.

³⁴ *Idem*, “A única regra segura num Estado totalitário é que, quanto mais visível é uma agência governamental, menos poder detém e, quanto menos se sabe da existência de uma instituição, mais poderosa ela é.” *Totalitarismo*, In *OT*, p. 453.

Hitler, apesar dos seus comentários sobre pessoas que ‘têm medo de pular sobre a própria sombra’, estava perfeitamente disposto a continuar a usar essas sombras, embora em outra função³⁵.

De outro lado, esse expediente organizacional fazia da questão constitucional, do direito e de sua positivação em leis escritas, uma questão sem significado prático, pois o desprezo pela legalidade positiva levada a cabo pelos governos totalitários caminhava junto com o discurso da organização ostensiva que recobria a diferença entre os sujeitos e a exterioridade da lei, entre os sujeitos empiricamente determinados e a lei enquanto representação referenciadora do espaço social³⁶. Isto significa que do ponto de vista concreto, a lei dos governos totalitários é o curso indicado pelo ímpeto do movimento na pretensão do domínio total. Deste modo, o objetivo das leis totalitárias é minar qualquer estrutura legal ou governamental, para que não seja estorvado o curso determinado pela direção do movimento. Neste caso, o que está em questão nesta forma organizacional é a denegação da divisão entre a lei e o poder, da diferença entre as leis enquanto conjunto de regras transcendentais que ajuízam as ações humanas e a ação que manifesta a contingência singular e irredutível dos indivíduos³⁷. Esta diferença é encoberta através das organizações totalitárias que, para Arendt, “não só *não* está fora do âmbito da lei, mas ela é a própria encarnação da lei e a sua respeitabilidade está acima de qualquer suspeita.”³⁸

O advento dos movimentos totalitários no poder, a fusão estabelecida entre instituições ostensivas e invisíveis, o denegamento instituído na divisão do partido e do Estado, entre o poder político e o administrativo, tem como resultado que as diversas burocracias do Estado perdem seu estatuto definido em lei e passam a ser solapadas pelo ímpeto dos movimentos. A relevância das massas atomizadas na constituição dos movimentos e a primazia dos movimentos sobre as estruturas políticas, inscrevem a lógica do domínio total num movimento que *posiciona* as massas atomizadas e as *dispõe* segundo sua mobilização, eliminando toda exterioridade sócio-política ao poder total, toda diferença em que a manifestação global do poder totalitário não se encontre reafirmada. Na esteira de Hannah Arendt, Claude Lefort assinala que a edificação de uma sociedade instituída sem divisões, que disporia de um domínio completo de sua vida social e se relaciona com todas as suas partes à medida que ela se edifica enquanto tal, é o que define a lógica organizacional do totalitarismo³⁹.

Na sua análise do totalitarismo, Arendt demonstra que através da instituição de pólipos de domínio em toda sociedade e sua inscrição nos expedientes organizacionais dos movimentos, os governos totalitários procedem a uma homogeneização de todo o espaço social, imprimindo nos agentes da edificação do domínio total as virtudes de um ativismo fanático⁴⁰. Este expediente organizacional tinha por objetivo imprimir na

³⁵ *Ibidem*, p. 451.

³⁶ C. LEFORT, Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas, In *As formas da história*, p. 329.

³⁷ *Ibid*, p. 329

³⁸ H. ARENDT, Totalitarismo, In *OT*, p. 479. As leis totalitárias se instituem sobre aqueles que a ela estão subjugados como um “órgão executivo que fazia cumprir uma lei que tacitamente já existia para todos.” *ibid*, p. 466.

³⁹ C. LEFORT, *A Invenção democrática – Os Limites do totalitarismo*, p. 83. Miguel ABENSOUR, Duas interpretações do totalitarismo na obra de Claude Lefort, *Kriterion*, 90 : 103-108.

⁴⁰ H ARENDT, “... onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem

textura das relações sociais uma transparência na qual se estabelece, conforme afirma Claude Lefort, “a representação de uma ordem ‘natural’, mas esta ordem é [simultaneamente] suposto social-racional não tolera[ando] divisões nem hierarquias aparentes”⁴¹. Homogeneização e transparência do espaço social ao qual a idéia do *fora*, do *inimigo objetivo*, vai constantemente atualizar identitariamente o movimento, de modo que a eliminação e a sucessiva redefinição dos “inimigos objetivos” impulsionavam o ímpeto terrorista do movimento⁴². Este caráter impetuoso dos governos totalitários manifesto na execução do terror como instituição do regime, repousa ainda em um decisionismo⁴³ que encarna toda estrutura do poder, decisionismo figurado na ‘vontade’ do líder, no arbítrio do seu desejo que se transmite voluvelmente através de seus agentes pela hierarquia flutuante do regime, prevalecendo através da relação entre o arbítrio do líder e a descartabilidade dos súditos que não dispõem de um estatuto garantido.

A partir destes termos, Arendt articula a dupla relação entre a experiência das massas fora de qualquer estrutura de governo e de sua estabilidade com a volubilidade do totalitarismo no poder, articulação que é expressa quando indivíduos desarraigados e supérfluos restabelecem seu estatuto perdido amalgamando-se nas leis férreas da dominação total. A este último ponto, Paul Ricoeur deu a seguinte expressão:

“Com efeito, o conceito de sistema totalitário reenvia à invenção de uma ficção, que serve para a propaganda e o terror, a ficção de uma submissão integral às leis da Natureza, no nazismo, ou àquelas da História, no estalinismo. Encontramos estas antecipações de uma ou outra ficção nos pensadores, escritores, nos propagandistas da era pré-totalitária. Falta a cristalização que transforma as pseudociências em lógica demente. *O ponto cego evocado no mais alto grau, está no encontro entre a coerência da ficção e o rigor da organização.*”⁴⁴

Mais ainda: na sua análise, Arendt destaca que o caráter sem precedentes do totalitarismo está ligado à eliminação da liberdade no seu último reduto que é a espontaneidade humana - experimentação que será levada a efeito nos campos de concentração⁴⁵; E, simultaneamente, articula a questão de que o totalitarismo se

membros de uma única família, cada um manipulando e prolongando a perspectiva do vizinho”

⁴⁰ CHM, p. 98-99 [Trad. bras. p. 67].

⁴¹ C. LEFORT, *Ibid*, p. 83.

⁴² C. LEFORT. “A campanha contra os inimigos do povo vê-se posta sob o signo da profilaxia social: a integridade do corpo dependendo da eliminação de seus parasitas.” *Ibid* p. 84 e p. 115.

⁴³ H. ARENDT, “A política totalitária (...) é totalmente sujeita ao desejo do Líder, que é o único a decidir quem será o próximo inimigo potencial e, como o fez Stálin, pode dizer até quais os escalões da própria política secreta devem ser liquidados.” Totalitarismo, In *OT*, p. 476. C. LEFORT, Esboço da de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas, In *As Formas da história*, p. 330. Para a relação de contigüidade entre a soberania e exceção no Estado totalitário, cf. G. AGAMBEN, *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*, p. 23-36. Sobre a relação do conceito de soberania com o de vontade no âmbito político, cf. H. ARENDT, *O que é Liberdade?*, In *EPF*, p. 188-220.

⁴⁴ Preface, In *CHM*, p. 6. [grifo meu].

⁴⁵ Para a análise dos campos de concentração, cf. Totalitarismo, In *OT*, p. 499-504.

institui denegando toda autoridade política, ou melhor, nega-a de forma ‘sem precedentes’ ao cindir sucessivamente toda autoridade política do regime numa existência real e noutra aparente, objetivando obstar a configuração de qualquer autoridade hierárquica com seu quinhão de poder e obediência.

A compreensão de Hannah Arendt de que o totalitarismo constitui uma nova forma de regime político na história das sociedades ocidentais, através de conceito inteiramente novo de poder como força produzida pela organização, em detrimento de qualquer estrutura governamental e da *realpolitik* que comanda seus negócios e, de outro, que institui uma nova realidade jurídica a partir de uma concepção de lei forjada na reelaboração das ideologias do século XIX, foi retomada no seu artigo “Ideologia e Terror: Uma nova forma de governo.”⁴⁶

Ideologia e terror como os dois pólos de instituição do regime, significa que o terror era realizado se abatendo sobre os “inimigos objetivos” ideologicamente definidos pelo regime, e que sua sucessiva redefinição instituíria um princípio autocertificador na natureza do totalitarismo. Segundo Arendt, uma vez declarado, indiferente às ações dos indivíduos, o terror totalitário dissolve as massas atomizadas na violência organizada pelos movimentos, operação que visava homogeneizar o espaço social atomizado das massas modernas. Ao cingir e planificar as massas atomizadas e supérfluas, o terror não se limitava meramente a se exercer nos limites do arbítrio das tiranias que visavam cercar as liberdades políticas, mas é instituído a partir das sentenças objetivas enunciadas pelas leis naturais do regime. Para Arendt, o seu “principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea. Como tal, o terror procura ‘estabilizar’ os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história”.⁴⁷ Na sua análise, Arendt atenta para a contigüidade existente entre o poder político do totalitarismo expresso através das leis naturais engendradas pela organização e a existência das massas ‘naturalizadas’ pela atomização social e política.

Segundo Arendt, no corpo político do governo totalitário, as leis positivas são substituídas pelo terror, cujo objetivo principal é converter em realidade as leis de movimento que governam o regime. Conforme aquilata a autora, assim como toda lei transcende as situações concretas, os casos individuais que nela não estão inteiramente definidos, o terror, como essência da legalidade do regime, independe de toda oposição política, embora ele inicialmente seja utilizado com tais fins. Para a autora, o objetivo do terror é cingir as massas atomizadas e supérfluas no “cinturão de ferro” da violência organizada pelos movimentos, de modo a destruir qualquer forma de vida em comum, qualquer forma de convivência social e política, uma vez destruído a estabilidade onde se poderia edificar um mundo de coisas entre os homens que os reunisse e os separasse uns dos outros.

No entanto, a despeito do terror totalitário se instituir enquanto se abate como violência nua sobre a textura das relações humanas, para Arendt ele não é capaz de motivar e inspirar as ações dos homens. Esta questão decorre, para Arendt, da natureza da instituição do terror totalitário na sua relação com as leis que

⁴⁶ H. ARENDT, *Idéologie et terreur*, In TRAVERSO. E. (Org.), *Le totalitarisme: le XX^e siècle en débat*, p. 503-533. [Trad. bras. Ideologia e Terror: Uma nova forma de governo, In *OT*, p. 512-531.] Doravante *IT*. Ver ainda, M. VETO, *Coerência e Terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt*, In *Filosofia Política*, 5: 80-81.

⁴⁷ H. ARENDT, *H. IT*, p. 512 [Trad. bras. p. 517].

governam o regime, pois, para o totalitarismo, qualquer princípio de ação, qualquer desejo de agir, estorvaria as leis de movimento segundo as quais o terror mantém seu funcionamento. Isto significa, para Arendt, que o terror totalitário não somente não inspira qualquer tipo de ação, como o denega efetivamente⁴⁸, uma vez que está calcado na recusa de qualquer exterioridade à dominação total.

Para Hannah Arendt, o que o totalitarismo necessita para motivar e inspirar as ações dos indivíduos, para mobilizar as massas e torná-las agentes do terror sob a textura da realidade, é da Ideologia. As ideologias, para a autora, têm a pretensão de explicação total da realidade pela recorrência às leis da natureza e da história. A partir desta explicação, as ideologias determinam o curso dos eventos históricos a partir da causalidade que subjaz a sua manifestação, de modo que sejam marcados pela exclusão de qualquer experiência do real, quaisquer signos portadores de novidade. Com efeito, as ideologias totalitárias têm como princípio emancipar-se da realidade marcada por suas contingências e indeterminações, tendo por principal objetivo liberar o pensamento da experiência por meio da representação dos fatos de forma puramente lógica, correspondendo nas idéias aos engendramentos que se sucedem ao nível das leis históricas. Esta representação puramente lógica dos fatos parte de uma premissa axiomática, de modo que tudo é deduzido ou processado a partir dela, forjando uma compreensão *mais verdadeira* da realidade porque nela a mente corresponde às leis que determinam o curso da história. Neste caso, as ideologias totalitárias realizam um duplo movimento: ao se consecutir a partir de uma premissa axiomática, as ideologias dão livre curso aos subseqüentes processos de dedução lógica, liberando-se de qualquer experiência, de qualquer contingência; de outro lado, dos engendramentos que sucedem a um nível mais profundo, inacessível à experiência, a ideologia tira a prova de sua veracidade à medida que é instituída no real.

Na sua caracterização das ideologias, Arendt estabelece uma conexão entre as virtualidades do processo de dedução lógica das ideologias e a desreferencialização e atomização social das massas, sempre ansiosas pelo arazoamento lógico das ideologias no qual subsumir as contingências de sua instável realidade. Na sua articulação com o terror totalitário, para a autora, se de um lado, o terror cinge as massas atomizadas através do cinturão de ferro, as ideologias, por outro, submetem a liberdade interior, a capacidade de pensar e começar algo novo pela força autocoercitiva da lógica mobilizada.

Por um lado, a compulsão do terror total – que, com o seu cinturão de ferro, comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto – e, por outro, a força autocoercitiva da dedução lógica – que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros – correspondem uma à outra e precisam uma da outra para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em atividade. Do mesmo modo como o terror, mesmo em sua forma pré-total e meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade.”⁴⁹

Aqui, salutar assinalar que essa determinação conceitual é empreendida por Hannah Arendt a partir da retomada da formulação de Montesquieu entre a

⁴⁸ M. ABENSOUR, D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets, In TRAVERSO. E. (Org.). *Le totalitarisme: le XX^e siècle en débat*, p. 768.

⁴⁹ ARENDT, H. *IT*, p. 525 – 526. [Trad. Bras., p. 517]

*natureza de um regime e seu princípio de ação*⁵⁰. Esta distinção repõe a diferença entre a estrutura de governo – seu aparato instrumental e as formas de organização do sistema político – e a virtude específica que o move e o faz permanecer na estrutura que deriva da natureza do governo. Ao retomar esta distinção conceitual, Arendt pretende assinalar como a instituição do terror e da Ideologia é o que define o totalitarismo como regime político. Neste caso, para a autora, o terror totalitário constitui a essência (natureza) do regime, uma vez entendido que sua essência não é a unidade universal que torna passível de reconhecê-lo apreendendo as suas manifestações particulares, mas sim a essência dada sob o signo do movimento das leis naturais engendradas na organização⁵¹. De outro lado, as ideologias constituem o princípio de ação do totalitarismo, uma vez que a autopropulsão interna das ideologias dota as massas, na expressão de Hannah Arendt, de um sexto-sentido mobilizado que coaduna as massas com a perseverança da instituição do terror total.

Todavia, é preciso compreender aqui o caráter da modificação da retomada arendtiana da diferença entre estrutura de governo e seu princípio de ação na determinação da formulação do totalitarismo como novidade política⁵². Como já referido, a definição da forma de governo sob o signo do terror, implica a compreensão de que efetivamente não é em uma estrutura de governo que o poder totalitário está edificado, mas no caráter de *movimento, de processo* que provê toda a estrutura de governo dos traços singulares das organizações totalitárias. Consoante isso, o princípio de ação que move o regime totalitário não é um princípio de ação que se manifestaria através de uma virtude específica, mas sim um princípio de movimento que implica a inutilidade de todo princípio de ação, posto que visa o prosseguimento do movimento do terror através da inscrição dos indivíduos na sua instituição. Na análise de Arendt, a compreensão da novidade do totalitarismo reenvia ao fato de que a primazia da essência do regime sob o signo do movimento, e da ideologia, como lógica de uma idéia, assinalam uma

⁵⁰ ARENDT, H. “Montesquieu’s revision of the tradition”, In *The Promise of Politics*, p. 63-65.

⁵¹ AMIEL, A. *Hannah Arendt – Política e Acontecimento*, p. 37-38.

⁵² M. ABENSOUR, D’une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets, p. 767.

indistinção entre a essência do regime e seu princípio de ação, amalgamados no movimento das organizações totalitárias.

É, pois, confrontando o declínio da autoridade política moderna e a desagregação de seus espaços de coexistência comum, com o ineditismo político dos regimes totalitários, que se torna compreensível a quebra da legitimidade política das instituições modernas na visão de Hannah Arendt.

1.3. Totalitarismo: a denegação da Legitimidade

O surgimento dos movimentos totalitários, sua legitimação obtida junto às massas, o aparecimento dos governos totalitários, a instituição do terror como lei do domínio total, baseada em um conceito sem precedentes de poder e na legiferação de uma nova manifestação de lei, assinalou um limite para a legitimidade das sociedades políticas modernas. A pretensão de dominação total dos governos totalitários significou uma dupla quebra na autoridade do sistema político moderno: ao enraizar a legitimidade do Estado nacional moderno em um dado pré-político natural – um conceito de povo de cunho biológico – e basear a autoridade das suas instituições sob a égide da idéia de movimento – a partir do cunho organizacional ideologias do século XIX, como o Anti-semitismo, o Pan-eslavismo, o Racismo, etc. –, o totalitarismo dissolvia a diferença entre a fonte da lei e o poder político no movimento instituído pela organização. Obliteração, como já mencionada, da distinção entre forma de governo e seu princípio de ação através do movimento instituído pelas organizações cuja compreensão resvala na tese arendtiana de que o totalitarismo constituiu uma nova forma de domínio na história da civilização Ocidental. Contudo, é preciso ressaltar o significado desta indiferenciação para a compreensão da legitimidade do poder, assinalando em que medida a compreensão dos regimes totalitários sob o signo do terror e da ideologia, implica uma quebra da legitimidade da autoridade do sistema político moderno.

“Em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo. Nunca se pôs em dúvida que o governo legal e o poder legítimo, de um lado, e a ilegalidade e o poder arbitrário, de outro,

são aparentados e inseparáveis. No entanto, o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente do governo.”⁵³

Se o governo legítimo repousa na externalidade do direito manifesto nas suas leis positivas, este marco legal indicando que as decisões do governo são limitadas pela estabilidade das leis e que sua legalidade consubstancia a legitimidade do poder, aparentemente, assinala Arendt, os governos totalitários seriam apreendidos pela arbitrariedade das tiranias cuja pressuposição é a não consideração da existência de leis e a ausência de liberdades políticas. Ora, longe de operar sob o signo da arbitrariedade do tirano ao qual todos estariam submetidos pela ausência de um corpo de leis, a lógica do totalitarismo implica não somente a transgressão da autoridade das leis mas sim a sua suplantação pela decisão do líder ancorado nas leis ideológicas do regime. Com efeito, o totalitarismo denega a existência das leis no mesmo movimento em que não se conduz sob o signo do arbitrário, pois funde o poder com as leis de que são portadores, de modo a que a organização totalitária recubra a diferença entre o sujeito e a lei, entre o discurso que visaria sua contestação ou seu assentimento. No totalitarismo, a denegação da lei sucede simultaneamente quando o pólo de referência da legalidade já não é um poder exterior ao qual se reportar, mas o movimento terrorista da organização que é sua expressão. Neste caso, como as leis positivas são eliminadas pelo discurso da organização que expressa à força das leis que presidem o curso do movimento, no totalitarismo, as distinções entre legal, legítimo e arbitrário atingem o limiar do paradoxo: o decisionismo do Líder não implica a arbitrariedade do poder e, portanto, a sua ilegitimidade, ao passo que sua expressão necessária e universal não significa um positivismo legal. Para Arendt, o totalitarismo constitui uma novidade que torna anacrônica a distinção entre legal e ilegal, legítimo e ilegítimo precisamente porque sua expressão é a edificação em um só pólo da arbitrariedade fundida na legalidade natural das leis da raça e das classes⁵⁴. Como o expressou o filósofo Giorgio Agamben, “não somente a lei que emana do *Führer* não é definível nem como regra nem como exceção, nem como direito nem como fato; mais: nela... normatização e execução, produção do direito e sua aplicação não são mais, de modo algum momentos distinguíveis.”⁵⁵

No seu texto *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, Arendt demonstra de que forma os regimes totalitários, ao introduzirem a criminalidade no domínio público, modificaram completamente a compreensão da legalidade por referência à *realpolitik* dos negócios do Estado (Arendt faz referência à idéia de razão de Estado – soberania estatal manifesta em circunstâncias na qual a garantia da existência coletiva da sociedade encontra-se em questão, justificando-se legitimamente que se cometam atos ilegais – e de Atos de Estado – decisões que são tomadas em consideração a ordens superiores, estando legalmente jurisdicionadas). Segundo a autora,

⁵³ H. ARENDT, *IT*, p. 507. [Trad. bras. p. 513].

⁵⁴ *IT*, p. 506. [trad. Bras., p. 513].

⁵⁵ G. AGAMBEN. G. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*, p. 180. C. LAFER, “Neste sentido, se o positivismo jurídico combina a decisão com uma norma inserida no ordenamento, pode dizer-se que ele se vê efetivamente posto em questão pelo totalitarismo que, exacerbando o decisionismo, termina por prescindir de normas, pois é *lex soluta*.” *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 97. M. VETO, *Coerência e Terror: introdução à filosofia política de Hannah Arendt*, p. 82-83.

“nem a teoria política da razão de Estado, nem o conceito legal de atos de Estado previram ... a inversão completada legalidade; no caso do regime de Hitler, toda a maquinaria do Estado impôs o que são normalmente consideradas atividades criminosas, para usar uma linguagem amena; quase não havia nenhum ato de Estado que, segundo os padrões normais, não fosse criminoso. Por isso, já não era o ato criminoso que, como exceção à regra, supostamente servia para manter o domínio do partido no poder (...) mas, ao contrário, atos não criminosos ocasionais ... eram exceções à ‘lei’ da Alemanha nazista, concessões feita à terrível necessidade.”⁵⁶

Assim, a novidade do totalitarismo como nova forma de domínio conhecida pela tradição – despotismo, tirania e ditadura – cujo caráter antitradicional foi manifesto plenamente quando os regimes galgaram o poder, deve ser compreendida dentro da economia interna das formulações arendtianas: os regimes totalitários destruíram todas as tradições sociais e políticas através da transformação das classes em massas e da dissolução do *status quo* das instituições visíveis da sociedade com a sua gradual assimilação pelas instituições do partido. Evoluindo a partir de ditaduras unipartidárias, os governos totalitários surgiram das tradições político-sociais nacionais e, à medida que se totalitizavam, operavam com um sistema inteiramente novo de valores norteado pelo cunho internacional de seu alcance organizacional que tinha abertamente pretensão de domínio total. Para Hannah Arendt, sua evolução histórica e a forma como seus elementos constituintes se *crystalizaram* em formas políticas reconhecíveis, assinalam o fio de continuidade entre os problemas de legitimidade das sociedades modernas e as virtualidades que são subproduto ensejado pela mesma crise. Ou, retomando os termos da expressão de Jean-François Mattéi, entre a vacuidade de origem da autoridade política e o lastro virtual que essa gênese comporta.⁵⁷

O aniquilamento do político nas sociedades totalitárias através da instituição do terror e da ideologia, testemunha, para Arendt, os limites da autoridade secular dos organismos político que não repõe sua legitimidade na forma das liberdades políticas dos seus cidadãos. Este fato assinala que a ruptura manifesta está enraizada no quadro de despolitização das sociedades de massas e na conseqüente rotura do sistema político das suas bases políticas e sociais. Neste ponto, Arendt demonstra que a ruptura totalitária está calcada na diagnose do lugar do político destinado nas sociedades modernas e em uma avaliação crítica das suas condições de possibilidade na contemporaneidade.

Por outro lado, na análise que faz do totalitarismo, Arendt expõe uma questão crucial para a compreensão da sua singularidade política. Para a autora, o imbricamento entre a conservação do sistema totalitário e a exigência de instituição do terror como reatualimento da sua conservação, implica um paroxismo em filosofia política, pois a conservação do organismo político é manifesta nas cesuras constantemente estabelecidas entre os que têm o estatuto de cidadãos e aqueles que não dispõem de estatuto garantido no regime. Como conseqüência, as leis que conservam o sistema político dos regimes totalitários estão assentadas no pressuposto da instituição da violência organizada contra os indivíduos que a ele são

⁵⁶ H. ARENDT, Responsabilidade pessoal sob ditadura, In *RJ*, p. 101-102.

⁵⁷ J. F. MATTÉI, “A relação do eu consigo mesmo, experimentada pelo sujeito moderno, o conduz a identificar-se com qualquer instância material que possa dar-lhe um predicado, *lastro virtual para sua vacuidade de origem*.” “Fora do sujeito”, In *A barbárie interior – Ensaio sobre o i-mundo moderno*, p. 27. [grifo meu]

definidos como exteriores. Aqui se manifesta de forma inequívoca o paroxismo do totalitarismo no poder na análise de Arendt, ou seja, na contradição entre as estruturas de governo e seu aparato organizacional com a idéia de *movimento* contínuo solapando a conservação das estruturas políticas.

Com efeito, se é em uma contestação da idéia de lei que se institui o totalitarismo, como negar que o declínio da legalidade corresponde a uma crise profunda da autoridade do Estado moderno, uma vez que foram através dos ordenamentos jurídicos que o Estado moderno ampliou seus ordenamentos do poder? Sabemos, pela análise de Max Weber⁵⁸, que o processo legitimatório do Estado moderno foi consubstanciando seu poder mediante a eficácia organizativa com o qual identificava a legalidade estendida com a sua legitimidade, haurindo a legitimidade do poder pelo estatuto das regras constituídas. Ora, é precisamente a compreensão da legitimidade como legalidade que se encontra em crise com o advento do totalitarismo, pois a estabilidade das leis positivas é substituída pelo decisionismo suplantando os próprios dispositivos legais. Por outro lado, a diluição do mundo comum, o colapso da noção de *interesse* no metabolismo das massas, assinala que a positividade do direito vê-se corroída pela perda da medida entre a legalidade e a factualidade em que as normas jurídicas se referenciam. Para Arendt, a ausência de interesse das massas mobilizadas indica que a legitimidade auferida através da eficácia dos interesses foi posta em questão.

Na sua análise, Arendt articula a compreensão de que a quebra da autoridade do sistema político se originou da perda do consentimento público que assegurava legitimação às instituições do poder. Como a autoridade política poderia recolocar-se legitimamente se não dispunha dos espaços políticos no qual seu reconhecimento pudesse se enraizar? Não foi este o caso que sucedeu quando a autoridade do Estado nacional entrou em colapso exatamente porque o esgarçamento da urdidura social e política que enraizava o povo nas estruturas políticas deixava estas à deriva no curso dos acontecimentos? Não é ainda este o caso, quando Arendt nos lembra do colapso do sistema partidário continental com o advento das massas, quando cada partido, reconhecido a partir dos interesses das classes dos quais deviam ser representantes, perdiam o “consentimento e o apoio silencioso das massas desorganizadas, que subitamente deixavam de lado a apatia e marchavam para onde vissem oportunidade de expressar a sua violenta oposição”?⁵⁹

Segundo Arendt, o surgimento dos governos totalitários significou para os países democráticos, precisamente ao Estado-nacional e seu sistema representativo, o fim de duas ilusões: a primeira delas foi a de que o povo em sua maioria legitimava os governos existentes e que, portanto, a sua soberania política estava de antemão assegurada. A despeito da preocupação exclusiva do povo com seus interesses privados, o fato de optarem por um partido ou outro revelava que a legitimidade das instituições políticas poderia ser assegurada em uma democracia que podia funcionar de acordo com normas que eram consentidas apenas por uma minoria. Na sua análise do colapso das democracias no entre - guerras, Arendt demonstra como foi precisamente esta concepção que circunscrevia a representação política nos limites dos interesses das classes

⁵⁸ Max WEBER, Os três tipos puros de dominação legítima, In WEBER. (Org.) CONH, G., p. 129-130. C. LAFER, C. *A Reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 97.

⁵⁹ H. ARENDT, Totalitarismo, In OT, p. 365.

sociais, que impediu o crescimento de um corpo de cidadãos politicamente responsáveis, e que esta apolitia da população dos Estados-nações não asseguraria validade aos fundamentos das estruturas políticas quando estas fossem colocadas em emergências.

A segunda ilusão que chegou ao fim para as democracias modernas foi a de que as massas indiferentes aos negócios políticos eram politicamente neutras e não constituíam senão o pano de fundo silencioso e desarticulado do Estado nacional, uma vez que suas instituições visíveis poderiam repousar em uma realidade à qual efetivamente não se referiam. Contudo, quando a idéia de nacionalidade (origem comum) se sobredeterminou ao corpo positivo de leis do Estado nacional, ensejando que este deixasse de ser referenciado na legalidade; quando o sistema partidário já se defrontava com os interesses das classes sociais erodidos, ainda que outrora neutros e representado nos partidos políticos, foram precisamente estas massas adormecidas e desarticuladas que apoiaram os movimentos totalitários.

Numa palavra, a emergência do totalitarismo testemunha para Arendt que os fundamentos da legitimidade política dos organismos políticos não estão de antemão assegurados, e que o registro da validade política de tais fundamentos está condicionado à sua capacidade de ser assentido pelos cidadãos integrantes do sistema político. Neste ponto, a autora assinala que o esgotamento da legitimação do sistema político é decorrente da desagregação dos espaços fundados na opinião e na ação dos seus cidadãos. De outro lado, esta questão articula-se com o diagnóstico da autora de que o abalo nas pretensões de legitimidade dos organismos políticos é um fato na história moderna desde que a secularização política liquidou a autoridade da Igreja no âmbito terreno, desguarnecendo a autoridade política na época moderna. Despojadas de seus fundamentos transcendentais na época moderna a estabilidade dos organismos políticos em condições seculares tem que ser continuamente assegurada pela capacidade de ação dos cidadãos. O que significa dizer, que a emergência do totalitarismo como novidade política assinala o fato de que o fio da tradição não confere mais validade à autoridade dos organismos políticos e que, portanto, a sua estabilidade política em condições seculares tem de ser continuamente assegurada. Em um texto que discute aspectos epistemológicos ligados à compreensão do totalitarismo, Arendt correlaciona de forma inequívoca o abalo da legitimidade política das instituições modernas com o advento político do Totalitarismo:

“As leis estabelecem o domínio da vida política pública, e os costumes o domínio da sociedade. O crepúsculo das nações começa pelo abalo da legitimidade da lei, ou porque as leis são violadas pelo governo detentor do poder, ou porque a *autoridade da sua fonte* se torna objecto de dúvida e contestação. Em ambos os casos, as leis deixam de ser consideradas válidas. O resultado é que a nação, ao mesmo tempo que a ‘fé’ nas suas próprias leis, perde a sua capacidade de ação política responsável; os seus membros deixam de ser cidadãos no sentido pleno do termo. O que subsiste ainda (e, de passagem, explica a freqüente longevidade de corpos políticos cuja vitalidade se esgotou) são os costumes e tradições da sociedade. Enquanto permanecem intactos, os homens, enquanto indivíduos privados, continuam a comportar-se de acordo com certos critérios de moralidade. Mas trata-se de uma moralidade que perdeu o seu fundamento. Só podemos contar com a tradição para impedir o pior durante um período de tempo limitado. Qualquer incidente pode destruir os costumes e a moralidade que deixaram de se basear na legitimidade; qualquer contingência ameaçará uma sociedade que deixou de contar com a salvaguarda dos seus cidadãos.”⁶⁰

⁶⁰ H. ARENDT, *Compreensão e Política (as dificuldades da compreensão)*, In *CP*, p. 241. [grifo meu].

Se a emergência do totalitarismo para Hannah Arendt recobre de ponta a ponta o déficit de legitimidade das instituições políticas, tampouco Arendt reduz o seu ineditismo político às condições que desencadearam o seu surgimento. Para a autora, o totalitarismo implica a denegação de toda legitimidade política como nenhuma das formas tradicionais de dominação até então tinham alcançado. Donde algumas questões se colocam: se o diagnóstico de Hannah Arendt assinala que a perda do fundamento da legitimidade do poder e da lei é o traço marcante do mundo moderno, em que nível opera a legitimidade totalitária em relação aos traços que desencadearam o seu surgimento? Se Hannah Arendt comanda sua retrospectiva do evento *ex post factum*, como a compreensão da lei, do poder e dos pressupostos que orientam o governo totalitário, remetem a uma denegação da legitimidade do poder político?

Em lapidar formulação, Hannah Arendt afirma que a legitimidade totalitária

“recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. O seu desafio às leis positivas pretende ser uma *forma superior de legitimidade* que, por *inspirar-se nas próprias fontes*, pode dispensar legalidades menores.”⁶¹

Qual a operação que engendra a legitimação totalitária? Em primeiro lugar, a instituição totalitária coloca como condição fundamental a despolitização do espaço político e a naturalização dos vínculos humanos como pressupostos essenciais para destituir os indivíduos das suas referências políticas e jurídicas. Este aspecto é demonstrado com acuidade quando Arendt indica a ferramenta da desnacionalização (desarticulação do nexo nação/nacionalidade que desempenhou uma função legitimadora no interior do Estado-nação) como essencial para os regimes totalitários deportarem os indivíduos para campos de concentração. Ao demonstrar que é somente quando os indivíduos não dispõem de nenhum estatuto jurídico-político – o pertencimento a uma comunidade política na forma da integração pelos *direitos* –, estando completamente destituídos de toda comunidade política, é que o terror totalitário pode operar integralmente suas leis. O que significa dizer que o totalitarismo opera asseverando às leis de seu domínio fora da esfera da opinião e da ação, de modo a que qualquer signo de exterioridade social seja destruído, para que o terror que define a legalidade

⁶¹ *IT*, p. 508 [Trad. bras. p. 514]

totalitária possa transcorrer sem interferência. Para Arendt, somente através de massas naturalizadas é que o terror totalitário pode se instituir.

Para Arendt, a organização totalitária se potencializa conquanto opera a institucionalização do terror. Engendra, portanto, sua operação legitimatória, reiterando de um ponto de vista organizacional o dado natural que constitui o móbil e o alvo das suas estratégias políticas, de maneira que a constituição de uma contigüidade entre a naturalização dos indivíduos e o engendramento de sua dominação, constitui a via de sua legitimação. Ora, o é assim, porque as instituições totalitárias recorrem a uma fonte de autoridade que lhe confere legitimidade nas ideologias do século XIX, transformadas em realidade operante através da organização (mutação importante, pois lhe possibilitava carrear funcionalmente para a história aquilo que outrora permanecia ao nível de idéia em geral). Para Arendt, as ideologias permitem que os regimes totalitários recorram a *uma fonte de autoridade que lhes aumente o seu poder* de tal forma que se edificam legitimamente enquanto são expressões desta fonte. Recorrendo a esta, atualizam legitimamente a instituição do terror e, de outro lado, a instituição do terror realiza as virtualidades das pretensões inadiáveis da ideologia. Dupla operação, portanto, que institui um processo de legitimação político ancorado na naturalização dos vínculos humanos e na diluição do artifício político, regidos juridicamente por uma concepção de lei fundada no primado do movimento e no postulado de que a origem da igualdade das suas leis é a própria igualdade do povo constituído naturalmente.

A legitimação totalitária funde, portanto, no mesmo pólo, a instituição do terror com a edificação das leis. De acordo com Hannah Arendt, o terror como realização das leis naturais implica a realização da justiça diretamente na espécie humana naturalizada. Uma vez que as leis totalitárias não se referenciam na ação e na opinião dos homens, expressando seus juízos independentes de critérios de certo e errado que ajuízam a conduta individual, a justiça das leis totalitárias é edificada a partir do pressuposto de que a *naturalidade* dos homens é a própria encarnação da lei, sendo a espécie natural a destinatária a quem as leis devem ser aplicadas. Tem-se aqui, do ponto de vista da legitimidade, a operação que

converte a fonte de autoridade da lei, decorrente do ajuizamento individual das ações humanas a partir de critérios gerais, em própria expressão da justiça. Assim,

“A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiem a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final;”⁶²

Mais recentemente, Claude Lefort também assinalou que o totalitarismo constitui uma “forma superior de legitimidade”:

“O que parece derrisório é a tentativa de assimilar o modelo totalitário, ou sua última versão, ao modelo de uma ditadura militar-burocrática. Diferentemente de todas as espécies de ditadura que se apresentam como legítimas em circunstâncias particulares, pretendendo salvar a pátria, abrindo-se até mesmo para um caminho indefinido, o poder totalitário se arroga uma *legitimidade absoluta* e instaura uma ordem que pretende ser irreversível. Instaura uma ordem que pretende ser *irreversível*. Instala uma sociedade em horizontes intransponíveis. O possível é excluído. Uma voz vinda do alto, com acentos líricos nos primeiros tempos, anuncia: eis o mundo novo, o homem novo. Mais tarde, a voz profere: o que quer que desejes, não conseguirás.”⁶³

Nos capítulos seguintes, procuraremos demonstrar como este questionamento da legitimidade política no totalitarismo teve desdobramentos no pensamento de Hannah Arendt. Nosso ponto de partida, é que a partir da separação e articulação do conceito de autoridade e poder, Arendt *reconstruiu* o conceito de legitimidade política, questão esta compreensível somente se atinarmos para o fato de que o problema da legitimidade política no totalitarismo atravessa as ulteriores formulações da autora. Porém, antes investigaremos como a idéia de autoridade legítima se constituiu no pensamento da autora, para, a partir do *background* conceitual do termo, mostrar como a configuração tradicional da autoridade política sofreu uma profunda contestação na época moderna.

⁶² *Idem, IT*, p. 508 [Trad. bras. p.514]

⁶³ C. LEFORT, Reflexões sobre o presente, In *Desafios da Escrita política*, p. 361. [grifo meu].

2.0 Secularização, Tradição e Autoridade

Nas *Origens do Totalitarismo* Arendt assinala a denegação dos conceitos de autoridade e de poder a partir do ineditismo das instituições totalitárias. Conforme foi visto, nessa obra, Arendt demonstra como a singularidade do totalitarismo está ligada a um modo de dominação que instituiu uma forma “superior de legitimidade” exatamente porque denegava qualquer modo de legitimação ancorado na adesão assim como todo princípio de autoridade fundado no reconhecimento. Esse questionamento sobre a legitimidade política prosseguirá na filosofia política da autora em obras como *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro*. A partir dessas obras, Arendt retoma a questão da legitimidade tendo em vista os problemas relativos à instituição de uma autoridade legítima na época moderna, dos quais a emergência histórica do totalitarismo seria o principal testemunho.

Ao retomar o conceito de autoridade em filosofia política, a filósofa parte do fato de que, com o esgarçamento da autoridade tradicional na época moderna até o momento de sua desintegração, com o declínio dos Estados nacionais e o colapso do sistema partidário continental, a retomada do conceito de *autoridade* na época contemporânea conduzia a aporias, apresentando-se como tarefa para o pensamento político o estabelecimento das fontes de sua experiência e a sua significação conceitual. Nesta via, a autora desvenda os pressupostos dos quais a autoridade adveio como realidade política na história Ocidental através da articulação do conceito de tradição, religião e de fundação entre os romanos. Conforme sua análise, objetivo da autoridade era conferir legitimidade à fundação política da cidade e a continuidade do impulso fundador era assegurada pela tradição. Não obstante, para Arendt, a experiência política da autoridade foi soterrada pela tradição da filosofia política que se iniciou com Platão e Aristóteles. A idéia de autoridade legítima, equiparada a domínio, a governo, ao longo desta tradição, teria sido obscurecida como realidade política, cabendo à filosofia política da autora retomar o *background* conceitual do termo com o objetivo de desvendar os pressupostos da autoridade Política, mostrando os meandros que ocasionaram

o seu colapso na época moderna.

A desintegração da trindade romana – fundação, tradição e religião –, na qual a autoridade tradicional tivera o princípio de sua legitimidade assegurado, seria um processo desencadeado na modernidade sob a força do triplo assalto da secularização, da ruína das fundações políticas e pelo definhamento das tradições. Estes três processos articulados determinaram, segundo Arendt, o colapso do conceito de autoridade na época moderna. Em primeiro lugar, a secularização moderna - que do ponto de vista histórico se manifestou na separação entre Igreja e Estado - implicou o desguarnecimento dos negócios políticos com o fim da autoridade da última instituição ligada à tradição, a Igreja Cristã. Para Arendt, o processo de secularização moderna, “não faz nascer uma nova ordem secular, mas abala constante e permanentemente os alicerces de qualquer instituição temporal.”⁶⁴ Em segundo lugar, o esgarçamento das tradições significou o solapamento do fio de consistência que assegurava a transmissão das tradições ao longo da história. Para a autora, a corrosão da durabilidade do mundo na instituição do moderno social e o impacto do progresso técnico-científico no conceito de verdade da tradição, resultaram numa profunda contestação das tradições, de modo que, sem o esteio da tradição, a autoridade não tinha mais sua validade de antemão assegurada. E, por último, com o triunfo da secularização e a quebra das tradições, a autoridade seria o último elemento da tríade que entraria em colapso na modernidade. “Com a perda da autoridade, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, (...) Sua perda é equivalente à perda do *fundamento do mundo*, que, com efeito, começou, desde então, a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra...”⁶⁵. Para a filósofa, o colapso da autoridade tradicional na modernidade implica o problema da instituição de uma autoridade legítima de forma pós-tradicional.

Retomar a gênese do conceito de autoridade em Arendt, mostrando a profunda contestação de que foi objeto na época moderna, significa restabelecer o nexos constitutivo entre a denegação da autoridade política nos regimes totalitários

⁶⁴ H. ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 26. Doravante *SR*.

⁶⁵ H. ARENDT, *O que é Autoridade?*, In *EPF*, p. 131-133. [grifo meu].

e os problemas de instituição de uma autoridade legítima na época moderna. Para tanto, torna-se necessário destringir os elementos que compuseram a Autoridade na sua forma tradicional, examinando o esgarçamento desta Autoridade através da ruína da antiga trindade romana mediante a secularização, o definimento das tradições e a corrosão da autoridade das fundações políticas.

2.1. Secularização

Qual a especificidade da secularidade moderna em referência à separação do binômio religioso-secular? Qual o nexó entre a leitura arendtiana da secularização moderna e o problema da fundamentação de uma autoridade legítima na época moderna?

Sabe-se que, na história das idéias, o tema da secularização recebeu uma formulação clássica com as análises de Max Weber no seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Nesta obra, Weber analisa o significado da categoria secularização através de um estudo sobre relação entre as feições econômicas da sociedade moderna e a ética racional do protestantismo ascético a partir da Reforma Protestante. Na sua análise, Weber desencava uma relação entre um modo de ação social individuado historicamente por meio dos ideais ascéticos provenientes da Reforma Protestante com as estruturas objetivas e racionais das sociedades modernas⁶⁶.

Segundo Max Weber, as sociedades modernas são organizadas sob a égide da moderna empresa capitalista industrial e desenvolvidas através da racionalização do campo econômico e científico, determinando a singularidade do que Weber chama de “o espírito do capitalismo”. Conforme suas análises, o “espírito do capitalismo” moderno está ancorado na compreensão do *telos* da ação racional, efetuado através da eficácia dos meios despendidos para a consecução de determinados resultados, as sociedades modernas desenvolvendo este *telos racional* em uma concepção ampla de sociedade graças às estruturas racionais do direito e de uma administração orientada por regras formais. Para o autor, o “espírito” das sociedades capitalistas modernas, implicaram na emancipação das

⁶⁶ Giacomo MARRAMAIO, *Céu e Terra – Genealogia da Secularização*, p. 49.

tradições em virtude da ação racional predominante nestas sociedades implementar um processo de solapamento da santidade da tradição religiosa e no reconhecimento das autoridades tradicionais, objetivando-se racionalmente através da secularização de todas as tradições.

Na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, o autor demonstra que as estruturas objetivas das sociedades modernas se articulam com a ética do protestantismo ascético, não no apego materialista dos protestantes, em contraste com o alheamento cristão em relação às coisas mundanas, mas na relação da ação racional com referência a objetivos traçados com uma ética fundada na eficácia da racionalidade da vida com o afastamento de todo gozo espontâneo.⁶⁷

Centrando o objetivo da sua pesquisa nesta relação, Weber compreende a conexão entre o dever vocacional em atividades seculares e o protestantismo ascético sumariados no Calvinismo⁶⁸. No Calvinismo, a idéia de predestinação pela graça independente do valor pessoal, associada à idéia de corrupção de tudo que é material e sensível, determina a atitude negativa do puritanismo para com tudo que se refere a emoções, à cultura e à religiosidade subjetiva, uma vez que são inúteis para a salvação do homem. No Calvinismo, a experiência da predestinação – cuja questão fundamental está implicada no problema do reconhecimento da graça – é articulada à crença de cada indivíduo considerar-se escolhido, crença esta certificada através do combate constante do indivíduo ao demônio. Por outro lado, segundo Weber, existe no Calvinismo uma orientação vocacional alavancada numa intensa atividade profissional recomendada. “Ela, e apenas ela, afugenta as dúvidas religiosas e dá a certeza da graça”, afirma

⁶⁷ Max WEBER, “o *summum bonum* desta ‘ética’, a obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como uma finalidade em si, que chega a parecer algo de superior à “felicidade” ou “utilidade” do indivíduo, de qualquer forma algo de totalmente transcendental e simplesmente irracional.” *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 33.

⁶⁸ *Idem*, “Se bem que a Reforma seja impensável sem o desenvolvimento religioso inteiramente pessoal que lhe fora dado por Lutero, a sua obra não teria encontrado êxito permanente sem o Calvinismo (...) Basta uma observação superficial para verificar que se encontra aí um tipo de relação entre a vida religiosa e os atos seculares completamente diversa, tanto do catolicismo como do luteranismo.” *Ibid*, p. 58-59. Segundo Weber, o que diferencia o Calvinismo do Luteranismo é o fato deste preconizar que a graça pode ser revogada ou conquistada através da humildade penitente, da confiança e fé na palavra de Deus e na eliminação da Igreja e dos sacramentos como no Cristianismo. *Ibid*, p. 79

Weber, atestando a crença através de resultados objetivos e imbuindo nos fiéis o sentimento de predestinação por meio de uma vocação secular recomendada. Segundo Weber, “sua atividade originava-se da fé causada pela graça de Deus, e esta, por sua vez, justificava-se pela qualidade daquela atividade tornada legítima para Deus.”⁶⁹ A doutrina da predestinação, certificada constantemente através das obras como sinal de escolha divina, mediada por uma concepção puritana de vocação religiosa cuja ênfase é posta no caráter metódico da ascese vocacional, expressa no labor secular como meio seguro de adquirir salvação, é que se encontra discernido o *processo de secularização moderna*⁷⁰.

Com efeito, retomar as formulações weberianas sobre o significado da secularização moderna e seu significado para a fé religiosa são de grande valia para a compreensão da secularização em Arendt. Para a autora, na análise weberiana da articulação dos ideais ascéticos da reforma com a racionalidade objetiva das sociedades modernas, subjaz a compreensão de que a secularização não significa mundanidade. De acordo com Arendt, se o ascetismo interior dos protestantes contribuiu para a materialização do *espírito da época moderna*, com o decorrente solapamento dos alicerces da fé na Instituição Cristã uma vez manifesta sua qualidade extramundana, foi devido ao fato deste espírito secularizante expressar a alienação do mundo e o arremessamento do homem em direção a sua interioridade. Para Hannah Arendt,

“a alienação em direção a um mundo interior, cuja autenticidade histórica Max Weber demonstrou em seu famoso ensaio, está presente não apenas na nova modalidade resultante das tentativas de Lutero e Calvino de restaurar a inflexível qualidade extramundana da fé cristã; está igualmente presente, embora em nível inteiramente diverso, na expropriação das classes camponesas, consequência imprevista da expropriação dos bens da Igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do sistema feudal.”⁷¹

A secularização moderna não significa o envolver-se em atividades mundanas em face do eclipse das explicações pré-modernas de cunho religioso/ transcendental. Na esteira

⁶⁹ *Ibid*, p. 79.

⁷⁰ *Ibid*, p. 123. *Idem*, As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In *Ensaio de Sociologia*, p. 347-370. Seria preciso desdobrar todas as implicações jurídico-políticas que a questão da secularização comporta na análise de Max Weber. A este respeito, ver: A. F. PIERUCCI, “Secularização em Max Weber – Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13: 37.

⁷¹ *Idem*, *CHM*, p. 319. [Trad. bras. p. 263-265].

das análises apontadas por Max Weber quanto à articulação entre protestantismo ascético e o espírito do moderno capitalismo, Arendt afirma que a secularização implicou um direcionamento das atividades humanas para a relação exclusiva do sujeito consigo próprio, que, liberado da sua relação com o mundo, direcionou-se novamente a ele por meio de uma intensa atividade secular capaz de transformá-lo⁷². Esta transformação é consequência dos processos metabólicos da vida na época moderna estarem direcionados para a estabilidade do mundo, ou, como afirma a autora, o “aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo resulta da distância que ele coloca entre si mesmo e o mundo.”⁷³

Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que o processo de secularização foi expresso na Reforma Protestante, evento que delineou as feições das sociedades modernas ao expropriar os bens eclesiásticos e monásticos para a autoridade secular. Para Arendt, a Reforma Luterana ensejou a liberação radical da vida cristã de todas as preocupações com as coisas mundanas, implicando um abalo na única instituição política ligada à tradição. A Reforma, ao derivar o credo cristão da palavra de Deus, libertando-o da autoridade tradicional da Igreja, não desencadeou a instituição de uma “ordem secular”, mas abalou decisivamente os alicerces das instituições temporais.⁷⁴

Conforme a análise do capítulo “A vida Activa e a Era Moderna”, a expropriação das propriedades religiosas para as soberanias nacionais e para as Igrejas reformadas – durante a Paz de Westphalia em maio de 1646⁷⁵ – mostra-se como um evento que representa os traços das sociedades modernas na medida em que estas são marcadas pela expropriação de grupos humanos de seu lugar no mundo e para o direcionamento do homem a sua interioridade. A reforma, caracterizada por um “duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social”⁷⁶ coloca-se, de acordo com a filósofa, como um evento de grande significação para a compreensão da dinâmica secularizante da era moderna.

⁷² *Idem*, “A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver enorme atividade, estritamente mundana, sem que haja qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o ego.” *CHM*, p. 322. [Trad. bras. p. 263-264].

⁷³ *Idem*, *CHM*, p. 318-319 [Trad. bras., p. 264].

⁷⁴ H. ARENDT, *SR*, p. 26.

⁷⁵ G. MARRAMAO, *Céu e Terra – Genealogia da Secularização*, p. 16 – 17.

⁷⁶ H. ARENDT, *CHM*, p. 315. [Trad. bras. p. 260]

O significado da categoria “secularização” encontra-se inscrito em diversos registros investigativos na obra de Arendt. Já na sua obra *Anti-Semitismo*⁷⁷, o significado da secularização moderna é examinado por Arendt por meio de um estudo sobre o problema da assimilação das comunidades judaicas na Europa da *Aufklärung*, com os dilemas decorrentes para as tradições judaicas em uma sociedade secular. Ao desdobrar uma leitura do conceito de secularização a partir deste problema, Arendt articula-o ainda com o destino da autoridade política do Estado nacional moderno. No escopo de análise da obra *Origens do Totalitarismo*, esta conexão se traduz na tese de que a emergência da questão judaica ao centro dos acontecimentos do século XX deve ser compreendida articulando-se a secularização das tradições judaicas com o destino da autoridade política do Estado nacional europeu⁷⁸.

De forma resumida, a tese de Arendt demonstra que, na medida em que os judeus foram historicamente os financiadores do processo de desenvolvimento das estruturas do Estado-nacional europeu e foram inseridos – a partir da sua incorporação social – aos estratos da população com o igualitarismo e a Ilustração, esse povo passou a canalizar sobre si tensões e ressentimentos na sociedade, caso esta entrasse em conflito com o Estado. As tensões entre os judeus e a sociedade, por sua vez, se sucederem em um contexto que os judeus perdiam a sua função tradicional no fortalecimento do desenvolvimento estatal, com a posse da burguesia da máquina do Estado com o advento do Imperialismo, colocando-se no cerne dos conflitos entre Estado e sociedade quando eram aliados das suas funções tradicionais⁷⁹. Na análise da obra *Anti-semitismo*, Arendt trabalha com a dupla ambigüidade resultante da emancipação dos judeus na época moderna: de um lado, a igualdade política e legal adquirida face à estrutura jurídico-política do Estado moderno e à assimilação social dos judeus, e, de outro, o privilégio político estendido aos judeus como grupo em face da sua relação com o Estado.

Se Arendt inscreve sua análise do anti-semitismo no processo de transformação da relação dos judeus com o Estado nacional, é na sua leitura da assimilação de judeus na Europa nos séculos XVIII e XIX, que o significado da secularização aparece. Na obra *Anti-Semitismo*, Arendt demonstra que, à medida que os judeus eram assimilados pelos extratos

⁷⁷ H. ARENDT, *Anti – semitismo*, In *OT*, p. 17 – 143.

⁷⁸ *Idem*, ARENDT, *Anti – semitismo*, In *OT*, p. 29 - 30

⁷⁹ H. ARENDT, *Anti – Semitismo*, In *OT*, p. 29.

sociais, o ressentimento social que atingia esse povo fazia com que não fossem aceitos nos círculos sociais em condição de igualdade. Este fato inscrevia a assimilação, a aceitação dos judeus pela sociedade não-judaica, na condição de ser concedida somente a indivíduos excepcionais que se distinguissem das massas judaicas. Esta aceitação ambígua por parte dos círculos sociais, colocava como condição que os judeus assimilados se comportassem de forma excepcional nas suas relações sociais com os judeus comuns e que, simultaneamente, deveriam portar estas qualidades excepcionais devido à atração que elas suscitavam na sociedade⁸⁰. O objetivo dos judeus com esta estratégia era superar a condição de grupo marginalizado, transformando o ressentimento social em atração. De acordo com Arendt, este fato gerava uma ambigüidade fundamental entre, de um lado, a perda por parte dos judeus de sua identidade originária, uma vez que eram assimilados pelo conjunto da sociedade, e, de outro lado, a qualidade substancial de judeu conferia ao indivíduo aceito uma qualidade romântica de atração exótica⁸¹.

Para Arendt, o fato de os padrões de conduta dos judeus assimilados serem determinados por um intenso esforço de se diferenciarem socialmente, impulsionava entre eles um sentimento de autodefinição independente das tradições judaicas, cujo resultado era a definição da identidade do povo judeu a partir de certas qualidades e reações psicológicas compartilhadas cuja soma total revelaria o *ser* do judeu. A partir de então, a questão da identidade judaica, face à assimilação social, tornou-se uma complicada questão para cada judeu individualmente. A resposta a esta questão, na análise da autora, seria encontrada por meio de artifícios introspectivos criados nos círculos judaicos, onde a “maioria dos judeus assimilados vivia num lusco-fusco de ventura e desventura, só sabendo com certeza que tanto o sucesso como o fracasso estavam inerentemente ligados ao fato de que eram judeus. Para eles, a questão judaica havia perdido todo significado político, mas obcecava suas vidas pessoais e influenciava suas decisões com redobrada tirania.”⁸²

De acordo com Arendt, os dilemas da assimilação para a condição dos judeus tiveram importantes implicações do ponto de vista da transformação por que passou a tradição

⁸⁰ *Idem*, Anti – Semitismo, In *OT*, p. 79.

⁸¹ *Idem*, Anti – Semitismo, In *OT*, p. 79. C. LAFER. “Em outras palavras, se a universalidade da Ilustração tinha permitido a emancipação política dos judeus, foi paradoxalmente o particularismo romântico que tornou alguns judeus socialmente interessantes e aceitáveis.” Anti-semitismo, os Judeus e o Mundo Moderno, In *Hannah Arendt – Pensamento, Persuasão e Poder*, p. 45.

⁸² H. ARENDT, Anti – semitismo, In *OT*, p. 89.

judaica em face da *secularização de suas tradições via assimilação*⁸³. A principal consequência foi que fazer parte do povo judeu tornou-se para os judeus assimilados uma mera questão pessoal. Se antes, a religião e nacionalidade específicas determinavam a manutenção de tradições compartilhadas nas quais os judeus permaneciam agrupados, visando, por exemplo, certas vantagens econômicas, com a assimilação social dos judeus estas tradições foram secularizadas pela transformação do judaísmo em denominação confessional, de tal forma que delas somente restava o vago sentimento de pertencimento a um povo escolhido. Para a autora,

“a secularização produziu o paradoxo decisivo para a formação da psicologia do judeu moderno: tendo transformado a religião nacional – essência do grupo – em formal denominação confessional, e eliminando a consciência nacional ao substituir o ambíguo desejo de Estado e Sociedade próprios por não menos ambíguos engenhos psicológicos, a secularização engendrou o chauvinismo judeu, entendendo-se por chauvinismo o nacionalismo pervertido no qual (nas palavras tiradas de Chesterton) ‘o próprio indivíduo deve ser adorado como reflexo do grupo ao qual pertence, tornando-se o seu próprio ideal e até o seu próprio ídolo’”⁸⁴.

Nas suas análises, Arendt demonstra que a secularização do Judaísmo envolvia também os intelectuais judeus que passavam a se assujeitar aos judeus reformistas que pretendiam transformar a religião nacional em mera denominação confessional⁸⁵. Conforme demonstra, os reformistas ansiavam, para tanto, modificar os dois elementos fundamentais na fé judaica – a esperança em um Messias e a crença na eleição de Israel – e eliminar as visões de restauração do Sião nas orações judaicas. Como resultado das transformações por que passaram, os judeus assimilados, a *intelligentisia* judia e os reformistas religiosos, as tradições judaicas foram secularizadas de maneira que se cindiu nas tradições judaicas a união entre a crença em um povo escolhido e a vinda do Messias. Como afirma Arendt,

“certo de ter-se libertado dos laços e preconceitos nacionais, o intelectual judeu, ao sonhar com um paraíso na Terra, estava na verdade mais longe da realidade política do que seus pais, que, ao rezarem pela

⁸³ Para a expressão “secularização do judaísmo assimilado”, cf. ver *Anti – semitismo*, In *OT*, p. 96.

⁸⁴ *Idem*, *Anti – semitismo*, In *OT*, p. 97.

⁸⁵ H. ARENDT, “O reformador judeu que transformou a religião nacional em denominação religiosa, sabendo que a religião é um assunto privado; o revolucionário judeu que fingia ser um cidadão do mundo para desfazer-se da nacionalidade judaica; o judeu educado, que era “um homem na rua e um judeu em casa” – todos eles conseguiram converter a qualidade nacional em assunto privado”, *Anti – Semitismo*, In *OT*, p. 106.

vinda do messias, pelo menos esperavam pelo retorno de seu povo à Judéia. Por outro lado, os assimilacionistas, embora desprovidos da entusiástica esperança messiânica, estavam persuadidos de que, como judeus, eram o sal da terra; mas, separando-se das nações por essa profana presunção, afastavam-se delas mais do que seus pais, que aceitavam a separação de Israel dos gentios pelo muro da Lei [normas do Pentateuco], que, todavia, segundo a crença mística, viria a ser destruído após a vinda do messias.”⁸⁶

Arendt inscreve o conceito de *secularização* na sua análise das transformações das tradições judaicas, demonstrando as seguintes modificações nesta religião: a secularização do judaísmo transformou a religião nacional em denominação confessional, feito que eliminava da consciência judia o desejo por um Estado Nacional próprio; de outro lado, a secularização das tradições judaicas determinava uma definição da judeidade de forma psicologizada. A compreensão do estilhaçamento das tradições judaicas e a remissão da condição judia a uma denominação confessional que prescindia dos tradicionais credos do Judaísmo apontam para uma compreensão rigorosa da secularização em Arendt, articulável às análises desdobradas em *A Condição Humana*. No seu ensaio *O Conceito de História – Antigo e Moderno*⁸⁷, a questão da secularização moderna ganha novos contornos no pensamento da autora.

Neste ensaio, Arendt critica a concepção daqueles que, ao explicarem a emergência de uma esfera secular moderna, estabelecem um fio de continuidade entre o período medieval e moderno, fazendo do surgimento dos tempos modernos a progressiva “transformação de categorias religiosas e transcendentais em alvos e normas terrenos e imanentes”⁸⁸. Para a autora, existe um abismo que separa a cultura religiosa medieval do mundo moderno e este abismo é definido pela separação entre religião e política com a eliminação das sanções religiosas da vida pública. Com esta eliminação, a articulação do binômio religioso/secular na época moderna está ancorada na perda das funções políticas da Igreja e nas perplexidades das crenças religiosas desguarnecidas institucionalmente diante do solapamento das tradições religiosas.

Para Arendt, o surgimento do âmbito secular moderno está estritamente relacionado com o fato de a crença na imortalidade individual – da alma ou do corpo – ter perdido sua força política coercitiva, tal como formulado no Cristianismo. Contudo, demonstra a autora,

⁸⁶ *Idem*, *Anti – semitismo*, In *OT*,, p. 96.

⁸⁷ H. ARENDT, *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, In *EPF*, p. 69 – 126.

⁸⁸ *Idem*, *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, In *EPF*, p. 102.

se a vida individual novamente se tornava mortal, o problema era que a mortalidade retornava em um mundo que havia perdido seus fundamentos transcendentais e que, portanto, não poderia mais oferecer abrigo para a finitude da existência humana. Neste ensaio, ao mesmo tempo em que demarca a separação irreversível entre religião e política, com a secularização, a autora mostra problemas com os quais se defronta a esfera política moderna com a perda das sanções religiosas no domínio político.

Segundo as análises de Arendt, para os cristãos, somente homens individuais eram considerados imortais, e nem o mundo, nem nada a ele pertencente, poderia ser considerado como dotado de permanência própria. Para os cristãos, somente transcendendo o mundo humano poderiam se realizar atividades dotadas de imortalidade. Este pressuposto para a concepção cristã, na filosofia da autora, significava a inversão da antiga relação entre o homem e o mundo tal como formulado na tradição clássica greco-romana, promovendo a vida individual mortal à posição antes ocupada pela eternidade do cosmo. Do ponto de vista histórico, estas mudanças implicavam uma resposta àqueles que presenciaram o declínio de um mundo comum com a decorrente inexistência de um abrigo permanente para a mortalidade da vida individual.

Na sua análise da *vita activa*⁸⁹, Arendt enfatiza que a promoção da vida individual em um mundo não dotado de permanência implica o fato de a estima da vida ter rebaixado as atividades da *vita activa* – trabalho, fabricação e ação – ao mero posto de atividades subalternas destinadas a remediar a condição secular do homem, marcada pela precariedade e por seu caráter transitório. Para a autora, “A ênfase colocada pelo cristianismo na inviolabilidade da vida tendia a nivelar, anulando as antigas distinções e expressões da *vita activa*; tendia a ver o trabalho, a fabricação e a ação como igualmente sujeitos às vicissitudes da vida na Terra.”⁹⁰ Com o Cristianismo, é a vida individual que ascenderá ao lugar de permanência antes assegurada aos corpos políticos das cidades antigas. Como tal, com exceção do indivíduo, o mundo e os processos naturais estavam sujeitos a precariedade, e era somente transcendendo o mundo através de atividades imortalizadoras que a vida individual poderia ser redimida⁹¹.

⁸⁹ H. ARENDT, *CHM*, p. 51 e p. 391 [Trad. bras. p. 24 e p. 237].

⁹⁰ *Idem*, *CHM*, p. 392 – 393 [Trad. bras. p. 329].

⁹¹ H. ARENDT, O Conceito de História – Antigo e Moderno, In *EPF*, p. 83.

Não obstante, a ênfase do cristianismo na imortalidade da alma e na perecibilidade de todas as coisas terrenas era contrastada pela Igreja Cristã, a única instituição reconhecida como durável para a qual os impulsos políticos dos cristãos poderiam ser levados e a única herdeira do legado político romano. A propósito desta contradição – dos postulados cristãos que não reconheciam nada de durável e da assunção da Igreja enquanto instituição durável –, Arendt afirma que ela foi resolvida através da romanização da Igreja Cristã. Segundo a autora, a influência romana na Igreja Cristã imprimiu transformações substanciais no Cristianismo, resultando que os dogmas que serviam de base à Igreja não fossem mais a fé cristã na ressurreição – embora esta fé permanecesse como o conteúdo dos credos cristãos – ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas sim o testemunho do nascimento, morte e ressurreição de Cristo. Neste caso, a legitimidade da Igreja enquanto instituição durável estava no fato de esta instituição ser a portadora inquebrantável da mensagem deste evento fundamental, herdeira do legado de Cristo⁹². Do ponto de vista teórico, conforme Arendt, esta contradição foi respondida por meio de Santo Agostinho, que, retomando o caráter político essencial que a vida adquiriu para os romanos, asseverava que uma vida calcada na pluralidade humana seria uma condição para a vida pecadora e mesmo para uma vida levada na pura inocência e santidade⁹³.

Se foi na base desta transformação que o Cristianismo pôde contrastar suas fortes tendências antipolíticas, por outro lado, a ascensão da Igreja enquanto instituição que se tornou herdeira da autoridade política do Império Romano impunha-lhes responsabilidades que deveriam se traduzir na imposição de padrões e medidas as quais justificassem o seu domínio sobre as coisas mundanas. A partir desta análise, Arendt demonstra como a Igreja Cristã passou a utilizar-se da doutrina do inferno com a finalidade de justificar sua dominação política na esfera secular⁹⁴.

Surgindo concomitantemente com o desaparecimento da esfera secular radicada no Império Romano, a doutrina do Inferno não tem suas origens nos ensinamentos de Jesus ou nas fontes hebraicas, mas sim nos diálogos platônicos, onde o mito do Inferno com seus castigos físicos e gradações é introduzido com a finalidade de obrigar a multidão a *acreditar* nas verdades invisíveis reveladas aos poucos que se dedicam à vida

⁹² H. ARENDT, O que é Autoridade? In *EPF*, p. 168.

⁹³ H. ARENDT, O Conceito de História – Antigo e Moderno, In *EPF*, p. 107-108.

⁹⁴ H. ARENDT, Religião e Política, In *CP*, p. 275.

contemplativa. Com a assunção da Igreja enquanto instituição dotada de obrigações políticas, a doutrina do Inferno passaria a ser utilizada pela Igreja com a finalidade de justificar seu domínio na esfera secular, caracterizado pela relatividade e ausência de padrões desde que a autoridade de Roma não era mais reconhecida. Com esta imposição, a autoridade religiosa – utilizando tal doutrina toda vez que os dogmas da Igreja fossem transgredidos – podia sair vitoriosa em qualquer contenda com o poder secular, salvaguardando a sua autoridade no domínio político com a introdução explícita de um elemento de violência contido na ameaça do fogo eterno⁹⁵.

Para Arendt, a secularização significa que este elemento de violência contido nas ameaças do fogo do inferno perdeu sua força política vinculativa. “Politicamente, a secularidade significa apenas que os credos e instituições religiosos não têm qualquer autoridade publicamente vinculativa e que, em contrapartida, a vida política não é religiosamente sancionada. O que levanta a grave questão da fonte da autoridade dos nossos ‘valores’ tradicionais, das nossas leis, costumes e critérios de juízo, que durante tantos séculos receberam da religião o seu caráter sagrado.”⁹⁶ Com a secularização moderna, a autoridade política da Igreja derivada da imposição de castigos eternos finda sua existência. Esta perda, segundo Arendt, é irreparável, assinalando que, se de um ponto de vista histórico a secularização trouxe a especificidade própria para a religião e a política, salvaguardando ambos os domínios da interferência um do outro, também uma vez mais os negócios humanos perderam sua autoridade tradicional e encontravam-se desguarnecidos⁹⁷.

Para a filósofa, a emergência de uma esfera secular autônoma colocava novamente em voga a possibilidade de a imortalidade vir a realizar-se através de ações e feitos – tal como na Antigüidade clássica –, uma vez admitida à mortalidade da vida individual e o fato de a esfera político-secular voltar a pretender estabilizar-se por meio de seus fundamentos próprios. Entretanto, o que de fato sucederia no curso da época moderna seria que o dilema clássico da mortalidade da vida contrastada com a permanência do mundo ou o dilema da imortalidade da vida em oposição à perecibilidade do mundo, tal como formulado no Cristianismo, manifestar-se-ia na época moderna através da perecibilidade de um e outro.

⁹⁵ H. ARENDT, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 176-178. *Idem*, Religião e Política, In *CP*, p. 276-278.

⁹⁶ *Idem*, “Religião e Política, In *CP*, p. 264.

⁹⁷ H. ARENDT, O que é Autoridade? In *EPF*, p. 177.

Ou seja, de um lado, a crença na imortalidade individual perdeu sua força politicamente coercitiva, e, de outro, a confiança na permanência do mundo como garantia de sobrevivência terrena após a morte também se desvaneceu⁹⁸.

“A separação entre religião e política significava que, não importando o que um indivíduo pudesse crer como membro de uma igreja, como cidadão ele agiria e se comportaria com base na suposição da mortalidade humana. O medo de Hobbes das chamas do inferno não exerceu a menor influência em sua construção do governo como o Leviatã, um deus mortal atemorizador de todos os homens. Politicamente falando, dentro do próprio reino secular, a secularização não significava senão que os homens haviam de novo se tornado mortais.”⁹⁹

Alijada de seus fundamentos políticos, Arendt demonstra que no decurso da procura de um fundamento próprio para a esfera secular em face de perda da crença religiosa na imortalidade da vida individual, a época moderna encontrou seus fundamentos próprios na imortalidade potencial da espécie humana¹⁰⁰. Para a autora, posto que era na imortalidade potencial da espécie – nos processos biológicos que asseguravam a sua existência – que o domínio secular assegurava sua especificidade, sua permanência podia ser assegurada “confiada a um processo fluido, em oposição a uma estrutura estável”.¹⁰¹ Conforme suas análises, se a emergência de uma esfera secular independente das sanções religiosas reativava a possibilidade de existência de uma esfera política autônoma, porém, a época moderna restituiu seu significado nos processos metabólicos da espécie.

Do registro da obra *Anti-semitismo*, passando pela *A Condição Humana* e até o ensaio *O conceito de História – Antigo e Moderno*, o conceito de secularização em Arendt comporta a reflexão da autora sobre a emergência e a trajetória da época moderna. Na medida em que defini a secularização como “processo”, como “interioridade religiosa”, Arendt reconduz através a análise da secularização os fundamentos que norteiam o instituição da modernidade.

⁹⁸ H. ARENDT, “A antiga confiança na maior permanência da existência do mundo que na de indivíduos humanos, e nas estruturas políticas como uma garantia de sobrevivência terrena depois da morte, não retornou, desvanecendo-se dessa forma a antiga oposição de uma vida mortal a um mundo mais ou menos imortal. Agora, tanto a vida como o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis.” *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, In *EPF*, p. 108.

⁹⁹ *Idem*, *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, In *EPF*, p. 108.

¹⁰⁰ *Idem*, *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, In *EPF*, p. 109.

¹⁰¹ *Idem*, *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, In *EPF*, p. 110.

Para Arendt, o *processo de secularização* se estende até a fé e as crenças religiosas. Este fato, para a filósofa, é caracterizado pelo remetimento da dúvida à crença, de maneira que o crente constantemente se resguarde contra a dúvida. Com a remissão da dúvida à crença, “na religião, não foi a crença na salvação ou numa vida eterna que se perdeu imediatamente, mas a *certitudo salutis* – e isto aconteceu em todos os países protestantes nos quais a queda da Igreja Católica abolira a última instituição ligada à tradição e que, onde quer que a sua autoridade permanecesse incontestada, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão dos fiéis.”¹⁰² Com a perda das evidências últimas da salvação eterna, as crenças religiosas são imbuídas de “um redobrado zelo em praticar boas ações durante a vida, como se esta fosse apenas um longo período de provação”¹⁰³.

“Desde a radical crítica das crenças religiosas nos séculos XVII e XVIII, permaneceu como característica da época moderna o duvidar da verdade religiosa, e isso é igualmente verdadeiro para crentes e não-crentes. Desde Pascal e, ainda mais marcadamente, desde Kierkegaard, a dúvida tem sido remetida à crença, e o crente moderno deve constantemente resguardar suas crenças contra as dúvidas; (...) Contudo, essa perda da crença nos dogmas da religião institucional não precisa implicar, necessariamente, uma perda ou mesmo crise da fé, pois religião e fé, ou crença e fé, não são de modo algum o mesmo. Somente a crença, mas não a fé, possui uma inerente afinidade com a dúvida e é constantemente exposta a ela. Mas quem pode negar que também a fé, protegida durante tantos séculos pela religião, suas crenças e dogmas, foi gravemente ameaçada pelo que é na realidade apenas uma crise da religião institucional?”¹⁰⁴

Foi Kierkegaard, segundo Arendt, quem traduziu a experiência do assujeitamento da crenças religiosas aos abalos da dúvida moderna¹⁰⁵. Para Arendt, Kierkegaard traçou a incompatibilidade da fé tradicional com a dúvida moderna, ao expressar o conflito existente entre o espírito de dúvida e desconfiança que somente pode acreditar naquilo que o espírito *faz* e a tradicional confiança no que foi dado e aparece aos sentidos e à razão em seu verdadeiro ser. Este último traço é o que tornava o crente das religiões tradicionais apto a

¹⁰² H. ARENDT, *CHM*, p. 349 [Trad. bras. p. 290].

¹⁰³ *Idem*, *CHM*, p. 349 [Trad. bras. p. 290].

¹⁰⁴ H. ARENDT, O que é Autoridade ?, In *EPF*, p. 131. Segundo Arendt, “A moderna crença religiosa distingue-se da pura fé por ser a ‘crença no saber’ de pessoas que duvidam da possibilidade de qualquer conhecimento.” *Religião e Política*, In *CP*, p. 261. Para estas discussões, cf. J. S. J. BERNAUER, Por uma política do Espírito – De Heidegger a Arendt e Foucault, 66 (21) : 319-336.

¹⁰⁵ H. ARENDT, *CHM*, p. 346-347 [Trad. bras. p. 286-291]

receber uma verdade revelada, segundo os pressupostos de uma religião baseada na idéia da revelação de Deus para o espírito humano. No entanto, os “contrastes dialéticos da fé”¹⁰⁶ em Kierkegaard resultavam da sua tentativa de salvar a fé do assalto da secularização moderna e, na medida em que trazia a dúvida para o âmbito da experiência religiosa transformando-a em um conflito interior, Kierkegaard tornava *secular* a própria religião tradicional. Conforme Arendt, para Kierkegaard, o salto da dúvida para a crença e a experiência da crença vivida sob a forma da dúvida, implicavam que uma experiência religiosa autêntica somente seria vivida na tensão entre a dúvida e a crença, “na tortura das próprias crenças com as próprias dúvidas e com o relaxamento desta tormenta na violenta afirmação do absurdo tanto da condição humana como da crença do homem.”¹⁰⁷

De uma maneira geral, com a análise da secularização das crenças religiosas através das transformações pelas quais passou o Judaísmo na época moderna; através da análise da imersão da dúvida no cerne das experiências religiosas, Arendt aponta para o *destino* das crenças religiosas com a perda da função integrativa da religião na época moderna.

Para o que interessa nesse capítulo, é fundamental enfatizar esta conseqüência da secularização: se a secularização moderna, através da desinvestida de religião e política, significou uma emancipação para ambas as esferas, desobrigando a Igreja de responsabilidades terrenas e liberando os negócios políticos da tutela religiosa, a quebra da autoridade religiosa por meio da secularização criará o problema da fundamentação e constituição de uma autoridade legítima no domínio secular. Uma vez desancorada da religião, e sem o esteio da tradição, esta autoridade poderia inclusive perder o estatuo que a Igreja outrora lhe reservou. Na obra *Sobre a Revolução* Arendt expressa este ponto de forma clara:

“o domínio político, desde o desenvolvimento do secular, o próprio facto de a secularização ter sido acompanhada do desenvolvimento do absolutismo e da queda do absolutismo ter sido seguida de revoluções cuja principal perplexidade era a de saber onde encontrar um absoluto do qual derivar a autoridade para a lei e para o poder, podiam bem ser tomadas para demonstrar que a política e o estado necessitavam da sanção

¹⁰⁶ Para a idéia dos contrastes dialéticos da fé em S. KIERKEGAARD, Tremor e Temor, In *KIERKEGAARD – Col. Os Pensadores*, p. 126.

¹⁰⁷ H. ARENDT, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 57. Para a manifestação da fé como absurdo, ver S. KIERKEGAARD, *Ibid*, p. 137.

religiosa ainda com mais urgência do que a religião e as igrejas algum dia necessitaram do apoio dos príncipes.”¹⁰⁸

2.2. Tradição

A análise do conceito de secularização no pensamento de Arendt induz a algumas considerações sobre o significado da idéia de *tradição*. Avaliar a textura filosófica do conceito *tradição* no pensamento de Hannah Arendt é uma tarefa complexa, cuja análise tem se mostrado central na avaliação do diagnóstico da autora acerca da modernidade. Do prefácio de 1950 das *Origens do Totalitarismo*¹⁰⁹ até a ênfase na idéia de tradição como ‘transmissão’ que assegura a continuidade do passado até o futuro sem o qual “o homem vagueia na escuridão”(Tocqueville), há um interregno que, de longe, assinala o eixo no qual se orientaram as pesquisas de Arendt após sua análise de que o advento do Totalitarismo somente foi possível em um contexto de acabamento e quebra das tradições. Em razão do acabamento desta tradição, do esgotamento dos conceitos que a compõe para iluminar os eventos políticos do século XX, na obra *A Vida do Espírito*, Arendt afirma que se juntou “claramente às fileiras daqueles que, já algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo.”¹¹⁰

Não investigaremos aqui os pressupostos teóricos que conduziram Arendt a uma nova forma de relação com o passado, após o diagnóstico da autora do

¹⁰⁸ H. ARENDT, *SR*, p. 158.

¹⁰⁹ H. ARENDT, “Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz [com o Totalitarismo] e usurpou a dignidade de nossa tradição”. Prefácio, In *OT*, p. 13.

¹¹⁰ H. ARENDT, *O Pensar*, In *A Vida do Espírito – O Pensar, O Querer e o Julgar*, p. 159. Doravante *VE*.

acabamento e da ruptura da tradição com o totalitarismo¹¹¹. Em vez disso, procuraremos demonstrar o que a autora chama de “o processo de desmontagem” da tradição da forma como ela historicamente se formou, na medida em que foi amalgamada à religião e à autoridade desde que os romanos a conceberam. Tendo em vista a compreensão de Arendt da “tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu”¹¹², torna-se de fundamental importância investigar a formulação do conceito de tradição no pensamento da autora, analisando a sua configuração tradicional junto à idéia de autoridade e à fundação com os romanos. A configuração desta tradição através da filosofia ocidental com a assimilação dos padrões metafísicos da filosofia grega pelos romanos – que na sua origem visavam suplantar o modo de vida político ateniense –; a estrutura conceitual no qual estavam referenciados e a dinâmica de sua transmissão na época pré-moderna; E, por fim, o esgarçamento desta tradição na época moderna, constitui o eixo conceitual no qual Arendt apreende o tema do acabamento e da quebra da tradição na época contemporânea.

Consoante às análises de Arendt, a idéia de tradição como eixo organizador da experiência histórica dos homens adveio com os romanos. Para a autora, foi somente quando os romanos aceitaram de forma consciente o legado grego como sua tradição em matéria de pensamento e poesia, transformando os autores gregos em “antepassados” aos quais estavam vinculados, que a idéia de tradição se constituiu como uma experiência que organizava a relação dos homens com seu passado. Esta necessidade de antepassados que constituíssem sua tradição derivava, para os romanos, da experiência da fundação política de Roma, que para ser conservada necessitava da tradição e da religião. Conforme Arendt, para os romanos, a tradição preservava o passado na medida em que legava de uma geração à outra os testemunhos dos antepassados que presenciaram e criaram a sagrada fundação da Cidade Eterna. Repousava assim sob a autoridade política dos fundadores e de exemplos de autoridades nas obras de pensamento e cultura.

¹¹¹ A. DUARTE, O Confronto com a ruptura da Tradição, In *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*, p. 121-158. R. PEETERS, La vie de l'esprit n'est contemplative – Hannah Arendt et le démantèlement de la vita contemplativa, In (Org.) A. M. ROVIELLO & M. WEYEMBERG, *Hannah Arendt et la modernité*, p. 9 – 13.

¹¹² H. ARENDT, A Quebra entre o Passado e o Futuro, In *EPF*, p. 40.

Formulada pela primeira vez com os romanos, a tradição ligava o presente ao passado, possibilitando que a sagrada fundação romana pudesse ser desdobrada na história. Enquanto o presente estivesse ligado ao passado pela pavimentação estabelecida pela tradição, a autoridade do passado podia ser transmitida e herdada até o presente. Nas palavras de Arendt, “na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição”¹¹³. Neste caso, conforme se constituía segundo a sua transmissão, o passado convertido em tradição adquiria consistência e, na medida em que traduzia as experiências dos antepassados para seus herdeiros, organizava o repertório que ensinava a relação do homem com seu passado. Este último ponto é importante. Para Arendt, a tradição dispõe e organiza sistematicamente o passado conforme sua transmissão, “pois a tradição ordena o passado não apenas cronológica, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo, o ortodoxo do herético, o que é obrigatório e relevante dentre as massas de opiniões e dados irrelevantes ou simplesmente interessantes”¹¹⁴.

Afirmar que a tradição organiza o passado segundo a consistência com a qual é transmitido, significa que Arendt não equipara nem, tampouco, reduz um ao outro passado e tradição. Para a autora, a tradição não constitui um meio neutro em que o passado se transmite ao presente e este sucessivamente acumula o passado¹¹⁵ mas, assim como a tradição preserva o passado na sua transmissão, ela também o dispõe seletiva e hierarquicamente, tornando-se fonte de esquecimento e de lembrança. Ademais, o próprio fato de a tradição ter surgido historicamente com os romanos evidencia que existiam povos, os gregos, por exemplo, que não admitiam a existência de uma tradição como realidade performativa sobre sua história.

¹¹³ H. ARENDT, Walter Benjamin, In *Homens em Tempos Sombrios*, p. 165. Doravante HTS. Para uma discussão destes temas em Benjamin, Walter BENJAMIN, *Experiência e Pobreza*, In *Documentos de Cultura/ Documentos de Barbárie*, p. 195. *Idem*, *O Narrador*, Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, In *Magia e Técnica, Arte e Política – Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. Obras Escolhidas 1*, p. 201-205.

¹¹⁴ H. ARENDT, H. Walter Benjamin, In HTS, p. 170.

¹¹⁵ Para uma discussão destas questões, cf.: CAYGILL, H. “Benjamin, Heidegger e a destruição da tradição” In (Org.) A. BENJAMIN, e P. OSBORNE, *A Filosofia de Walter Benjamin – Destruição e Experiência*, p. 28-30.

Segundo Arendt, a tradição Ocidental se constituiu quando os romanos assumiram a cultura e a filosofia gregas como sua tradição espiritual, decorrendo que a filosofia grega passou a ter uma influência performativa na configuração da tradição Ocidental. A adoção da filosofia grega pelos romanos decidia historicamente, “que a tradição viria a ter uma influência formativa permanente sobre a civilização européia.”¹¹⁶ Para a autora, na filosofia de Platão e Aristóteles estão assentadas as bases metafísicas da tradição Ocidental e, através do exame destas filosofias, Arendt demonstra que elas foram fundantes na organização e disposição com as quais a tradição Ocidental se transmitiu e asseverou sua consistência ao longo da história.

Estas filosofias, segundo a análise da autora, originaram-se no contexto histórico do julgamento e da morte de Sócrates, sendo impulsionadas por filósofos cuja atitude básica se traduzia numa rebelião do filósofo contra a *polis* e na “sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à *polis* e à política (...), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo.”¹¹⁷ Para Arendt, está no centro da estrutura metafísica da tradição Ocidental o conflito entre o filósofo e a *polis*. Como tal, no cerne desta tradição está a busca de padrões com os quais o filósofo pudesse se sobrepor as experiências políticas da *polis* democrática ateniense – a ação e o discurso – onde o domínio do filósofo pudesse ser assegurado na *polis*. No seu texto *A Preocupação Política do Actual Pensamento Filosófico Europeu*, Arendt sintetiza este conflito originário entre filosofia e política no início da tradição:

“O facto que inaugurou a nossa tradição de pensamento político foi o processo e a morte de Sócrates, a condenação do filósofo pela *polis*. As questões, que obcecaram Platão e as quais o número das respostas dadas é quase idêntico ao das filosofia políticas originais, foram as seguintes: como pode a filosofia proteger-se e libertar-se do domínio dos assuntos humanos? Quais são as melhores condições (a ‘melhor forma de governo’) do ponto de vista da actividade filosófica?”¹¹⁸

Padrões e medidas metafísicos que a filosofia grega buscava para infundir autoridade na esfera política, assegurando o domínio do filósofo sobre a *polis*, passaram a determinar conceitualmente a estrutura metafísica que organizava e transmitia a tradição ocidental. Para Arendt, a influência performativa que os padrões metafísicos gregos tiveram na tradição Ocidental foi orientada em seu momento originante a partir da filosofia de Platão.

¹¹⁶ H. ARENDT, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 52-53.

¹¹⁷ H. ARENDT, O que é Autoridade ?, In *EPF*, p. 147.

¹¹⁸ H. ARENDT, A Preocupação Política do Actual Pensamento Filosófico Europeu, In *CP*, p. 327-328.

Resumidamente, na alegoria da caverna contida no livro VII da sua obra *A Republica*, Platão descreve o trajeto do filósofo que se liberta dos grilhões da caverna que o prendiam ao mundo das sombras, emergindo paulatinamente da visão precária dos objetos sensíveis para o céu límpido das idéias puras; num próximo passo, o filósofo volta à caverna para impor padrões e medidas absolutas para informar a visão precária que os prisioneiros tem dos objetos sensíveis. Para Arendt, a alegoria da caverna está baseada na inversão do mundo homérico: não é a vida após a morte que constitui o mundo das sombras, mas sim a vida na terra; a alma não é a sombra do corpo mais o corpo é que é a sombra da alma; os movimentos sem sentido da alma no mundo das sombras existem de fato é no mundo terreno. A alegoria da caverna com suas seguidas viravoltas (*retournement – periagoge*) de um nível sensível a um nível inteligível e de um reino inteligível para um sensível, guarda um profundo significado para a emergência da tradição Ocidental e seu desdobramento ao longo da história¹¹⁹. Para a autora, padrões e medidas eternos em oposição ao mundo sensível das aparências, quando foram assumidos pelos romanos como sua tradição espiritual, passaram a ordenar o quadro de referência em torno do qual se organizava a tradição, de maneira que a tensão entre os dois termos da oposição estabeleceu o parâmetro em torno do qual a tradição se ordenava e adquiria consistência conforme um dos termos da dicotomia era enfatizado. Para Arendt,

“A asserção mesma de um dos opostos – *fides* contra *intellectus*, prática contra teoria, vida sensível e perecível contra verdade permanente, imutável e supra-sensível – necessariamente traz à luz o oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significação em sua oposição. Além disso, pensar em termos de tais opostos não é algo óbvio, mas funda-se em uma primeira e grande operação de virar sobre a qual todas as outras se baseiam em última instância, *por estabelecer ela os opostos em cuja tensão se move a tradição.*”¹²⁰

A articulação dos termos cuja tensão conferia continuidade à tradição, permitia que seus valores e padrões de medida assegurassem sua transmissão ao longo da história. Assim, para a autora, do desenvolvimento da filosofia na antigüidade tardia, com suas várias oscilações entre uma escola que afirmava a esfera sensível ou a esfera inteligível, até à moderna oscilação na filosofia entre idealistas e materialistas, valeu-se do quadro referencial da tradição assentado na diferença entre sensível e supra-sensível, cujo início

¹¹⁹ H. ARENDT, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 64-65.

¹²⁰ *Idem*, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 64.

fora despontado na filosofia de Platão. Com esta afirmação, Arendt evidentemente não compreende que a tradição Ocidental seja uma mera retradução do quadro referencial platônico, desconhecendo o fundamento das diferenças entre o pensamento antigo e moderno. O que de fato a autora pretende demonstrar é o caráter fundante desta e como ela predeterminou as oscilações que ocorreram historicamente na tradição. Este quadro referencial da tradição é, nas palavras da autora, “um ‘acordo fundamental’, que ressoa em infindáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental.”¹²¹

Contudo, na época moderna, os padrões e medidas que conferiam validade e consistência à tradição da filosofia Ocidental seriam profundamente contestados e, desde então, “o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro.”¹²² Para Arendt, as mudanças em curso na época moderna não poderiam ser deduzidas simplesmente da inversão da dicotomia estabelecida por Platão que inaugurou e organizou o quadro referencial da tradição. Conforme sua análise da *vida activa* em *A Condição Humana*, a mudança que tem lugar na época moderna não é a inversão entre contemplação e sensação, vida inteligível e vida sensível, em cuja dinâmica a tradição prefigurou a sua consistência. Para a autora, a inversão que origina a época moderna assinala a abolição da contemplação como experiência no qual todas as atividades dos homens culminariam, segundo a avaliação da filosofia platônica e aristotélica, com a submissão da atividade do pensamento à atividade da ação¹²³. Como tal, desde que na época moderna se duvidou da possibilidade da verdade se revelar apresentando-se aos sentidos humanos e que somente através da intervenção técnico-científica no ser das coisas se poderia apreender o que de fato elas eram – evento que se manifestou para a autora com a utilização científica do telescópio –, o fundamento da continuidade da estrutura metafísica da tradição não poderia mais ser assegurado. Para Arendt, na época moderna, a dicotomia da tradição entre contemplação e ação, entre supra-sensível e sensível, passaram a ser enevoadas pelo papel da ciência e da técnica no

¹²¹ *Idem*, *A Tradição e a Época Moderna*, In *EPF*, p. 44.

¹²² *Idem*, *A Tradição e a Época Moderna*, In *EPF*, p. 67.

¹²³ H. ARENDT, “Le renversement n’a concerné que la pensée, qui est devenue servante de l’action comme elle avait été *ancilla theologiae*, servante de la contemplation de la vérité divine en philosophie médiévale, ou de la contemplation de la vérité de l’Être en philosophie antique. Dès lors, la contemplation elle-même n’eut plus aucun sens.” *CHM*, p. 365. Trad. bras. p. 305]

desenvolvimento de um conceito funcional de verdade que não mais se movia no antigo quadro de referência da tradição¹²⁴.

Para a autora, a época moderna é originada do predomínio da ciência e da técnica, baseia-se em uma filosofia da dúvida¹²⁵ cuja característica é a suspensão da realidade que é desvelada pelos sentidos e da dúvida frente ao que é revelado pelas aparências¹²⁶. Conforme analisa, a ciência moderna está preocupada “em descobrir o que jaz *por de trás* dos fenômenos naturais tais como se revelam aos sentidos e à mente humana”¹²⁷ e, a partir desta pressuposição, assenta o postulado de que a verdade não é revelada pelos sentidos, mas tem origem numa hipótese de trabalho em que a realidade é submetida e transformada segundo seus sucessivos modelos informados. A funcionalização da idéia de verdade na ciência, resultava em uma contestação do pressuposto da transmissão e do acolhimento dos padrões e medidas que conferiam validade à tradição. Primeiro, pela recusa de que estes padrões e medidas se revelarão por si mesmos, bastando à mente humana acolhê-los; segundo, pela negação de que os sentidos humanos são aptos a recebê-los e transmiti-los, posto que, para a época moderna, a verdade não está ao alcance dos sentidos e sim por trás das aparências sensíveis. A funcionalização destes padrões e medidas na época moderna assinala que o pressuposto da continuidade assente da tradição ao longo do tempo não está mais garantido. Para Arendt, “A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos e a capacidade superior da razão no tocante à apreensão da verdade, perdeu sua importância ao lado desse desafio, ao lado da óbvia implicação de que a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra se apresentam como é, e que somente na interferência com a aparência, na eliminação das aparências, pode haver

¹²⁴ H. ARENDT, *CHM*, p. 363-368. [Trad. bras. p. 303-306].

¹²⁵ *Idem*, “... a nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência – na verdade, com uma violência que se avizinha do ódio – contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e a redescoberta da antigüidade pela Renascença.” *CHM*, p. 348 [Trad. bras. p. 289].

¹²⁶ G. AGAMBEN, “A transformação de seu sujeito não deixa imutável a experiência tradicional. Enquanto seu fim era o de conduzir o homem à maturidade, ou seja, a uma antecipação da morte como idéia de uma totalidade consumada da experiência, ela era de fato algo de essencialmente finito, e logo, era algo que se podia *ter* e não somente *fazer*. Mas, uma vez referida ao sujeito da ciência, que não pode atingir a maturidade, mas apenas crescer os próprios conhecimentos, a experiência tornar-se-á, ao contrário, algo de essencialmente infinito, um conceito ‘assintótico, como dirá Kant, ou seja, algo que se pode somente *fazer* e jamais *ter*; nada mais, precisamente, do que o processo infinito do conhecimento.” “Infância e História – Ensaio sobre a destruição da experiência”, In *Infância e História – Destruição da experiência e origem da história*, p. 32-33.

¹²⁷ H. ARENDT, *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana*, In *EPF*, p. 328.

esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento.”¹²⁸ Conforme a autora, a idéia de transmissão dos padrões e medidas da tradição estava baseada na “tradicional confiança incondicional no que foi dado e aparece em seu verdadeiro ser à razão e aos sentidos humanos.”¹²⁹ A este pressuposto, é demonstrado em *A Condição Humana*, articulava-se a questão de que a transmissão dos padrões e medidas da tradição valera-se do fato de que os sentidos humanos predispõem e integram o homem à realidade que o rodeia, permitindo-lhe ascender e transmitir à verdade .

Para a filósofa, o acolhimento da veracidade dos padrões e medidas enraizados na transmissão da tradição era a tarefa do *senso comum* cujo objetivo era adequar “as sensações... [dos] cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado pelos outros.”¹³⁰ Neste caso, posto que o ser das coisas não estava desvencilhado da sua manifestação aparente – na medida em que o *senso comum* integrava o homem a sua realidade circundante –, a tradição podia assegurar a razoabilidade da sua consistência porque os homens se adequavam à recepção dos padrões e medidas transmitidos por esta tradição.

“A época moderna começou quando o homem, com auxílio do telescópio, voltou seus olhos corpóreos rumo ao universo, acerca do qual especulara durante longo tempo – vendo com os olhos do espírito, ouvindo com os ouvidos do coração e guiado pela luz interior da razão – e aprendeu que seus sentidos não eram adequados para o universo, que sua experiência quotidiana, longe de ser capaz de constituir o modelo para a recepção da verdade e a aquisição do conhecimento, era uma constante fonte de erro e ilusão.”

O esgarçamento das tradições na época moderna implica a quebra da razoabilidade dos padrões metafísicos em informarem a realidade, implicando assim na perda da mediação dos opostos em cuja tensão a tradição foi ganhando sua consistência. Para Arendt, padrões e medidas que ao longo da tradição avaliaram as ações, os juízos e pensamentos humanos, seriam continuamente desvalorizados por uma modernidade assentada na funcionalidade destes padrões. No ensaio *A Tradição e a Época Moderna*, Arendt afirma que o

¹²⁸ H. ARENDT, *CHM*, p. 345-346. [Trad. bras. p. 287].

¹²⁹ H. ARENDT, *A Tradição e a Época Moderna*, In *EPF*, p. 59.

¹³⁰ Para a noção de *senso comum* em Arendt, cf. H. ARENDT, *CHM*, p. 346 [Trad. bras. p. 287]. *Idem*, *O Pensar*, In *VE*, p. 36-42. Para uma análise da dupla noção de *senso comum* em Arendt, cf. B. ASSY, *Sensus communis: exercício da condição humana – Para uma concepção de sensibilidade civilizadora*, In A. CORREIA (org.), *Hannah Arendt e a Condição Humana*, p. 78.

esgarçamento das tradições na época moderna resultou em duas conseqüências para os padrões metafísicos que informaram a tradição:

“Primeiro, tornaram-se aquilo que haviam sido para Platão apenas em relação ao domínio público: padrões e medidas, ou as forças limitativas e reguladoras da mente raciocinante do homem, como em Kant. A seguir, após a prioridade da razão sobre o agir e da prescrição mental de regras sobre as ações dos homens ter sido precedida na transformação de todo o mundo pela Revolução Industrial (...), essas idéias tornaram-se, finalmente, meros valores cuja validade é determinada não por um ou muitos homens, mas pela sociedade como um todo em suas sempre mutáveis necessidades funcionais.”¹³¹

Com o esgarçamento dos padrões constitutivos das tradições na época moderna, “o fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição; por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas *a autoridade de todas as tradições.*”¹³²

Para Arendt, o esgarçamento das tradições seria o móbil dos processos de constituição da época moderna. Este fato assinala, com efeito, que a antiga distinção metafísica entre sensível e supra-sensível que Arendt apreende como um pressuposto fundante e ordenador da consistência da tradição chegou ao fim. Posto que, para a autora, “qualquer pensamento que se construa em termos de dois mundos já implica que esses dois mundos estejam inseparavelmente ligados entre si”¹³³, a quebra do equilíbrio tênue entre os dois mundos através da recusa da distinção entre sensível e supra-sensível com o advento da ciência moderna, implica que o quadro de referência da tradição seria progressivamente exaurido.

Na época moderna, observa Hannah Arendt no ensaio *Compreensão e Política – as dificuldades da compreensão*, as tradições transformam-se em *costumes*. Costumes, para a filósofa, são gestos inveterados que advêm do contato com a durabilidade e a permanência do mundo, visando reatar os homens ao mundo das coisas fabricadas. Hábitos e costumes, para a autora, predispõem os homens ao contato com o mundo dos artefatos mundanos

¹³¹ H. ARENDT, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 68.

¹³² *Idem*, *CHM*, p. 55. [grifo meu]

¹³³ H. ARENDT, O Pensar, In *VE*, p. 11.

através dos quais se compõe uma vida por meio de hábitos induzidos com a instrumentação de um mundo de coisas. Inserem-se, pois, na tarefa positiva de contribuir para a estabilidade do mundo e assegurar uma expectativa à experiência das coisas do mundo, correspondendo, na análise temporal da autora, à “seguridade de um ontem permanente”¹³⁴. Hábitos e costumes são, conforme formulado em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, “um ontem eterno e sem futuro. Seu amanhã é idêntico a hoje.”¹³⁵

Com a perda da validade das tradições, costumes passam a governar a vida dos homens em sociedade e a única garantia de que eles permanecem intactos são os vínculos privados cuja significação pública se esmaeceram¹³⁶. Para Arendt, hábitos e costumes resultam quando os vínculos públicos que asseguram uma história comum compartilhada através de ações e palavras entram em colapso. Deste resulta tão somente a significação privada de gestos reiterados ao longo do tempo, os quais, desprovidos do início onde seu repertório de significados era haurido e de um espaço compartilhado nos quais os padrões constitutivos das tradições eram assumidos, se petrificam ao longo do tempo. Segundo Arendt, quando hábitos e costumes passam a orientar a vida dos homens, as tradições perdem o reconhecimento que validava a sua autoridade ao longo do tempo.

Observávamos no item anterior, que a perda da autoridade da Igreja no domínio político consagrou a separação entre Igreja e Estado, resultando na quebra da ligação tradicional entre a autoridade e tradição que a Igreja Cristã herdara desde o colapso do Império Romano. Com a secularização moderna, entrou em declínio a última instituição ligada à tradição, determinando que as tradições se desligassem da instituição política que garantia a estabilidade e a continuidade necessária para que a tradição assegurasse o desdobramento da sua consistência ao longo da história. A cisão entre tradição e autoridade, com o advento da secularização moderna, trouxe como consequência que a “tradição tinha perdido suas raízes, o seu princípio e sua origem, e fora deixada à deriva.”¹³⁷ Sob condições seculares, com a rotura entre autoridade e tradição, as tradições perdem o princípio de sua validade

¹³⁴ Cito a partir de B. ASSY, ‘Fases privadas em espaços públicos’ – Por um ética da responsabilidade, In *RJ*, p. 41.

¹³⁵ H. ARENDT, *Love and Saint Augustine*, p. 83. Apud. B. ASSY, “Fases privadas em espaços públicos” – Por um ética da responsabilidade, In *RJ*, p. 41.

¹³⁶ H. ARENDT, *Compreensão e Política – as dificuldades da compreensão*, In *CP*, p. 241-242.

¹³⁷ H. ARENDT, *SR*, p. 159.

uma vez que estão desprovidas do repertório de significações e exemplos autoritários que alimentavam sua validade.

Não obstante, se Arendt considerava que a tradição ocidental se esgarçava continuamente na época moderna, face a funcionalização de seus padrões com o desenvolvimento da ciência moderna, face à secularização que cindiu sua ligação com a autoridade, a *quebra* das tradições somente ocorreria nos estágios finais da época moderna com a superfluidade e o niilismo das massas modernas, onde se cristalizariam as formas totalitárias de governo. Para a autora, “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos 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 ulterior.”¹³⁸

No seu diagnóstico da constituição da tradição Ocidental, Arendt frisa a distinção existente entre o *esgarçamento* das tradições na época moderna e sua *quebra* com o advento das massas e as formas totalitárias de governo. Esta distinção, para a autora, corresponde ao fato de que o totalitarismo não poderia ser apreendido como um processo de culminância do desgaste das tradições na época moderna mas, ao contrário, sua forma de domínio e sua ideologia, assinalaram uma *ruptura* nos padrões das tradições. Nas suas palavras, “o caráter não-deliberado da quebra dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter.”¹³⁹ Com o totalitarismo, os critérios da tradição foram exauridos em face do ineditismo desta forma de

¹³⁸ H. ARENDT, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 53-54. Cf. W. BENJAMIN, “Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos resultam *num violento abalo da tradição* ... “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, In *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas 1*, p. 168-169.

¹³⁹ H. ARENDT, A Tradição e a Época Moderna, In *EPF*, p. 55. A. DUARTE, *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*, p. 154-158.

dominação e, como tal, a ruptura com a tradição tornou-se “realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política.”¹⁴⁰

Por outro lado, para Arendt, a constituição da tradição Ocidental através da assunção dos padrões metafísicos da filosofia grega, o solapamento destes padrões no moderno conceito de verdade da ciência e na transformação destas tradições em costumes, assinala que na compreensão da autora esta tradição seria inexoravelmente esgarçada na época moderna. A quebra das tradições com o totalitarismo exigia uma consideração filosófica da tradição que apontasse o modo como esta se constituiu e como foi esgarçada na época moderna.

2.3. Autoridade

O que é *Autoridade* ? Quais os seus pressupostos políticos? Estas questões constituem o fulcro do ensaio “*O que é Autoridade ?*” e da obra *Sobre a Revolução*¹⁴¹. A partir da tematização do conceito de *Autoridade*, Arendt articula a emergência do totalitarismo enquanto novidade política assentada na instituição do terror e da ideologia com o colapso das fundamentações tradicionais do político no trajeto das sociedades modernas. Para a autora, “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.”¹⁴²

Retomar o problema da autoridade política em Arendt significa reatar a gênese das instituições totalitárias empreendida nas *Origens do Totalitarismo* com o colapso das instâncias fundamentadoras dos organismos políticos na modernidade. Para a autora, “o famoso ‘declínio do Ocidente’ consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações

¹⁴⁰ *Idem*, A Quebra entre o Passado e o Futuro, In *EPF*, p. 40.

¹⁴¹ H. ARENDT, *S.R.* p. 195-201. *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 127-187. *Idem*, *O abismo da liberdade e a novus ordo seclorum*, In *VE*, p. 332-348.

¹⁴² *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*. p. 128

especificamente romanas de domínio político”¹⁴³. Ao retomar o *background* histórico do conceito de autoridade, Arendt esboça o modo como os organismos políticos na época pré-moderna auferiam sua legitimidade política, demonstrando como na época moderna as autoridades tradicionais perderam sua validade. Para Arendt, a perda de validade do conceito de autoridade na época moderna significa o colapso inevitável do modo como as autoridades tradicionais se instituía legítimamente e, de maneira alguma ela significa que a autoridade dos organismos políticos não venha mais a ter legitimidade. Nas suas palavras, “Sua perda [a perda da autoridade] é equivalente à perda do fundamento do mundo... Mas a perda da permanência do mundo e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após.”¹⁴⁴

Hannah Arendt estabelece uma nítida distinção no conceito de autoridade. Para a filósofa, o conceito de autoridade “é o termo mais maltratado”¹⁴⁵ na filosofia e na ciência política, sendo freqüentemente identificado a outros termos tais como poder, violência, autoritarismo, etc. No ensaio “O que é Autoridade?”, Arendt esboça duas concepções que negligenciam a autoridade como fenômeno político, desconsiderando-a no seu devido rigor conceitual. A primeira destas concepções, afirma a autora, “diz respeito ao modo como, desde o século XIX, escritores conservadores e liberais têm tratado o problema da autoridade e, por implicação, o problema afim da liberdade no domínio da política.”¹⁴⁶ Para Arendt, na medida em que a concepção liberal identifica a liberdade na manifestação do progresso material das sociedades modernas, e na autoridade, toda limitação estabelecida a este progresso, a concepção liberal retrocede a um pressuposto tradicional que identifica autoridade com tirania, com domínio arbitrário¹⁴⁷. Contudo, observa a autora, se o tirano governa de acordo com o seu próprio arbítrio, ou seja, se na tirania não existe nenhum princípio limitador ao arbítrio do tirano, “mesmo o mais draconiano governo autoritário é

¹⁴³ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 185.

¹⁴⁴ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 132.

¹⁴⁵ H. ARENDT, Da Violência, In *Crises da República*, p. 123. Doravante *CR*.

¹⁴⁶ H. ARENDT, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 133.

¹⁴⁷ H. ARENDT, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 134.

limitado por leis.”¹⁴⁸ No governo autoritário existe uma ‘força externa’ ao poder, de onde a legitimidade do poder está referenciada.

Com argumentos mais ou menos idênticos, Arendt aponta que a concepção conservadora, invertendo os termos da fórmula liberal, pressupõe no progresso da liberdade a constante responsável pelo definhamento de todas as autoridades, opondo, de maneira similar ao liberalismo, autoridade e liberdade. Para a autora, “o liberalismo (...) mede um processo de refluxo da liberdade, enquanto o conservadorismo mede um processo de refluxo da autoridade”¹⁴⁹ e no que se pode dizer destas doutrinas, “estamos de fato em confronto com um simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade no mundo moderno.”¹⁵⁰

Na medida em que liberais e conservadores determinam a autoridade de um organismo político com referência aos processos e fluxos da história, postulando que a autoridade se materializa com a obediência incondicional aos seus ordenamentos, Arendt atenta para o fato de estas teorias serem incapazes de apreender a autoridade como experiência política, uma vez que seus traços fenomênicos são negligenciados e transformados em suporte referenciado nas leis da história.

A segunda concepção que negligencia a autoridade como fenômeno e conceito político é a que apreende a autoridade em termos *funcionais*. Para Arendt, uma vez que a concepção funcionalista torna a autoridade uma *função* determinável por exigências exteriores a sua realidade política, a autoridade é desconsiderada como fenômeno político. Assim, por exemplo, quando o funcionalismo identifica que a *função* de toda autoridade é introduzir a ordem por intermédio da violência tornada legítima, esta concepção confunde autoridade com violência, sem ater-se aos pressupostos políticos por meio dos quais toda autoridade está validada.

Ao contestar estas perspectivas, conservadores/liberais e funcionalistas, Arendt pretende retomar o significado fenomenológico e histórico do conceito de autoridade, desenredando-o fundamentalmente da idéia de domínio na tradição de pensamento político. Para a autora,

“Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual

¹⁴⁸ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 134.

¹⁴⁹ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 137.

¹⁵⁰ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 138.

pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.”¹⁵¹

A autoridade, como comentou André Enégren no seu livro *Le pensée politique de Hannah Arendt*, “vincula sem violência e convence sem persuadir”¹⁵². Antepondo-se ao modo como a atividade política é exercida dentro de determinado organismo político, é através dela que o espaço político configurado tem suas estruturas, seus espaços de estabilidade reconhecidos e validados. Para Arendt, “a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; *o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado.*”¹⁵³ É na autoridade que um organismo político tem as balizas dos seus fundamentos políticos estabelecidos e firmados.

Como fenômeno político, surgiu no contexto da experiência sagrada da fundação de Roma. Para os romanos, a fundação do seu organismo político significava o central e decisivo princípio de sua história, o momento em que a Cidade Eterna fora estabelecida. Se erigir os muros da cidade através da instituição da *polis* não constituía para os gregos uma experiência política, a edificação de Roma através da sua fundação se mostrava como o evento central da vida política da Cidade. Para os romanos, o caráter central da fundação repousava no fato de que, uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela se tornava vinculante e obrigatória para todas as gerações sucessivas. Para os romanos, participar da vida política da cidade significava preservar sua fundação política.

Como o evento fundador da cidade poderia apresentar-se no transcorrer da história? Segundo Arendt, a fundação era reatada ao presente histórico através da religião romana, cujo significado de *re-ligare* implicava uma ligação com o passado, uma obrigação religiosa para com a fundação da cidade eterna. Como a fundação constituía a experiência política nuclear em Roma e a religião religava o presente aos antepassados sagrados da

¹⁵¹ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 129.

¹⁵² Enégren explicita o conceito rescrevendo uma frase de Rousseau. “elle [autoridade] incline les volontés en gagnant leur assentiment par une sorte d’ascendant où n’entre aucun élément de contrainte, et, en modifiant une formule de Rousseau, on pourrait dire qu’elle entraîne sans violence et convainc sans persuader.” A. ENÉGREN, *Le pensée politique de Hannah Arendt*, p. 126.

¹⁵³ H. ARENDT, H. O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 129. [grifo meu].

cidade, era a tradição, por sua vez, que santificava o passado legando de uma geração à outra os testemunhos dos antepassados que presenciaram a sagrada fundação. Por meio da tradição se garantia uma continuidade entre o impulso original fundador e seus posteriores desdobramentos no curso da história. Para a autora, era a tradição que aguilhoava o testemunho dos “pais fundadores”, a sabedoria que tiveram em constituir evento tão monumental, aos herdeiros da tradição, aqueles que não poderiam viver sem modelos e sem o préstimo da sabedoria acumulada do passado.

É aqui que o conceito de Autoridade se torna decisivo. Segundo Arendt, a autoridade, palavra derivada do verbo *augere*, significava “aumentar” a fundação histórica da cidade. Na experiência privada em Roma, *auctoritas* é a qualidade do autor, daquele que intervém para conferir validade jurídica a um sujeito que não pode realizar um ato jurídico válido. Neste caso, a *auctoritas* do tutor valida o ato de um outro “aumentando-o”, qualidade de autoridade que provinha do estatuto de *pater* conferido ao tutor.¹⁵⁴ No direito público romano, a *auctoritas* designa as prerrogativas constitucionais do senado manifesta no ato vinculante de sancionar as decisões dos comícios populares. Na República romana, aqueles que eram investidos de autoridade eram os anciãos institucionalizados no senado, cuja autoridade tinha sido obtida mediante a *transmissão* do *patres* que haviam lançado as fundações da cidade romana. A autoridade do senado residia, portanto, na qualidade de homologar as decisões populares que manifestavam o poder político, conferindo *legitimidade* ao *potesta* do povo. Hannah Arendt, citando Mommsen, refere-se à autoridade do senado como sendo “mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco”¹⁵⁵. Visto que o senado romano era a instituição dos anciões, daqueles que presenciaram ou legaram o testemunho da sagrada fundação, eles poderiam sancionar a legitimidade do poder político e “aumentar” as fundações políticas da cidade, conferindo legitimidade aos atos que estavam desprovidos dos fundamentos de autoridade.

André Enégren expressou com acuidade a distinção e a relação entre autoridade e fundação: “Se a fundação liga a política ao espaço, a autoridade liga-a no tempo, conferindo-lhe um lastro no passado, uma dimensão não de altura, mas de profundidade.

¹⁵⁴ Sigo as observações de Agamben sobre o tema. G. AGAMBEN, *Auctoritas e Potestas*, In *Estado de Exceção*, p. 115-123.

¹⁵⁵ H. ARENDT, *O que é Autoridade ?*, In *EPF*, p. 165.

Pode-se dizer que a palavra dada pela constituição da liberdade primitiva responde a palavra oriunda da autoridade.”¹⁵⁶

Através da politização da sua experiência inaugural, os romanos postulavam que as pessoas providas de autoridade política deveriam preservar e ampliar a fundação da cidade através da adição de novos membros ao corpo político estabelecido. Como se operava isto na política romana? Arendt elucida esta questão estabelecendo um contraste na percepção do espaço político entre gregos e romanos. Para a autora, a despeito de os romanos serem “o povo gêmeo dos gregos porque deduziam sua origem enquanto povo do mesmo acontecimento, a Guerra de Tróia,”¹⁵⁷ a fundação da *polis* não era propriamente um ato político uma vez que tal tarefa era realizada por um Legislador que não era qualificado politicamente (podendo inclusive ser um estrangeiro), sendo apreendido como um *fabricador* do espaço político. As leis promulgadas pelo Legislador eram compreendidas tidas como fronteiras que definiam um corpo político, circunscrevendo um espaço político limitado onde a ação política se realizava no seu interior. Fora destas fronteiras, as relações eram presididas pelo princípio da coação e pelo direito do mais forte¹⁵⁸. Assim, quando os gregos fundavam uma nova colônia, a lei instituída na cidade-mãe não tinha validade nas colônias, de maneira que para se fundar um novo espaço político necessitava-se de um novo legislador.

Com os romanos, é precisamente o gesto inaugural de constituir um corpo político que é politizado. Para os romanos, a fundação política da Cidade era apreendida como a mais alta atividade política, sendo compreendida sob o signo do contrato, da aliança mútua qualificada por meio de palavras e ações. De acordo com Arendt, “quando os descendentes de Tróia chegam em solo italiano foi nada mais nada menos do que o fato de a política surgir exatamente ali onde no caso dos gregos chegava em suas fronteiras e achava um fim”¹⁵⁹. Em razão de a identidade do corpo político repousar sob o signo da pluralidade das partes envolvidas na aliança que assegurou a existência do povo, a *lex* romana, que edificava a fundação da cidade era compreendida originalmente como uma ligação

¹⁵⁶ A. ENEGRÉN, “Si la fondation lie le politique dns l’espace, l’autorité le lie dans le temps en lui conférant un lest dans le passé, une dimension, non de hauteur, mais de *profondeur*. On pourrait dire qu’à la parole donnée par la *constitutio libertatis* primitive répond la parole tenue par l’autorité.” *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 127.

¹⁵⁷ H. ARENDT, *O que é Política ?*, p. 105-106. Doravante *OP*.

¹⁵⁸ *Idem*, *OP*, p. 104.

¹⁵⁹ *Idem*, *OP*, p. 111.

duradoura que estabelecia uma relação entre os homens através de acordos mútuos. Portanto, a *lex romana* que instituía a fundação da cidade, não visava encerrar e limitar o espaço político tal como nos gregos mas, desde a fundação da cidade, objetivava estabelecer um espaço de relação entre diferentes povos até “atrelar toda a orbe num sistema de contrato para o qual esse povo era o único qualificado, porque sua própria existência histórica derivava de um contrato.”¹⁶⁰

Através de uma política de contratos e alianças com outros povos, a fundação da cidade poderia assim ser *aumentada* com a adição de novos membros ao corpo político romano, uma vez que sua *lex* fundamental lhes possibilitava instituir ligações e contratos duradouros aonde quer que chegassem (*ab urbe condita*, conforme Arendt). Neste caso, conforme estendiam suas relações por toda *orbe*, Roma desenvolvia todo o mundo civilizado a partir da fundação política da cidade. Para Arendt, na medida em que politizaram o espaço de existência entre os povos por meio de uma concepção de política que se estendia além de seu organismo político, os romanos inauguraram o Ocidente como realidade política¹⁶¹.

Arendt apreende na experiência política da autoridade com os romanos, que a legitimidade da fundação da república era assegurada quando se estabeleciam novas coligações políticas com povos diferentes.

“O que sucedeu quando os descendentes de Tróia chegaram em solo italiano foi nada mais nada menos do que o fato de a política surgir exatamente ali onde no caso dos gregos chegava em suas fronteiras e achava um fim, ou seja, no âmbito intermediário não entre os cidadãos de igual categoria de uma cidade, mas sim entre os povos estranhos entre si e que se defrontavam em desigualdade, que só a luta reuniu. (...) Falando politicamente, o contrato que liga dois povos faz surgir um novo mundo entre eles ou, de maneira mais exata, garante a continuação da existência de um mundo novo, só comum a eles (...)”¹⁶²

Contudo, se o conceito de autoridade é diretamente derivado da experiência política romana, foi na autocompreensão dos gregos que ele foi legado à tradição política Ocidental. Este fato é de extrema significação para a autora. Segundo Arendt, nem a língua grega nem

¹⁶⁰ *Idem*, *OP*, p. 116. Para a distinção entre a noção espacial dos gregos de lei e a noção romana de *lex* aprendida como relação (*rappports*), cf. *SR*, p. 184-185.

¹⁶¹ S. COURTINE-DENAMY, *O Cuidado com o mundo – diálogos entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p.113.

¹⁶² H. ARENDT, *OP*, p. 111.

a experiência política da *polis* democrática tinham um conceito de autoridade e do tipo de governo que dela resultava. A *polis* democrática assentava-se num tipo de governo baseado na separação entre público e privado e na igualdade pública dos cidadãos, manifesta nas liberdades da palavra e da ação. Portanto, qualquer tentativa de introduzir uma autoridade na esfera política significava ou que a igualdade constitutiva da *polis* era usurpada pela arbitrariedade do tirano com a introdução da desigualdade e da violência na esfera política, ou que, autenticamente, não se tratava do domínio político, mas sim da esfera privada, onde o chefe da família introduzia a desigualdade e o domínio como forma de liberar-se do fardo da necessidade para suas ocupações públicas.

Em razão da ausência nos gregos de uma experiência de autoridade no domínio político, a filosofia política grega passou a buscar um princípio legítimo de autoridade que obstasse a deterioração da *polis* e assegurasse, a partir do conflito axial entre filosofia e política condensado no julgamento de Sócrates, o domínio do filósofo sobre esta. Conforme aludido, esta procura, para Arendt, está enraizada na perspectiva metafísica da filosofia grega de contestação da ação como o modo operante dos atenienses legitimarem sua esfera política e na busca de uma fundamentação absoluta para os assuntos políticos em face da insuficiência da ação e do discurso em garantir a continuidade da *polis*.¹⁶³ Para a autora, a filosofia política de Platão e Aristóteles dominou “todo o pensamento político subsequente, mesmo quando seus conceitos se sobrepuseram a experiências políticas tão diferentes como as dos romanos. Se quisermos não somente compreender as experiências políticas reais ocultas no conceito de autoridade – o qual, pelo menos em seu aspecto positivo, é exclusivamente romano –, mas também entender a autoridade como os próprios romanos já a entendiam teoricamente, incorporando-a a tradição política do Ocidente, deveremos nos ocupar brevemente com as características da Filosofia Política grega que tão decisivamente influenciaram sobre sua formação.”¹⁶⁴

Para Arendt, a tese platônica consiste, em suma, no seguinte: partindo do conflito originário do filósofo com a *polis* a partir do julgamento de Sócrates, Platão procura encontrar um princípio legítimo de coerção que substituísse a igualdade política da *polis*, baseando-se para tanto em relações nas quais a desigualdade está assentada na própria

¹⁶³ Sobre este ponto ver Odílio A. AGUIAR, A. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*, p. 27-40.

¹⁶⁴ H. ARENDT, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 145.

relação, em que o “elemento coercitivo repousasse na relação mesma e fosse anterior à efetiva emissão de ordens”¹⁶⁵. Fiando-se em exemplos de relações como a do pastor e seu rebanho, do senhor e do escravo, nos quais a desigualdade e a hierarquia estão implicadas na própria relação, Platão buscava infundir um critério que legitimasse a introdução da desigualdade e da hierarquia em contraposição à prevalência da ação e do discurso como móveis da igualdade política ateniense. Para Arendt, na medida em que retomava estes exemplos, extraídos da esfera doméstica entre os gregos, Platão, no âmbito da sua filosofia, imbuiu sua teoria das idéias de um caráter normativo, substituindo as idéias enquanto essência verdadeira a serem contempladas por regras e medidas transcendentais a serem aplicadas. Conforme demonstra a autora, de maneira semelhante ao fato de a fonte de autoridade ser exterior e legitimar o exercício do poder, em Platão o caráter normativo da doutrina das idéias *justificava* o domínio do filósofo sobre a *polis* uma vez que seu caráter de regras e medidas transcendentais tornava o filósofo o *pater* que tinha autoridade para aplicá-las no âmbito político. Com o objetivo de *justificar* o domínio do filósofo sobre a *polis*, Platão politizou sua teoria das idéias com o objetivo de transformá-las em regras e padrões absolutos que governassem a conduta dos homens¹⁶⁶.

Com Aristóteles, desenha-se na filosofia política grega a segunda tentativa de derivar o conceito de autoridade da idéia de domínio. Muito embora Arendt considere que a filosofia de Aristóteles é centrada na *práxis* e que o filósofo distinguia entre atividades da ação e da fabricação, quando Aristóteles introduziu o conceito de autoridade nos negócios políticos, ele baseava-se em exemplos derivados da “superioridade do perito sobre o leigo”¹⁶⁷, recorrendo à diferença entre jovens e velhos como justificativa natural que exigia que uns dominassem outros. De acordo com a autora, “ele teve que recorrer a uma espécie de solução improvisada de modo a tornar plausível a introdução de uma distinção, no campo político, entre os governantes e os governados, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem. E também ele extraiu exemplos e modelos apenas de uma esfera pré-política, do âmbito privado do lar e das experiências de uma economia escravistas.”¹⁶⁸ Ademais, para a

¹⁶⁵ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 148.

¹⁶⁶ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 153-154.

¹⁶⁷ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 157.

¹⁶⁸ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 159-160. Arendt apoia-se na A Política, 1332b12 e 1332b36.

autora, se Aristóteles distinguia ação de fabricação, ele ainda enredava a ação numa estrutura teleológica cujo quadro de referência era ainda a fabricação¹⁶⁹.

Para Arendt, a filosofia grega não possuía “nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas.”¹⁷⁰ Por esta razão, a filosofia política de Platão e Aristóteles ao procurar um conceito de autoridade que restabelecesse a esfera política grega e assegurasse o domínio do filósofo sobre esta, tiveram de fiar-se em exemplos, metáforas e expressões extraídas de experiências de natureza não-política, seja experiências provenientes da atividade fabricadora, seja de exemplos da esfera familiar ateniense. Estas interpretações do conceito de autoridade, na medida em que pressupunham a superioridade do filósofo sobre a comunidade política e se orientavam pela idéia de domínio prevaletentes na esfera doméstica grega, traduziam o conceito de autoridade por dominação, por governo, postulando que “os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer.”¹⁷¹

Esta compreensão, que interpretava o conceito de autoridade de forma antipolítica, foi retomada quando os romanos na sua busca por tradição e autoridade em matéria de pensamento e poesia assumiram a filosofia grega como sua tradição espiritual. Para Arendt, quando os romanos incorporaram a filosofia grega como tradição, esta retomada sobredeterminou a experiência política romana da autoridade orientada a partir da idéia da fundação da cidade, de modo que “o caráter derivativo da autoridade e da tradição em assuntos espirituais não constituiu óbice a que elas se tornassem os traços prevaletente no pensamento filosófico ocidental durante a maior parte de nossa história.”¹⁷²

Após o declínio do Império Romano, a autoridade enquanto experiência vinculada à fundação política da cidade foi reassumida pelo Cristianismo através da assunção da Igreja

¹⁶⁹ H. ARENDT, “Aristóteles, mesmo se nunca aceitou a doutrina das idéias de Platão, também não escapou da nova reinterpretação platônica da *práxis* à luz da *poiésis*, apesar de suas afirmações em contrário. Foi ele quem introduziu de maneira sistemática a categorias de meios e fins na esfera da ação, não apenas ao afirmar que toda ação atende a um *telos*, a um fim que a justifica e aos seus meios, mas, também, ao afirmar que a própria ação e a vida devotada a ela têm de ser julgadas de acordo com o modo de vida mais alto, em vista do qual ela é empreendida.” *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought: The Modern Challenge to Tradition*, p. 18-19. Apud. A. DUARTE. O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt, p. 200-201.

¹⁷⁰ H. ARENDT, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 161.

¹⁷¹ H. ARENDT, *CHM*, p. 284-285 [Trad. bras. p. 234].

¹⁷² H. ARENDT, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 167.

Cristã enquanto herdeira da autoridade política romana. Uma vez que era na filosofia grega que os romanos autocompreendiam sua experiência central – a idéia do início fundador à qual todo o povo romano permanecia ligado –, as experiências romanas que se revelavam contrárias aos ensinamentos cristãos – a idéia de uma autoridade transcendente que estava além do âmbito terreno e que governava as coisas terrenas – foram assimiladas através do entendimento platônico. Conforme Arendt, “Na medida em que a Igreja Católica incorporou a Filosofia Grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentais. Padrões gerais e transcendentais sob os quais o particular e o imanente se pudessem subsumir eram agora requeridos para toda ordem política: regras morais para todo comportamento inter-humano e medidas racionais para orientação de todo juízo individual.”¹⁷³

Segundo Arendt, com a assunção política da Igreja, o amálgama das instituições políticas romanas com as idéias gregas de medidas e regras transcendentais possibilitou que a Igreja Cristã elevasse ao nível de certezas dogmáticas as especulações do cristianismo primitivo acerca de uma vida futura à luz dos mitos platônicos sobre uma vida futura. Esta autocompreensão, conforme mencionado, possibilitava que através da instrumentalização da doutrina do inferno a Igreja se fortificasse enquanto autoridade política e encampasse, através desse elemento de violência contido nas ameaças do além, as fontes de justificação sem a qual os negócios seculares, desde a queda do Império Romano, pereceriam sem a sua tutela.

De acordo com a autora, a perda da autoridade da Igreja nos negócios humanos é um fato decisivo com a secularização moderna. Assinalada pelo colapso das fundamentações teológicas da esfera política, ela implicou que modernamente não se dispunha mais de uma autoridade assentada na religião que sancionasse os negócios humanos. Nas condições modernas, o problema do conferimento de autoridade ao domínio político que sancione o poder e as leis retornava em um mundo que havia perdido sua fundamentação transcendente e que já não podia fiar-se na autoridade das tradições. Na obra *Sobre a Revolução*, Arendt ressalta que desde o século XVII a perda da autoridade política já era um fato conhecido. A constatação de que “a ruína estava desgastando lentamente as

¹⁷³ *Idem*, O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 170-171.

fundações em que assentavam no Ocidente as estruturas políticas”¹⁷⁴ era confirmada por Montesquieu e Burke ao atestarem que a autoridade das fundações políticas dos Estados nacionais não gozava da confiança daqueles que eram governados, estando ancoradas mais na força de hábitos e costumes do que no pleno reconhecimento, e, no caso de emergências políticas, suas estruturas facilmente ruiriam.

Com o colapso da autoridade tradicional com a secularização, historicamente, a resposta para o conferimento de uma autoridade que legitimasse a emergente esfera secular veio com o Absolutismo Monárquico, que para Arendt, instituía uma resposta onde o conferimento de autoridade brotava da vontade do rei como representante de Deus na Terra. Para a autora, sua vontade indivisível possibilitava que *a lei se tornasse poderosa e que o poder se tornasse legítimo*, obliterando assim a distinção tradicional romana entre poder e autoridade, uma vez que sua fonte única residia exclusivamente na vontade do soberano. No Absolutismo, descobriu-se na figura que o Príncipe encarnava um absoluto que se colocasse como fonte de autoridade no qual as leis positivas e o poder político pudesse ser remediado da perda dos seus fundamentos. Com o Absolutismo, segundo a autora, o que perdurava era a formulação grego-cristã da idéia de autoridade, consoante a qual, para se fundamentar o poder político e se conferir validade às leis, a autoridade política se calca na exigência de um Absoluto que sancione a esfera política. Na época moderna, sua exigência se impunha em razão da secularização dos organismos modernos cuja esfera política tinha que ser estabilizada e reconhecida.¹⁷⁵

Na época moderna, a quebra da autoridade tradicional com o advento da secularização colocaria o Absolutismo como tendo aparentemente encontrado uma resposta para a perda de autoridade da sanção religiosa dentro do domínio secular. Contudo, para Arendt, o Absolutismo resolvia o problema “dentro de determinada estrutura de referência, na qual a legitimidade da norma em geral e da autoridade da lei e do poder seculares, em particular, havia sido sempre justificada através do seu relacionamento com uma fonte absoluta que, ela própria, não era deste mundo.”¹⁷⁶ Um soberano absoluto cuja vontade é fonte de poder e de lei só poderia ser contestado politicamente com as revoluções modernas, uma vez que a fundamentação transcendente em que se ancorava já havia perdido suas raízes com a

¹⁷⁴ H. ARENDT, *SR*, p. 114.

¹⁷⁵ *Idem*, *SR*, p. 158.

¹⁷⁶ *Idem*, *SR*, p. 157.

secularização. Com efeito, o problema de como fundamentar a “fonte do direito que iria atribuir legalidade ao direito positivo, estatuído, e da origem do poder que iria atribuir legitimidade aos poderes existentes”¹⁷⁷, colocava-se como uma exigência na modernidade. Na sua configuração tradicional, a transmissão tácita da autoridade da fundação estava assegurada pela tradição que asseverava o seu reconhecimento. Segundo Arendt, “O próprio conceito de autoridade romana sugere que o acto da fundação desenvolve, inevitavelmente, a sua própria estabilidade e permanência, e a autoridade, neste contexto, não é nem mais nem menos do que uma espécie de ‘argumentação’ necessária, em virtude da qual todas as inovações e alterações permanecem ligadas à fundação, que ao mesmo tempo elas aumentam e desenvolvem.”¹⁷⁸ Entretanto, sob condições modernas, com o esgarçamento das tradições através dos processos de modernização e da secularização política, o pressuposto do reconhecimento da autoridade pela via da tradição se encontra contestado, decorrendo que a consistência entre o impulso fundador de uma instituição política e sua continuidade no tempo não está de antemão garantida.¹⁷⁹

Para Arendt, a instituição de uma autoridade legítima na modernidade se colocava diante de dificuldades: restituir a legitimidade para o domínio político secularizado, desenredando-o da herança greco-cristã que transformou o conceito de autoridade em Absoluto desde que a experiência clássica dos romanos da fundação foi compreendida através da filosofia grega e reassumida pela Igreja Cristã. Para a autora, a compreensão da idéia de autoridade sob a ótica da idéia de dominação, de governo, de vontade, terminava por interditar a diferença fundamental entre poder e autoridade no âmbito da esfera política. Além disso, a quebra da autoridade das instituições políticas modernas com a emergência das sociedades de massas e a denegação da autoridade política nas instituições totalitárias, exigia da filosofia de Arendt a reconsideração filosófica deste conceito na edificação da legitimidade do âmbito político. A própria perda da autoridade como um fenômeno

¹⁷⁷ *Idem*, *SR*, p. 157-158.

¹⁷⁸ *Idem*, *SR*, p. 200.

¹⁷⁹ Paul Ricoeur compreende este ponto muito bem: “On ne peut pas parler chez Arendt d’une autorité de la tradition mais d’une *tradicion de l’autorité*. Je ne fais là aucun jeu de mots. Ce n’est que dans une pensée politique qui oppose critique à pratique qu’il ya un problème spécifique de vérité à l’égard duquel l’autorité de la trdicion est univoquement l’ennemi. ... En effet, dans une pensée pour laquelle la pratique politique et la gestion des opinions détiennent le dernier mot, il y a un problème de la tradicion de l’autorité, c’est-à-dire la recherche pour le pouvoir, si fragile et volatile, d’une équivalent pour chaque époque, de l’expérience romaine de la fondation.” *Pouvoir et Violence*, In *Colloque Hannah Arendt – Politique et Pensée*, p. 176-177.

generalizado na modernidade contribui de maneira decisiva para abalar esta referência a um ponto fundador da história como fonte que confere autoridade a um espaço político determinado¹⁸⁰.

Na modernidade, a legitimidade da autoridade não pode mais estar salvaguarda na tradição. Por esta via, no próximo capítulo, pretendemos retomar o conceito de fundação na leitura arendtiana das revoluções modernas à luz do diagnóstico da autora do fim da autoridade tradicional. O tema da fundação sob condições políticas seculares, articulado à concepção de poder e lei no conjunto da filosofia de Arendt constitui um campo conceitual no qual a legitimidade de um organismo político pode ser colocada.

¹⁸⁰ C. LAFER, “A crise de autoridade, ou seja, a falta de confiança mais ampla no mundo, é um dos aspectos importantes do processo que contribui para abalar a concepção centrípeta da legitimidade. ... Da crise da autoridade provém o apego aos particularismo e o apelo da legitimidade centrífuga.” *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 208.

3.0 Poder, Fundação e Lei

Face o advento dos regimes totalitários e a quebra da autoridade das instituições políticas modernas, Hannah Arendt procuraria reconstruir a gênese do poder e sua materialização em instituições políticas a partir de novas bases conceituais. Tal *programa filosófico* parte do fato de que com o aniquilamento do *político* nos regimes totalitários e a quebra da autoridade na modernidade, o questionamento sobre em quais condições um espaço político poderia ser legitimamente instituído e conservado teria que ser recolocada¹⁸¹.

Recolocada porque Hannah Arendt é cônica da determinação da tradição da filosofia política na compreensão do domínio político. Esta tradição – que para a autora vai de Platão a Marx –, conforme foi salientado, *justificou* a existência do domínio político com o objetivo de torná-lo um meio para uma finalidade externa determinada pela instância fundamentadora da tradição¹⁸². Para Arendt, a tradição metafísica de origem platônica subjugava o âmbito das experiências políticas – a ação, o discurso e a fundação – a uma instância transcendente e exterior, obscurecendo as manifestações autênticas nas quais o espaço político está enraizado. Este obscurecimento se manifestara na tradição quando esta compreendia a ação política nos moldes da fabricação, enredando-a instrumentalmente na categoria de meio-fins; ao desvincular o discurso ou opinião política da ação, cindindo-a do contexto intersubjetivo e submetendo a opinião política ao registro da verdade; ao confundir poder político com violência, e não como agir em concerto no espaço público; e, por fim, ao derivar a fundação

¹⁸¹ Paul RICOEUR, “Nos anos 1945 — 1949, *nos quais a experiência americana ainda não é decisiva* a possibilidade do mundo não-totalitário deve ser buscada nas fontes de resistência e de renascimento contidas na própria condição humana. A questão da filosofia, e mais precisamente da filosofia política, após a explosão concentracionista, anuncia-se assim: que barreiras e que recursos humanos a condição humana opõe à hipótese terrorista d indefinida plasticidade do homem-massa ...”, Da filosofia ao político, In *Em torno do político*, p. 16. [grifo meu].

¹⁸² H. ARENDT, “Tão antigas quanto a pergunta sobre o sentido da política são as respostas que justificam a política; quase todas as classificações ou definições da coisa política que encontramos em nossa tradição são, quanto a seu conteúdo original, *justificações*. Falando-se de maneira bastante geral, todas essas justificações ou definições têm como objetivo classificar a política como um meio para um fim mais elevado, sendo a determinação dessa finalidade bem diferente ao longo dos séculos”. *OP*, p. 45. [grifo meu] Para a questão das ‘falácias metafísicas’ no trato dos negócios políticos, ver E. TASSIN, La question de l’apparence, In *Politique et pensée*, (org.) M. ABENSOUR e outros, p. 69-71.

política da experiência da fabricação, equiparando a Autoridade dos organismos políticos com algum gênero de Absoluto, etc.

Com efeito, se “a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar definitivamente a política”¹⁸³, o acabamento e a quebra da validade do repertório desta tradição com os eventos políticos do século XX, exigia a reconsideração da esfera política a partir de suas bases fenomenológicas próprias. Por esta via, a conceituação da idéia de poder político a partir da experiência da ação e do discurso, a retomada do conceito de fundação na república romana e nas revoluções modernas e, por fim, a questão da instituição de uma fonte de autoridade que legitime a origem do poder e a positividade das leis, carrega no seu bojo a recusa arendtiana do lugar reservado ao político na tradição de pensamento filosófico ocidental¹⁸⁴.

Na sua filosofia, Arendt retoma o significado das experiências que constituem a política, investigando as condições de gestação de um espaço político a partir da *praxis* intersubjetiva da ação e da fala. Para a autora, o poder materializa o domínio político é legitimado pela esfera pública a partir dos acordos intersubjetivos provisórios da ação e do discurso. Além de fundamentar o poder político nas atividades da ação e do discurso, Arendt também questiona o modo como o poder é institucionalizado através do conceito republicano de fundação política. Problema tratado enfaticamente na obra *Sobre a Revolução*, com o conceito de fundação Arendt interroga a questão da institucionalização de uma esfera política assentada no princípio republicano das liberdades positivas da ação e da fala. Com o tema da fundação, Arendt pensa a redenção das potencialidades da ação e do discurso através da constituição de um espaço político assentado na estabilidade e na permanência, cônica da insuficiência do poder em estabelecer

¹⁸³ H. ARENDT, *CHM*, p. 285. [Trad. bras. p. 234]

¹⁸⁴ H. ARENDT, “*Zoon politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é apolítico. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação.” *OP*, p. 23.

um espaço político que se estenda para todas as gerações¹⁸⁵. E, por fim, com o conceito de Autoridade Legal analisado através da Constituição Americana, Arendt questiona a instituição dos fundamentos de legitimidade para um corpo político em uma época secular, reservando nas suas análises uma elaboração da idéia de autoridade da lei que deve ser conjugada com o conceito de poder e fundação.

A seguir, investigaremos os conceitos de poder, fundação e de autoridade da lei com o propósito de demarcar a constituição do domínio político em Arendt.

3.1. Poder e Esfera Pública

O que é o poder e qual a experiência política no qual está fundamentado? De que forma Arendt articula esta compreensão com a instituição de uma esfera política legítima? Estas questões constituem o foco central do capítulo V da obra *A Condição Humana*, dos ensaios “*O que é Liberdade?*” e “*Da Violência*”. Para responder estas questões, é necessário partir da análise da ação e do discurso enquanto experiências localizadas no espaço público e nos quais o poder está radicado, definindo em seguida sua relação com o conjunto do espaço político constituído.

Na sua análise da ação, Arendt afirma que para a ação ser livre, irreduzível, portanto, à fabricação com sua mediação de meio-fim, ou a qualquer finalismo teleológico, ela deve sê-lo, de um lado, de “motivos” e, de outro, do “fim intencionado” enquanto consequência previsível. Contudo, isto não significa em absoluto que para Arendt eles não sejam relevantes para a consecução do agir, mas é que a ação é livre exatamente quando é capaz de transcendê-los¹⁸⁶. A transcendência da ação está ligada ao fato de que na medida em que é livre, a ação não está condicionada nem pelo desígnio futuro determinado pelo intelecto, nem pela vontade que comanda a execução da própria ação. Transcendendo motivos e finalidades, para Arendt, a ação política brota de *princípios*. Princípios, para autora, se diferenciam dos motivos e das finalidades que condicionam a ação: “Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial.”¹⁸⁷ Entretanto, a despeito da inexauribilidade e universalidade dos princípios, “a [sua] manifestação somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto

¹⁸⁵ J. TAMINIAUX, Athens and Rome, In *The Companion to Hannah Arendt*, D. VILLA, (org.), p. 165.

¹⁸⁶ H. ARENDT, “É evidente que toda a ação tem os seus motivos, tal como tem o seu fim e o seu princípio; mas o acto em si, se bem que proclame o seu intuito e torne manifesto o seu princípio, não revela a motivação mais íntima do agente. As suas razões permanecem obscuras, não brilham mas estão escondidas, não apenas dos outros mas, na maior parte das vezes, também do próprio, da própria introspecção.” *SR*, p. 96.

¹⁸⁷ H. ARENDT, *O que é Liberdade?*, In *EPF*, p. 199.

dura a ação e não mais. Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência”.¹⁸⁸

Nem reduzida a seus motivos determinantes, nem sobredeterminada por suas finalidades, para Arendt são os princípios políticos atualizados na ação e apresentados no contexto intersubjetivos ao qual estão referenciados que permitem compreender a manifestação específica da ação. Para a autora, é na manifestação dos princípios políticos que aparece a autonomia da ação política, e é através desta aparição que os espectadores da cena pública apreendem os princípios políticos manifestos na ação. Ao operar esta leitura da ação articulada por princípios políticos, Arendt recusa as concepções conduzidas por um modelo instrumental de ação e pelas concepções ancoradas na idéia de que a ação é expressão de motivos subjetivos internos¹⁸⁹, procedendo a uma leitura da ação ancorada na sua aparência fenomenológica mundana em que o *sentido* da ação se manifesta através de princípios políticos revelados para os espectadores concernidos no ato.

Uma vez que a ação não é julgada nem pelos motivos que a determinam nem pelas finalidades a serem atingidas, para Arendt, “a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário”¹⁹⁰, sendo que “o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento.”¹⁹¹ A manifestação da ação através de princípios políticos no espaço das aparências mundanas e a interação intersubjetiva no qual está referenciada coloca a tarefa de articular a ação com o discurso a opinião política no pensamento da autora.

Para Hannah Arendt, a ação e o discurso constituem o modo pelo qual os homens podem *distinguir-se*, ou seja, através da ação e do discurso os homens podem revelar suas identidades através de iniciativas e comunicá-la aos outros na interação humana. Agir, para Arendt, corresponde a deflagrar um início, realizar o “infinitamente improvável” através de uma iniciativa e, por outro lado, a fala, o discurso, corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da interação na pluralidade. Na sua analítica da ação, Arendt associa a ação e o discurso a duas condições humanas básicas: a ação humana corresponde ao fato da natalidade, ao fato de que com o nascimento do homem veio ao mundo um ser que é ele próprio iniciador, que é compelido a tomar uma

¹⁸⁸ *Idem*, O que é Liberdade? , In *EPF*, p. 199.

¹⁸⁹ H. ARENDT, “Por mais profundamente sincera que uma motivação possa ser, uma vez exibida e exposta aos olhos do público, torna-se objecto de suspeita mais do que de penetração; quando a atenção do público recai sobre ela, aparece e chega mesmo a brilhar, mas, diferentemente das acções e das palavras que estão destinadas a aparecer, cuja verdadeira existência se articula na aparência, as intenções subjacentes a tais acções e palavras são destruídas na sua essência logo que aparecem; quando aparecem, transformam-se em ‘meras aparências’ por detrás das quais, mais uma vez, ultteriores motivações se podem ocultar, tais como a hipocrisia e a fraude.” *SR*, p. 94-95.

¹⁹⁰ H. ARENDT, *CHM*, p. 235-236. [Trad. bras., p. 217].

¹⁹¹ *Idem*, *CHM*, p. 235-236. [Trad. bras., p. 217]. A. ENÉGREM, *Le pensée politique de Hannah Arendt*, p. 53-55.

iniciativa porque ele próprio *é* um início¹⁹²; o discurso corresponde ao fato da pluralidade, ao fato do homem conviver em companhia e de distinguir sua identidade anunciando-a na interação entre os homens.¹⁹³

Na análise de Arendt, o discurso tem por objetivo revelar o agente de uma ação, aquilo que ele faz, que já fez e que pretende fazer. Através da autoria de palavras *é* que o agente da ação pode se revelar, e isto significa que sem o discurso, a ação ficaria desprovida do seu agente, ou seja, do ator do ato através da autoria de palavras. Para Arendt, este traço de revelação da ação pelo discurso somente aparece quando as pessoas estão articuladas umas com as outras. Conforme suas palavras, dado “a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só *é* possível na esfera pública.”¹⁹⁴

A identidade revelada na ação pelo discurso “está indissolivelmente vinculada ao fluxo vivo da ação e da fala”¹⁹⁵, e implica no âmbito da interação humana um “veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens”. Para a autora, a ação e o discurso têm a capacidade de revelar o *agente* embora os objetivos visados pela ação sejam inteiramente objetivos. A identidade manifesta revela, segundo a terminologia filosófica da autora, o *quem* alguém *é*, e não o *que* o indivíduo *é* - suas qualidades objetivas universalmente partilhadas. De acordo com a filósofa, “O único ‘alguém’ que ela revela *é* o seu herói; e ela *é* o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente diferente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso.”¹⁹⁶ A despeito da intangibilidade da identidade dos atores concernidos na ação e no discurso, ela tem uma objetividade que “reinveste e sobreleva” a mediação física e mundana que estabelece um *espaço entre* os homens. A interação política *é*, para Arendt, esta “*teia*” de relações humanas que existe onde quer que se estabeleça uma relação assentada na ação e na fala.

O imbrincamento das iniciativas da ação no contexto da interação humana através do discurso, conduz Arendt a uma elaborada reflexão sobre o estatuto da

¹⁹² Para uma retomada destas questões no contexto do debate contemporâneo sobre bioética, cf. J. HABERMAS, Proibição de instrumentalização, natalidade e poder ser si mesmo, In *O Futuro da Natureza Humana*, p. 74 - 84.

¹⁹³ H. ARENDT, “Cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique”, p. 42 [Trad. bras. p. 15]. O conceito de pluralidade humana significa “a le double caractère de l’égalité et de la distinction. Se les hommes n’étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l’avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n’étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n’auraient besoin ni de la parole ni de l’action pour se faire comprendre.” p. 231-232. [Trad. bras. p. 188]. Na obra *A Vida do Espírito*, Arendt sintetiza a questão da pluralidade afirmando, “A pluralidade *é* a lei da Terra. Pensar, In *VE*, p. 17.

¹⁹⁴ H. ARENDT, *CHM*, p. 237. [Trad. bras. p. 193].

¹⁹⁵ *Idem*, *CHM*, p. 245. [Trad. bras. p. 199].

¹⁹⁶ *Idem*, *CHM*, p. 244. [Trad. bras. p. 198-199]. No contexto da distinção entre “O que” e o “Quem”, Arendt retoma a interrogação antropológica em Agostinho. “Voilà ce que savait fort bien saint Augustin qui passe pour avoir été le premier à soulever en philosophie ce qu’on nomme la question anthropologique Saint Augustin distingue les questions ‘Qui suis-je ?’ et ‘Que suis-je ?’, *CHM*, p. 45. [Trad. bras., p. 18-19].

opinião política na constituição do domínio político. ¹⁹⁷Conforme a autora, “As opiniões surg[em] por toda parte em que os homens comuniquem livremente uns com os outros e tenham direito de possuir as suas idéias políticas;(…) estas idéias, na sua infindável variedade”¹⁹⁸, estão relacionadas ao *lugar* que cabe a cada indivíduo em um mundo comum constituído pluralmente sob diferentes perspectivas. Para Arendt, as opiniões cumprem o papel de ativar politicamente a pluralidade de perspectivas dos indivíduos que habitam um mundo comum, predispondo-as ao debate, à discussão e à deliberação, conforme os diferentes pontos de vista percebem o mundo a partir de posições distintas. Nas palavras da autora, “nenhuma formação de opinião é sequer possível quando todas as opiniões se tornaram iguais. Como ninguém é capaz de formar a sua própria opinião sem se aproveitar de uma quantidade de opiniões defendidas por outros, a norma da opinião pública põe em perigo até mesmo a opinião daqueles poucos que passaram ter a força de não partilhar.”¹⁹⁹

A opinião discursiva articulada na pluralidade assevera sua validade conforme “a força da opinião’ é determinada pela confiança do indivíduo ‘no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões’(Madison)”²⁰⁰. Consoante os homens se articulam pela palavra, eles estabelecem pactos provisórios segundo os acordos que são estabelecidos pela mediação discursiva. Estas opiniões manifestas podem se confrontar persuasivamente, tecendo intersubjetivamente um espaço mediado pelo conflito, pela discussão e pelo convencimento. No ensaio “Verdade e Política”, Arendt apresenta o modo como a opinião discursiva se constitui e assevera sua validade na esfera pública.

“Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia como seu eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem

¹⁹⁷ G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

¹⁹⁸ H. ARENDT, “e que esse domínio desaparecia pura e simplesmente no preciso momento em que a troca de opiniões se tornasse supérflua porque sucedia que todos eram da mesma opinião”. *SR*, p. 224.

¹⁹⁹ *Idem*, *SR*, p. 223.

²⁰⁰ H. ARENDT, Verdade e Política, In *EPF*, p. 292.

de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente e minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. ... *O próprio processo da formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensar e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais.*²⁰¹

O modo de a opinião discursiva asseverar sua validade na interação política depende de livre acordo e assentimento. Para a autora, o móbil do processo de formação da vontade na interação política depende da forma como transcorre “de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies de concepções conflitantes, até, finalmente ascender dessas particularidades a alguma generalidade imparcial.”²⁰² A liberação dos interesses envolvidos assinala que Arendt diferencia o modo como a opinião se constitui, da forma como os interesses se manifestam no âmbito político. Os interesses, diz a autora, são “interesses de grupos... representados de tal modo que o seu caráter parcial esteja salvaguardado em todas as condições, mesmo que suceda que o interesse de um grupo seja o interesse da maioria.”²⁰³ Na formação discursiva da opinião, se trata de que, posto que “Nenhuma opinião é auto-evidente”²⁰⁴, a asserção de uma opinião, o seu processo de formação, depende de um “campo aberto em que se pode mostrar de todos os lados, em todas as perspectivas possíveis, até ser inundado e trespassado pela luz plena da compreensão humana”.²⁰⁵

O caráter de iniciativa e espontaneidade que Arendt confere a ação deve assim, através da opinião política, ser articulado com o contexto da interação onde as ações humanas tecem suas relações. Ademais, o caráter de iniciativa deflagrado por todo agir humano permanece associado não somente ao contexto da presença dos outros em que ocorre, mas é que as próprias ações necessitam dos seus consortes para ser instituída e para que os indivíduos concernidos na

²⁰¹ *Idem*, Verdade e Política, In *EPF*, p. 299. Seria preciso investigar aqui a relação entre juízo e opinião. A este respeito, ODÍLIO A. A. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*, p. 92-102.

²⁰² *Idem*, Verdade e Política, In *EPF*, p. 200.

²⁰³ *Idem*, Verdade e Política, In *EPF*, p. 224.

²⁰⁴ *Idem*, Verdade e Política, In *EPF*, p. 300.

²⁰⁵ *Idem*, Verdade e Política, In *EPF*, p. 300.

ação tenham a oportunidade de agir. Na sua analítica da ação, Arendt ao tempo em que enfatiza o caráter de revelação do agente no agir e no falar, de outro lado, a autora enfatiza a textura intersubjetiva da qual faz parte a ação, onde “se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes,”²⁰⁶ simultaneamente afetando e sendo afetada pela ação dos outros em que está relacionada. Que a ação afete e seja afetada, significa que a “reação” que a ação desperta na “teia” a que está ligada é sempre uma ação que também afeta os demais indivíduos. “Assim, a ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado, e jamais podemos, com segurança, limitá-la a dois parceiros.”²⁰⁷

Esta última questão, para Arendt, está ligada a um dos pontos singularidades que definem a produtividade da ação: a sua capacidade de estabelecer novas relações, de gerar novas coexistências a partir das iniciativas deflagradas e enunciadas. “A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, sua produtividade específica.”²⁰⁸ A esta característica da ação, outra lhe permanece estreitamente relacionada: o caráter da *imprevisibilidade*. Para Arendt, a *imprevisibilidade* da ação tem dupla origem: “decorre ao mesmo tempo da ‘treva do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a capacidade de agir.”²⁰⁹

A imprevisibilidade da ação se relaciona ao fato da revelação do significado dos atos só surgir plenamente depois que eles acabaram, uma vez que é somente após ter transcorrido que o seu inerente caráter de iniciativa pode se revelar para o olhar retrospectivo do narrador. Na sua analítica da ação, Arendt vincula a imprevisibilidade da ação ao caráter da revelação do agente na ação e no

²⁰⁶ H. ARENDT, *CHM*, p. 248. [Trad. bras. p. 203]. Para a consideração de uma distinção entre dois modelos de espaço público decorrente da apreensão separada entre o aspecto da revelação e da deliberação no espaço público, ver, S. BENHABIBI, *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas*, In *Habermas and the Public Spher*, Massachussets, CALHOUN, Craig. (Ed.), p. 78.

²⁰⁷ *Idem*, *CHM*, p. 248. [Trad. bras., 203]

²⁰⁸ *Idem*, *CHM*, p. 250. [Trad. bras., 204]

²⁰⁹ *Idem*, *CHM*, p. 310. [Trad. bras., 256]

discurso. A questão para a autora, é que a revelação do agente, o “quem” que está implicado na ação e no discurso, não se revela diretamente a si próprio e nem possibilita conhecer de antemão o “quem” que se revela. Se a revelação do agente somente transparece aos outros, dado que a ação humana está concernida na interação de que faz parte, sua imprevisibilidade somente se torna determinável quando se converte em estória, e isto somente sucede quando o indivíduo finda sua existência. Este fato, para Arendt, tem uma significativa implicação filosófica: “a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidade e imperfeições do indivíduo, mas a essência *de quem ele é* – só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história.”²¹⁰

Ao retomar este caráter de revelação do agente na ação e no discurso, articulando-o constitutivamente na pluralidade em que está enredado; ao demonstrar o caráter espontâneo do agir e a associação dos parceiros estabelecida através do discurso, Arendt afirma que estas atividades constituem a própria experiência de manifestação da liberdade humana. Para a filósofa, a liberdade manifesta na ação e na fala se caracteriza “como o estado do homem livre, que o capacita a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações.”²¹¹ Ao ancorar a liberdade nas atividades da ação e do discurso, Arendt retoma o conceito de liberdade desvinculando-o da prioridade concedida pela filosofia à liberdade como um atributo do pensamento vivenciado no relacionamento do eu consigo próprio; e também das concepções que colocam a liberdade manifesta no arbítrio da vontade que faculta a escolha entre várias alternativas, procurando enredá-la no espaço das aparências mundanas estabelecido *entre* os homens.

Para a autora, o domínio de experiências constituído pela ação e o discurso, fundamentado na aparência e na pluralidade²¹², é o que constitui a *esfera pública*.

²¹⁰ *Idem. CHM*, p. 249. [Trad. bras. P. 203]

²¹¹ H. ARENDT, O que é Liberdade ?, In *EPF*, p. 194.

²¹² E. TASSIN, “La réflexion d’Arendt semble indiquer le point où, abandonnant la perspective strictement phénoménologique, il faut se risquer à une ‘ontologie’ des événements, appelée par la question de l’apparence et commandée par la loi de pluralité.” La question de l’apparence, In *Coloqure Hannah Arendt – Politique et pensée*, p. 73

Para Arendt, a esfera pública é a esfera de formação do *comum* e, conforme demonstrado em *A Condição Humana*, ela possui dois significados devidamente articulados. O primeiro significado da acepção “esfera pública”, é aquilo que pode ser visto e ouvido por todos e apresenta a maior divulgação possível, guardando o sentido ontológico de *aparência*, de *visibilidade*. Este significado, para a autora, remete ao fato de que “a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada”²¹³.

Na segunda acepção, a esfera pública comporta uma relação com o mundo dos homens, “na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele.”²¹⁴ Para Arendt, mundo tem a ver com o conjunto dos artefatos humanos produto da atividade do *homo faber*. Estes artefatos se interpõem entre os homens possibilitando que se relacionem e evitem colidir uns com os outros. A principal característica deste mundo que assegura a coexistência entre os homens é sua durabilidade, qualidade que empresta relativa independência dos homens que os produziram e os habitam. Para Arendt, é esta transcendência, o fato de ser permanente às pessoas que se movem nele que lhe confere caráter público.

O fato de o mundo ser público por *ser comum a todos* que nele ocupam lugares diferentes, significa que nenhum substrato universal pode ser sobredeterminado às diversas perspectivas consoante as quais o mundo se apresenta segundo a posição singular de cada indivíduo. Segundo Arendt, “Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêm e ouvem de ângulos diferentes”²¹⁵, esta variedade de perspectivas conferindo um pluralismo irrevogável à esfera pública. “Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêm o mesmo na mais completa

²¹³ *Idem*, *CHM*, p. 90 [Trad. bras., p. 61]

²¹⁴ *Idem*, *CHM*, p. 92. [Trad. bras., p. 62]

²¹⁵ *Idem*, *CHM*, p. 98. [Trad. bras., p. 67]

diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna.”²¹⁶

O espaço público é o espaço transcendental²¹⁷, calcado na liberdade manifesta através da ação e do discurso, e preexiste à própria constituição formal do corpo político²¹⁸. A peculiaridade deste espaço é que ele somente existe na medida em que os homens se reúnem através da palavra e da ação. Para Arendt, diferente dos produtos da fabricação que são reificados e sobrevivem à atividade do qual foram originados, a especificidade da esfera pública constituída pela ação e pelo discurso é que ela somente existe potencialmente, conquanto as atividades que a constituem são *efetivadas*²¹⁹, desaparecendo com a dispersão das relações humanas e com a suspensão das próprias atividades.

Esta potencialidade da ação e do discurso de agir conjuntamente conquanto um modo de coexistência é estabelecido entre os homens é o que Arendt chama de *poder*. “O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidade, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.”

²¹⁶ *Idem*, CHM p. 98. [Trad. bras. p. 67]. E. TASSIN aponta três aspectos na idéia de mundo em Arendt: 1. “le monde est ce à quoi on vient ou ce à quoi on n’est plus. Venir au monde ou n’être plus de ce monde signifient que le monde est un lieu.” 2. “ne doit-on pas tant dire que les êtres vivants sont *dans* le monde (*in the world*) que dire qu’ils sont *du* monde (*of the world*). (...) le monde enveloppe la pluralité des hommes mais n’est rien en dehors de cette pluralité. Qui les fait apparaître les uns aux autres.” 3. “le monde peut être dit une scène (...). La signification politique que prendra cette scène, sous la forme d’un espace public d’apparition lui-même enté sur un espace d’apparence mondain, doit être rapportée à la condition d’apparence la plus générale, par où se marque l’essentielle appartenance du domaine politique à l’ordre phénoménal, et donc événementiel, du monde.” La question de l’apparence. In: *Colloque Hannah Arendt- Politique et pensée*, p. 73-74.

²¹⁷ A. ENEGRÉN, “... on peut dire qu’il constitue une dimension ‘transcendantale’ qui fixe l’assise et trace les limites de l’interaction politique”. *Le pensée politique de Hannah Arendt*, p. 50.

²¹⁸ H. ARENDT, “[Este espaço] précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c’est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s’organiser.” CHM, p. 259. [Trad. bras. p. 211-211].

²¹⁹ *Idem*, Em razão do poder político ser definido pela sua potencialidade, Arendt retoma as diversas línguas que expressam esta questão. O termo grego “*dynamis*, o latino *potentia* e seus derivados modernos (o francês *puissance*), o alemão *Macht* (que vem de *môgen* e *möglich*, e não de *machen*), indicam seu caráter de ‘potencialidade’ p. 260. [Trad. bras. p. 212]. Arendt retoma ainda a noção aristotélica de *energeia* (‘actualité’, efetividade), atividades em que seu sentido está no seu próprio desempenho. p. 267 [Trad. Bras. p. 218].

²²⁰ O poder advém da potencialidade gerada através da ação e do discurso, constituindo-se somente quando se institui um *agir em concerto*. Neste caso, é importante não confundir *o poder* com as atividades que o originam. “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (...) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia o poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões.”²²¹ Para Arendt, o poder se define através das potencialidades da ação e do discurso mas é somente no “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções”²²² que ele se manifesta propriamente. Conforme a terminologia da autora, é na “gramática elementar da ação política”²²³ que a “sintaxe do poder”²²⁴ pode ser constituída.

A coexistência estabelecida entre os homens é condição fundamental para a existência de poder político, e é esta coexistência que garante a presença das potencialidades da ação e do discurso. Além disso, “O esforço de conjunto [do poder] equilibra, com muita eficiência, tanto as diferenças de origem como as de qualidade”²²⁵, igualando através do artifício político as diferenças naturais possuídas pelos indivíduos associados. Esta igualdade constitutiva do poder, resulta da associação política de homens que se relacionam como cidadãos através da ação e da palavra e não como pessoas particulares²²⁶. Para a autora, o próprio poder gestado “torna-se a própria fonte de poder para cada pessoa individual que, fora do domínio político constituído, permanece impotente”²²⁷.

Uma vez que o poder político é decorrente das potencialidades e iniciativas da ação, Arendt confere-lhe uma ilimitação que é decorrente exatamente da capacidade da ação de estabelecer novas relações. Seus limites são dados unicamente pelas pessoas que compõe estas relações. De outro lado, dado que o

²²⁰ *Idem. CHM*, p. 259. [Trad. bras. P. 212].

²²¹ *Idem. CHM*, p. 260. [Trad. bras. 213]

²²² *Idem. CHM*, p. 260 [Trad. bras. (213)]

²²³ H. ARENDT, *S.R.*, p. 170.

²²⁴ *Idem, SR*, p. 172.

²²⁵ *Idem, SR*, p. 171.

²²⁶ Para a discussão da idéia de igualdade e liberdade, *cf. SR*, p. 30.

²²⁷ *Idem. SR*, p. 168.

poder depende dos acordos temporários auferidos através da opinião discursiva, este possui uma pluralidade constitutiva onde a ilimitação do poder decorre da sua capacidade de dividir-se estabelecendo novas relações. Nas palavras de Arendt, “é possível dividir o poder sem reduzi-lo; e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder, pelos menos enquanto a interação seja dinâmica e não resultado de um impasse.”²²⁸ Neste caso, a divisão do poder se configura através da extensão de novas relações para que as potencialidades da ação e do discurso possam ser mantidas. Nas palavras da autora,

“O poder pode ser travado, e, contudo, ser mantido intacto apenas através do poder, de modo que o princípio da separação do poder, não apenas estabelece uma garantia contra a monopolização do poder por parte do governo, mas estabelece, na realidade, uma espécie de mecanismo, originado, precisamente, no interior do próprio governo, através do qual um novo poder é constantemente gerado, sem contudo ser capaz de aumentar e de se expandir em detrimento de outros centro ou fonte de poder.”²²⁹

Na sua formulação do conceito de poder, Arendt estabelece uma diferenciação entre *poder*, *força* e *violência*. Para a filósofa, a indiferenciação terminológica entre estes conceitos testemunha para uma “surdez” quanto à significação de palavras distintas e uma “cegueira” quando ao fato de corresponderem a diferentes realidades. A indiferenciação conceitual entre estes termos expressa na equiparação de poder com domínio ou na confusão entre poder e violência, testemunha para um dos pressupostos que a autora diagnostica na sua leitura da tradição de pensamento político: a convicção de que a realidade fundamental do domínio político é “quem domina quem”²³⁰, a política se exprimindo na tarefa de encontrar a melhor forma de governo que assegure o domínio do homem sobre o homem, em referência ao qual os termos aludidos não são mais que meras formas para traduzir a dominação que fundamenta a esfera política. Em recusa ao postulado da tradição que afirma que o poder é manifesto através da dominação política, se definindo pela instrumentalização das vontades

²²⁸ ARENDT, H. *CHM*, p. 262. [Trad. bras. p. 214].

²²⁹ *Idem*, *S.R.* p. 149.

²³⁰ *Idem*, *Da Violência*, In *CR*, p. 122.

segundo sua aceitação ou recusa, é que Arendt procede à diferenciação terminológica entre estes termos.

Se o poder, como mencionado, corresponde à capacidade humana de agir em concerto, para a autora, a força significa “a qualidade natural de um indivíduo isolado”²³¹. Enquanto o poder existe *entre* os homens e é mantido através da ação e da palavra, a força é uma qualidade “natural” e “individual”. Também se contrastando com a violência, enquanto o poder é *práxis* manifesta através da ação e da palavra e existe somente na sua potencialidade, a violência se define pelo seu caráter instrumental, pelos implementos utilizados visando à submissão, e é orientado pela categoria meio-fim²³².

Ao estabelecer esta separação entre poder e violência, situando o poder político no domínio da *práxis* discursiva e a violência no âmbito da instrumentalidade da categoria meio-fim, Arendt não desconsidera a influência que as questões instrumentais de governo desempenham no âmbito político. É que para a autora, a própria “estrutura de poder em si precede e dura mais que qualquer meta, de tal modo que o poder, longe de ser o meio para atingir um fim, é na verdade a própria condição que permite a um grupo de pessoas pensar e agir conforme a categoria dos meios-fins.”²³³

Na sua análise, Arendt está interessada nas condições que asseguram legitimação às instituições políticas. Estas condições estão gestadas no espaço intersubjetivo da ação e do discurso, e é através destas atividades que se assegura *consentimento* às instituições políticas nos quais o poder está materializado. Este *consentimento* gerado é resultado “de escolha deliberada e opinião considerada”²³⁴, processos estes estabelecidos na esfera pública. Para Arendt, é no consentimento gestado na esfera pública que repousa o poder que é institucionalizado no governo. Quando o poder gestado recrudesce em função do monopólio que é estabelecido pelo governo, as instituições políticas resvalam na impotência, uma vez que estão desancoradas das estruturas da ação e do

²³¹ H. ARENDT, *CHM*, p. 259. [Trad. bras. p. 212]

²³² H. ARENDT, Da violência, In *CR*, p. 124.

²³³ *Idem*, Da violência, In *CR*, p. 129.

²³⁴ H. ARENDT, *SR*. p. 76. Para a noção de consentimento, ver na mesma obra p. 166-167.

discurso que asseguram sua legitimidade política. Nas palavras da autora, “Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; Petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.”²³⁵ E, conforme afirmado no ensaio *O que é Liberdade?*, “as instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para a sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. (...) a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação.”²³⁶

Nas suas formulações, Arendt estabelece um nexó entre a *legitimação* de uma dada comunidade política e a geração de poder através das potencialidades da ação e do discurso, posto que para a autora as instituições políticas repousam na opinião e na ação dos cidadãos constituídos em poder²³⁷. Não obstante, a despeito de serem as pré-condições que asseguram legitimação aos organismos políticos, na sua pura contingência e potencialidade os acordos firmados na esfera pública não são suficientes para estabelecer uma comunidade política salvaguardada na permanência e estendida a todos que coexistem no seu interior. É a partir daqui que retomaremos o conceito de fundação política no pensamento da autora, em particular, no registro secular que o tema apresenta na obra *Sobre a Revolução*.

²³⁵ H. ARENDT, H. Da violência, In *CR*, p. 120. HABERMAS, J. “Esses fenômenos da aquisição e da preservação de poder induziram teóricos políticos, de Hobbes a Schumpeter, ao erro de confundir o poder com um potencial para a ação estratégia bem sucedida. Contra essa tradição, em que também se inscreve Max Weber, pode H. Arendt fazer valer com razão o argumento de que as confrontações estratégicas em torno do poder político nem produziram nem preservam as instituições nas quais esse poder está enraizado. As instituições políticas não vivem da violência, mas do reconhecimento.” “O conceito de poder em Hannah Arendt”, In *HABERMAS*. (Org.) FREITAG, B e ROUANET, S. P. p.112. Para uma comparação entre os dois filósofos, ver: Theresa CALVET, Ação e Poder em H. Arendt e J. Habermas, In *Ensaio* 15 : 185-200. J-M. FERRY, “Habermas critique de Hannah Arendt”, *Espirit*. 6 : 109-124.

²³⁶ H. ARENDT, *O que é Liberdade?*, In *EPF*, p. 200.

²³⁷ J. HABERMAS, “O poder legítimo só se origina entre aqueles que forma convicções comuns num processo de comunicação não-coercitiva.” O conceito de poder em Hannah Arendt, In *HABERMAS*, p. 112.

3.2. A fundação do poder

Esta questão é discutida de forma central na obra *Sobre a Revolução*. Através desta obra pode-se discernir um ângulo de questões complementares àquelas que o conceito de poder deixava em suspenso²³⁸. Dado à potencialidade da ação e do discurso na gestação de poder político; dada sua imprevisibilidade resultante da intangibilidade das identidades reveladas e da ilimitação na capacidade da ação de estabelecer relações, Arendt demonstra em *A Condição Humana* que²³⁹ os gregos no período histórico pré-filosófico e democrático encontraram na fundação da *polis* a redenção das incertezas próprias da ação. Originalmente, para a autora, a fundação da *polis* consistia: em primeiro lugar, permitir que os homens tivessem multiplicado as chances de *distinguirem-se*, de reaverem suas identidades através de feitos e palavras. Em segundo lugar, a *polis* destinava-se a redimir as fragilidades da ação e do discurso, sua incapacidade de se reificar num objeto durável onde sua permanência fosse assegurada. Para Arendt, a instituição da *polis* entre os gregos visava assegurar um espaço durável para as contingentes potencialidades da ação e do discurso²⁴⁰.

Embora observasse que a instituição da *polis* cumpria originalmente esta tarefa, Arendt, como já foi referido, registrava que a atividade que edificava o corpo político entre os gregos não era apreendida como uma experiência propriamente política – a ação e o discurso –, sendo obra de um Legislador que fabricava os contornos da Cidade. Foi com os romanos, segundo a autora, que se operou uma politização da experiência que fundava o corpo político, de modo que o estabelecimento e a conservação da fundação da cidade se constituíam na forma central de ação política a qual as posteriores formas de ação deveriam permanecer ligadas para adquirirem validade política e jurídica. No registro teórico de Arendt, a referência à experiência política dos romanos com a fundação, comporta a busca de um fundamento de autoridade que, a contrapelo da tradição da filosofia grega – Platão e Aristóteles – e do Cristianismo, brotasse legitimamente do próprio domínio político, assegurando sua permanência e conservação. Para Arendt, a tarefa da fundação é encontrar um *absoluto* dentro do âmbito político que se coadune com o fato de que o poder é dado sob o signo da pluralidade humana e que, portanto, jamais pode chegar à onipotência; e que, dado o fato de que a empresa fundadora que edifica o corpo político é finita, estando sujeita a ser transgredida pela imprevisibilidade das ações humanas, possa se atualizar legitimamente no corpo político.

A despeito de está interessada nas condições de gestação do poder político na esfera pública através das potencialidades da ação e do discurso, Arendt também frisa que este

²³⁸ Os escritos de Arendt sobre a antigüidade romana e as revoluções modernas marcam um alargamento das suas concepções de poder e espaço político. Ver J. TAMINIAUX, Athens and Rome, In D. VILLA, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 165 e p. 171. L. AVRITZER, *Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt*, 68: 147-167. A. AMIEL. “Or dans cet ouvrage se manifeste très clairement l’ambiguïté arendtienne en regard de la philosophie politique, des ses insuffisances, de ses promesses – ce interdit sans doute de faire d’Arendt une philosophe politique ‘comme une autre’”. *La non-philosophie de Hannah Arendt – Révolution et jugement*, p. 11.

²³⁹ G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

²⁴⁰ J. TAMINIAUX, Athens and Rome. p. 165 e 169.

espaço público precisa ser instituído politicamente. “Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posteridade na seqüência das gerações.”²⁴¹ Segundo a autora, a esfera política somente é instituída quando os acordos temporários tecidos na esfera pública são fundados.

Para Arendt, a fundação política é resultante da pluralidade de poderes constituídos pela ação e o discurso. O objetivo do empreendimento fundador é “estabelecer” e “distribuir” estes poderes, assegurando que as fontes das quais emergiram possam encontrar um abrigo que assegure a sua permanência. Com efeito, se é através da fundação de um corpo político que se confere permanência ao poder manifesto na esfera pública, a conservação do edifício político fundado depende da sua capacidade de repor a validade política que adveio a partir da constituição inicial do corpo político. Para Arendt, sua continuidade no curso da história depende da capacidade de “assegurar a sobrevivência do espírito do qual brota o acto da fundação, realizar o princípio que o inspirou”²⁴². Esta última tarefa da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala que, na medida em que são orientadas por princípios, atualizam as virtudes que se manifestaram na constituição inicial do corpo político, assegurando continuidade ao apoio inicial do qual advieram as comunidades políticas. Se na República Romana a continuidade entre o espírito fundador e seus posteriores desdobramentos na história estava assegurada pela tradição e pela religião, em condições políticas seculares, com a perda das fundamentações transcendentais e o colapso das tradições, as fundações políticas somente têm sua permanência assegurada pela ação, permanecendo publicamente vinculativas somente enquanto dispõem do assentimento dos homens.

Para Arendt, a fundação política estabelece um momento originante na constituição do corpo político. O problema da sua continuidade implica a admissão da capacidade que tem um evento histórico de produzir efeitos que ultrapassam os limites históricos em que aconteceram²⁴³. Comporta assim, uma problematização sobre a retomada da relação entre

²⁴¹ H. ARENDT, *OP*, p.. 54.

²⁴² *Idem*. *OP*, p. 124.

²⁴³ Retomar estes eventos é o objetivo da narrativa arendtiana. Cf. O Conceito de História – Antigo e Moderno, In *EPF*, p. 72.

tradição e princípios políticos que estabelecem e movem uma comunidade política, com o apelo ao passado como uma busca de princípios que possam fundar experiências políticas autônomas²⁴⁴. Trata-se, neste caso, da reivindicação de uma identidade política oriunda do consentimento quanto a determinados princípios que presidiram a fundação de uma cidade, sob pena de com o seu abandono, o espaço político estabelecido entre os homens seria cindido. Se a fundação, conforme formulado em *A Vida do Espírito*, é “o ato supremo pelo qual o ‘Nós’ se constitui como uma entidade identificável”²⁴⁵, sua questão está relacionado ao estabelecimento da identidade de um organismo político, identidade que repousa sobre uma vida política atravessada por diferenças, expressão de sua pluralidade constitutiva.

De outro lado, a retomada do conceito de fundação na formação de comunidades políticas se articula com a questão de que organismos políticos instituídos podem estabelecer pactos e alianças sem perderem sua identidade política²⁴⁶. Isto porque o conceito de fundação em Arendt, calcado na idéia de que a edificação de uma comunidade política é obra da pluralidade deliberativa da ação e do discurso, permite pensar que organismos políticos circunscritos por suas leis fundamentais podem estabelecer pactos e associações mútuas, porque sua própria existência como povo adveio a partir de pactos e associações mútuas²⁴⁷. Arendt contrasta, fundamentalmente, o conceito de fundação com o de soberania. Esta, para a autora, se traduz a partir da idéia de domínio da vontade, de um indivíduo ou de uma coletividade, e interdita os processos deliberativos que estabelecem,²⁴⁸ conservam e permitem que os organismos políticos possam se associar. “Se é verdadeiro que a soberania e a liberdade são idênticas, então nenhum homem será livre, porque a soberania, o ideal de dominação e de intransigente autonomia, contradiz a condição da pluralidade.”²⁴⁹

²⁴⁴ Para a relação entre os princípios que inspiram a ação e o tema da Fundação, cf. O abismo da liberdade e a *novus ordo saeculorum*, In *VE*, p. 33. Para uma discussão destas questões a partir do conceito de fundação, ver: N. BIGNOTTO, Problemas Atuais de teoria republicana, In *Retorno ao Republicanismo*, (Org.) S. CARDOSO, p. 34.

²⁴⁵ H. ARENDT, *O abismo da liberdade e a novus ordo saeculoru*, In *VE*, p. 338.

²⁴⁶ H. ARENDT, *SR*, p. 168.

²⁴⁷ Arendt retoma o Federalismo estabelecido na Revolução Americana. Cf. *SR*, p. 150. Ver também, J. MADISON, Utilidade da União como preservativo contra as facções e insurreições, In JEFFERSON, FEDERALISTAS, PAINE e TOCQUEVILLE – Col. Pensadores, Seleção de textos de WEFFORT, p. 98-99.

²⁴⁸ G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

²⁴⁹ H. ARENDT. “S’ il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement

O conceito de fundação política em condições seculares recebe um vigoroso tratamento no pensamento político de Arendt na obra *Sobre a Revolução*. É que se a temática da fundação aflora no ensaio *O que é Autoridade?* conjugada com a idéia de tradição e religião, em *Sobre a Revolução*, o problema de instituição de uma fundação política emerge quando esta não pode mais se ancorar na religião e na tradição, e que, portanto, somente pode ser conservada através da deliberação política. Nesta obra, Arendt articula a questão da emergência política das revoluções nas sociedades modernas com a capacidade humana de iniciar algo novo e de, simultaneamente, estabelecer um abrigo para as potencialidades das atividades políticas.

Neste ponto é que Arendt articula a emergência das revoluções, na análise de *Sobre a Revolução*, Arendt articula o rebentamento das revoluções modernas com a perda da autoridade das fundações políticas modernas. Para a autora, o objetivo das revoluções é estabelecer edifícios políticos cujas fundações não podem mais se alicerçar nem na tradição nem na força de hábitos e costumes. Conforme afirma, “as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza.”²⁵⁰ Conforme já indicado, com a quebra da autoridade na época moderna através da secularização e do esgarçamento das tradições, a validade tradicional da esfera política moderna entrou em colapso. Com a perda da autoridade das fundações políticas com a secularização, estas na época moderna são marcadas pela ruína das suas

aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal, de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. Aucun homme ne peut être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes”. *CHM*, p. 300-301. [Trad. bras. p. 246-247]; “Os Estados Unidos da América estão entre os poucos países onde uma apropriada separação entre liberdade e soberania é possível pelo menos em teoria, enquanto isto não ameaçar as próprias bases da república norte-americana”. Da Violência, In *CR*, p. 95-96.

²⁵⁰ O que é Autoridade?, In *EPF*, p. 185. “... não nos ocupamos da história das revoluções como tal, do seu passado, das suas origens e do rumo do seu desenvolvimento. Se quisermos aprender o que uma revolução é – as suas implicações gerais para o homem como ser político, o seu significado político para o mundo em que vivemos, o seu papel na história moderna – teremos de nos voltar para aqueles momentos históricos em que a revolução fez o seu aparecimento total, assumiu uma espécie de forma definitiva e começou a fascinar o espírito dos homens, independentemente dos abusos, crueldades e privações de liberdade que poderiam tê-los levados à rebelião.” p. 42. cf. A. AMIEL, A. *Política e Acontecimento*, p. 97.

estruturas políticas com os *processos* de constituição da modernidade²⁵¹²⁵², este fato assinalando para sua incapacidade de estabilizar e conservar os organismos políticos modernos.

As revoluções modernas apreendidas a partir da ótica da fundação, traduzem para Arendt a necessidade do estabelecimento de um domínio político assentado nas liberdades políticas da ação e do discurso. Para a autora, a idéia central das revoluções, “é a instauração da liberdade, ou seja, a fundação de um corpo político que garanta o espaço onde a liberdade pode surgir.”²⁵³ *Sobre a Revolução* assinala um alargamento nas reflexões de Arendt que, na via do ensaio *O que é Autoridade ?*, articula a excelência do início em imprimir durabilidade ao mundo, em fazer do mundo um espaço próprio para o abrigo dos homens. A emergência política das revoluções atesta, “a ânsia de libertar e de construir uma nova casa onde a liberdade possa morar,”²⁵⁴ calcando-se na exigência de fundar um domínio político onde as liberdades políticas emergentes possam ser abrigadas positivamente no conjunto do espaço político²⁵⁵.

Em geral, as revoluções somente são possíveis quando a autoridade do corpo político não é mais reconhecida. Isto sucede, quando o consentimento em que a autoridade do corpo político está vinculada deixa de apoiá-la, resultando na falta de legitimidade e na conseqüente perda de comando e integração dos cidadãos de determinado sistema político. Os chamados revolucionários retomam o poder de um regime em desintegração política e, à medida que gestam poder político organizando-se e atuando conjuntamente com vistas a determinados fins, as revoluções podem, enfim, acontecer. Para Arendt, se a autoridade política é reconhecida, em absoluto sucedem revoluções; por outro lado, se os homens não estão articulados e organizados conjuntamente, se não geram poder político suficiente para tomar o poder político de um regime em desintegração, as revoluções não são *possíveis*.

²⁵¹ G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

²⁵² G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

²⁵³ H. ARENDT, *SR*, p. 122.

²⁵⁴ *Idem*, *SR*, p. 34.

²⁵⁵ A. AMIEL, “*La condition* explore les condition prépolitiques du politique les activités humaines, leurs variables hiérarchies et les domaines qui sont liés aux activités et à leurs modification), *Sur la révolution* est une conceptualisation (et un ‘récit’) du type d’événements et d’institutions majeurs de l’époque moderne”. *La non-philosophie de Hannah Arendt – Révolution et jugement*, p. 14. e p. 39.

Revoluções, para Arendt, não se reduzem a simples “insurreições bem sucedidas”, “golpes de Estado” ou “guerras civis”, nem tampouco a meras “rebeliões” ou “revoltas”²⁵⁶. Revoluções, para a autora, são desencadeadas através da capacidade humana de instituir algo novo – e é esta capacidade que está subjacente à *consciência de novidade* expressa nas Revoluções Americana e Francesa, conforme salienta a autora²⁵⁷ –, colocando através da experiência da ação e do discurso a questão da liberdade política no trajeto das sociedades modernas²⁵⁸. Não significam somente a *libertação* da opressão social e política mas, sobretudo, a instituição de formas de governo que abriguem as liberdades políticas emergentes na revolução. Colocam assim, o problema político da fundação política do começo que advém na ação e no discurso em um espaço legitimado que assegure as liberdades humanas.

Construir este abrigo onde as liberdades possam se manifestar, significa que para Arendt, as revoluções não são *permanentes*²⁵⁹, mas estabelecem objetivos políticos que devem ser materializados e salvaguardados em instituições políticas; e, de outro lado, que a objetivação política das revoluções em governos constitucionais não significa a simples instituição de um governo limitado com garantias negativas asseguradas em lei. Ao contrário, revoluções fundam um corpo político onde as liberdades políticas são reconhecidas, instituindo um espaço no qual o poder gerado possa ser politicamente salvaguardado e *umentado*. Neste sentido, a secularização da política, no sentido da

²⁵⁶ H. ARENDT, *SR*, p. 34.

²⁵⁷ *Idem*. “... as revoluções são os únicos acontecimentos políticos onde enfrentamos directa e inevitavelmente o problema do começo.” *SR*, p. 19. “O que a revolução tornou evidente foi essa experiência de se ser livre (...) E esta experiência relativamente nova, pelo menos para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência que revelava a capacidade humana de começar algo de novo.” P. 33. Para Arendt, é esta experiência que subjaz no “tom enfático que se encontra na Revolução Americana e na Revolução Francesa, essa insistência constantemente repetida de que, em grandeza e significado, jamais em toda a história da humanidade existira algo de comparável”. 33. Vale dizer que no contexto de sua análise das R. Americana e Francesa, Arendt observa que as revoluções foram desencadeadas por homens que tentavam *restaurar* a ordem das coisas que foi violada pelo abuso das monarquias absolutas e que “a enorme insistência numa nova era, ... só surgiu depois de eles [os revolucionários] terem chegado, muito contra vontade, a um ponto de não regressão.” *SR*, p. 41.

²⁵⁸ Arendt inscreve a Revolução no curso de um espírito republicano nas sociedades modernas. “O que desde então se tornou irrevogável, e que os actores e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio político – reservado, desde que há memória, àqueles que *eram* livres, isto é, livres dos cuidados que estão ligados às necessidades da própria vida, às necessidades físicas – teria de oferecer o seu espaço e a sua luz a esta imensa maioria que não era livre por estar impelida pelas necessidades do dia a dia.” *SR*, p. 47.

²⁵⁹ *Idem*, *SR*, p. 49.

separação entre Igreja e Estado e na passagem da liberdade em relação ao mundo político – com o Cristianismo – para a liberdade propriamente política, lhe é essencial.

A tese de Arendt de que as revoluções modernas colocam a questão da fundação de instituições assentadas nas liberdades políticas, coloca-lhe a exigência de repensar a chamada tradição revolucionária. Para a autora, “se tomássemos para ponto de partida apenas as grandes revoluções européias – a guerra civil inglesa no século dezassete, a Revolução Francesa no século dezoito e a Revolução de Outubro no século vinte – poderíamos ficar tão confusos com a *evidência histórica* que aponta unanimemente a interligação de uma monarquia despótica seguida de ditaduras despóticas, ...”²⁶⁰. A análise das revoluções a partir da ótica da fundação, conduz Arendt em *Sobre a Revolução* a avaliar o significado e o legado político da Revolução Americana com o objetivo de repensar a tradição revolucionária²⁶¹.

Conforme a análise de Arendt, a Revolução Francesa foi conduzida pela libertação da pobreza do povo, pela emancipação das suas necessidades vitais e, com efeito, foi orientada pela urgência das questões sociais e econômicas. Embora reconhecesse que nas fases iniciais da Revolução Francesa houvera uma forte preocupação com formas de governo que fundassem o domínio político, Arendt registra que nesta revolução, com o Jacobinismo, houve uma reorientação da “mudança das formas de governo para ‘o bem natural de uma classe’, ou da república para o povo.”²⁶² Como tal, o recém constituído

²⁶⁰ *Idem*. *SR*, p. 153. [grifo meu]

²⁶¹ *Idem*. “A triste verdade do caso é que a Revolução Francesa, que terminou em desastre, fez história no mundo, enquanto a Revolução Americana, de êxito triunfal, permaneceu um acontecimento com pouco mais do que uma importância local.” P. 54. ... “ela nunca arrastou consigo persuasão e plausibilidade suficientes para prevalecer na tradição da revolução” P. 93. Na sua análise das revoluções, Arendt é profundamente crítica em relação ao legado jacobinista da Revolução Francesa cuja tradição desdobrou-se até a Revolução Russa. *SR*, p. 55-56. Referindo-se às razões porque radicou-se nos Estados Unidos Arendt afirma: “Ser reconhecida por uma contribuição à civilização européia não é pouca coisa para alguém que deixou a Europa há trinta e cinco anos, de modo algum voluntariamente – e depois se tornou cidadã dos Estados Unidos, um ato totalmente voluntário, porque a república era um governo da lei, e não de homens. O que aprendi nesses primeiros anos cruciais entre a imigração e a naturalização correspondeu aproximadamente a um curso autodidata sobre a filosofia política dos Fundadores da Nação, e o que me convenceu foi a existência factual de um corpo político, totalmente diferente dos Estados-nação europeus com suas populações homogêneas, seu senso orgânico da história, sua divisão mais ou menos decisiva em classes e sua soberania nacional em sua noção de *raison d'état*.” Prólogo, In *RJ*, p. 66. *Sobre a Revolução* assinala um retorno aos fundamentos da República Americana. Cf. A. AMIEL, *Política e Acontecimento*, p. 97.

²⁶² *Idem*, *SR*, p. 90. Para uma avaliação da implicação das questões sociais e econômicas na interpretação arendtiana da Revolução Francesa, ver AMIEL, A. *La non-philosophie de Hannah Arendt – Revolution et Jugement*, p. 41-42.

poder político do povo, das sociedades populares que nas fases iniciais da revolução estavam empenhadas em fundar instituições duradouras, não foi estabelecido e preservado.

Segundo Arendt, o trajeto da Revolução Americana estava orientado para a fundação do poder político que preexistia na forma da liberdade de associação na colônia americana. Estava assim empenhada no estabelecimento de instituições duradouras que salvaguardassem as liberdades políticas existentes. Em contraposição à Revolução Francesa, na Revolução Americana, a direção e o desfecho da revolução estavam empenhados em fundar instituições duradouras, cômico de que a simples admissão da *soberania da maioria* ou a *soberania nacional* não resultariam em formas de governo oriundas da deliberação política entre homens. Para Arendt, “talvez a maior inovação americana na política, como tal, tenha sido a abolição coerente da soberania no corpo político da República, a percepção de que, no âmbito dos assuntos humanos, a soberania e a tirania são idênticas.”²⁶³

Esta diferença quanto ao “sucesso” e ao “fracasso” das Revoluções Americana e Francesa tinha sua razão de ser²⁶⁴. Conforme demonstrado em *Sobre a Revolução*, ela é decorrência do contexto social e político do qual partiram ambas as revoluções. Arendt registra que a herança histórica e política da Revolução Francesa era um absolutismo ilimitado que reinava independente do corpo social, portando-se como fonte do poder e da lei política. Na França, com a ruptura entre o rei e o parlamento, toda a estrutura política do país foi dissolvida, uma vez que esta estrutura era formada pelos vários privilégios concedidos às várias ordens e classes das sociedades e pela ausência de organismo políticos constituídos. Como consequência, a tarefa da revolução era colocar o povo na posição absoluta conferida ao rei, de tal maneira que a soberania do povo, encarnada fora de laços e compromissos mútuos, era a origem tanto do poder quanto das leis. Para arendt, com o jacobinismo revolucionário, a questão da fundação política era preterida em favor da soberania que a vontade do povo, constituída de forma antipolítica, encarnava.

A Revolução Americana partiu de outro contexto. Ela se originou em um país que conhecia a experiência da livre associação, da ausência de pobreza em massa tal como na

²⁶³ *Idem*, *SR*, p. 150.

²⁶⁴ Para o contexto historiográfico da leitura das revoluções modernas em *Sobre a Revolução*, ver, B. CAVALCANTE, Hannah Arendt em companhia de historiadores, In *Hannah Arendt – diálogos, memórias e reflexões*, p. 176-193.

França, e defrontava-se politicamente com uma monarquia limitada pela lei. Como tal, não existia uma vontade absoluta a ser destituída pela Revolução, mas sim uma monarquia limitada constitucionalmente, ancorando-se nas tarefas práticas da revolução na importância das leis como fronteiras reguladoras do espaço político. Partindo de um povo que permanecia associado politicamente, a tarefa da revolução era estabelecer-se a partir do poder político do povo, este se expressando em associações políticas através de pactos e compromissos mútuos. Além disso, os americanos eram conscientes de que o poder do povo não era suficiente para fundar um organismo político estável, compreendendo na sua fundação política o momento no qual a própria revolução chegaria a seu objetivo.²⁶⁵

Embora registrasse o “sucesso” da Revolução Americana e o “fracasso” da Revolução Francesa na edificação de uma fundação política, Arendt assinala a ambigüidade do fracasso e do sucesso destas revoluções no trajeto das sociedades modernas²⁶⁶. Na Revolução Francesa, a autoridade política proclamada em 1791 através da Constituição não foi instituída, posto que estava “à deriva em relação aos seus poderes constituintes”²⁶⁷. Para Arendt, a questão desta revolução era saber “se o fim do governo revolucionário estaria no estabelecimento de um ‘governo constitucional’ que viria a pôr termo ao reino da liberdade pública através de uma garantia de liberdades e direitos civis, ou se, por causa da ‘liberdade pública’, a Revolução poderia ser permanente.”²⁶⁸ Para Arendt, a ambigüidade da Revolução Francesa se traduziu no fato de que os homens que a fizeram, somente teriam participação política enquanto a revolução fosse mantida; ou que, o estabelecimento da revolução somente se efetivaria se o seu objetivo fosse assegurar liberdades negativas que mesmo monarquias moderadas garantiam. Em suma, ou assegurar a participação política desde que a revolução não se estabelecesse, ou que o seu estabelecimento somente se daria se o seu objetivo fosse garantir as liberdades negativas do povo.

Na interpretação da Revolução Americana, Arendt ressalta o seu êxito em fundar um novo corpo político, materializando nele os princípios políticos conjugados na ação

²⁶⁵ Para a herança histórica das duas Revoluções cf. *SR*, p. 153-157.

²⁶⁶ *Idem*, *SR*, p. 122-137. Para o caráter aporético das revoluções modernas em Arendt, ver A. AMIEL, *La non-philosophie de Hannah Arendt – Revolution et Jugement*, p. 9-11. Para uma interpretação da ‘boa’ e da ‘má’ revolução produto do neoristolismo arendtiano, ver J. HABERMAS, La historia de las dos revoluciones, In *Perfiles Filosófico-Políticos*, p. 202-203.

²⁶⁷ H. ARENDT, *SR*, p. 125.

²⁶⁸ *Idem*, *SR*, p. 131.

revolucionária. Contudo, o caráter ambíguo do estabelecimento da Revolução Americana se manifestara na Declaração de Independência, que teria indiferenciado os objetivos da revolução no duplo significado de “felicidade pública” com “bem estar privado”, tornando equívoco se a finalidade da revolução era a participação do povo no poder político, ou assegurar a felicidade privada do povo contra os abusos do poder político. Segundo Arendt, o caráter ambíguo da Revolução Americana se manifestou imediatamente na mudança de ênfase da participação política do povo para o chamado *Bill of Rights*, ou seja, para as restrições constitucionais ao governo visando assegurar a proteção da felicidade privada do povo. Se esta questão permaneceu equívoca no princípio da revolução, a prosperidade desenfreada dos americanos, o impacto da contínua imigração em massa dos pobres Europeus e a questão da escravidão, trariam como consequência a pressão das questões sociais e econômicas em detrimento da participação do povo na conservação dos fundamentos da república americana²⁶⁹.

Numa palavra, as Revoluções Modernas colocam para Arendt essa articulação problemática entre fundação e liberdade política no trajeto das sociedades modernas. Se a autora aponta o inequívoco êxito da Revolução Americana em estabelecer sua fundação política, Arendt assinala, por outro lado, o esquecimento dos princípios que presidiram a Revolução Americana²⁷⁰ com a assunção das necessidades econômicas e sociais ao domínio público. Efetuou-se a conversão dos cidadãos participantes das questões políticas (*citoyens*) em indivíduos privados desprotegidos dos governos e da sociedade

²⁶⁹ *Idem*, “O resultado da Revolução Americana, diferente dos objetivos que a iniciaram, sempre tem sido ambíguo, e a questão de saber se o fim do governo viria a ser a prosperidade ou a liberdade nunca foi estabelecida.” *SR*, p. 133. Sobre os fatores que ensejavam o colapso do poder político da República Americana ver, Tiro pela culatra, In *RJ*, p. 327-345. A. AMIEL, “Mais nous avons deux figures différentes de l’effet catastrophique de son interférence avec le politique. Dans le cas français, comme dans le cas des soviets, sont en jeu l’utilisation de moyens politique pour résoudre la question économique, et donc la confusion des deux domaines, de leurs critères, de leur articulation. Dans le cas américain, c’est l’évacuation de la politique, et l’ignorance de sa dignité, au profit de la substitution de critères et de modèles mercantiles, qui reconduisent l’éloge du statu quo et d’une existence en dernière instance privée de sem. Enfin, c’est ce qui renvoie aux rapports conflictuels et complices entre la sphère du social et la sphère de l’intime, au refuge de la liberté dans la ‘citadelle assiégée’ de la conscience, au règne d’une intériorité d’autant plus menacée qu’elle ne saurait assurer de véritable individualisation.” *La non-philosophie de Hannah Arendt – Revolution et Jugement*, p. 109-110.

²⁷⁰ H. ARENDT, “... a sobrevivência do espírito do qual brotara o acto da fundação.” *SR*, p. 194.

(*bourgeois*).²⁷¹ Com a Revolução Francesa, Arendt observava o deprecimento da fundação em favor da primazia das necessidades do povo.

Tratando-se do tema da fundação por meio da análise das revoluções modernas, Arendt articula o problema da instituição de uma república duradoura em condições de liberdades público-políticas. Seu desdobramento aponta para o fato de que somente tais liberdades podem assegurar a permanência de um corpo político que não pode se ancorar em tradições e costumes, uma vez que sua continuidade no tempo está condicionada ao assentimento de que dispõe dos homens. Para a autora, ao tempo que é através da ação política que a fundação é instituída, é também graças à própria ação que a validade inicial obtida da fundação política é reinstituída²⁷².

Ademais, para Arendt, as sociedades modernas são caracterizadas pela diluição dos espaços de coexistência comuns na esfera do moderno social e, como tal, os processos de instituição do social solapam continuamente as estruturas estabilizadoras do âmbito político. A instituição da fundação de um corpo político que abrigue as liberdades dos homens em condições modernas, pressupõe a capacidade de estabelecer espaços duradouros que resistam aos processos metabólicos das sociedades modernas. Como afirma Arendt em *Sobre a Revolução*, “humanamente falando, é a sua resistência que torna o homem capaz de criar durabilidade e continuidade.”²⁷³

Esta questão é essencial no curso da reflexão da autora, pois o tema da fundação emerge como uma questão inadiável para organismos políticos secularizados que precisam instituir legitimamente sua esfera política. Hannah Arendt retoma o conceito republicano de fundação, com o objetivo de pensar um domínio político firmado nas liberdades positivas da ação e do discurso, fundamentando-se no pressuposto de que as formas republicanas de governo são as únicas capazes de abrigar a participação dos homens nos negócios políticos. Com o conceito de fundação republicana nas revoluções modernas, enfaticamente a partir do legado da Revolução Americana, Arendt pensa um domínio político com forte

²⁷¹ *Idem, SR*, p. 137.

²⁷² *Idem*. É através da fundação “que o poder de ação é suficientemente grande para erigir o seu próprio monumento. (...) A morfologia da ação... e a sintaxe do poder... combinam-se no acto da fundação, em virtude de se fazerem e de cumprirem promessas, o que, no domínio da política, pode bem ser a mais elevada faculdade humana.” *SR*. p. 172.

²⁷³ *Idem, SR*, p. 94.

acentuação em instituições objetivas, por oposição ao acento das normas e ao papel do domínio das maiorias nas democracias.²⁷⁴

Conforme Arendt,

“enquanto o poder, enraizado num povo que havia estabelecido os seus próprios laços através de compromissos mútuos e que vivia em organismo constituídos por meio do acordo, era suficiente para ‘atravessar uma revolução’ (sem libertar a violência desenfreada das multidões), não era de modo algum suficiente para estabelecer uma ‘união perpétua’, ou seja, *para fundar uma nova autoridade*. Nem o acordo, nem o compromisso, no qual se baseiam os acordos, são suficientes para assegurarem a perpetuidade, isto é, para conferirem aos problemas dos homens aquela medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de criar um mundo para a sua posteridade, destinado e projectado para perdurar para além das suas vidas mortais.”²⁷⁵

Face à perda da legitimidade do domínio político, analisada tanto nas *Origens do Totalitarismo* quanto em *Sobre a Revolução*, Arendt defende a instituição deliberativa de uma nova fundação política que seja conservada através da esfera intersubjetiva da ação e do discurso. Para a autora, o retorno à tradição, a simples restauração de um passado atravessado pela ruptura do presente, revela-se um retrocesso quando confrontado com as exigências de um futuro que não é mais iluminado pelo passado.

“No âmbito político, a restauração nunca é um substituto para uma nova fundação, mas será, no máximo, uma medida de emergência que se torna inevitável quando o ato de fundação, chamado revolução, fracassa. Mas é igualmente inevitável que, numa tal constelação, principalmente quando se estende por períodos tão longos de tempo, a desconfiança das pessoas em relação ao mundo e a todos os aspectos do âmbito público deve crescer constantemente. Pois a fragilidade desses esteios repetidamente restaurados da ordem pública está fadada a se tornar cada vez mais evidente após cada colapso, de modo que, ao final, a ordem pública se baseia na sustentação pelas pessoas da auto-evidência justamente daquelas ‘verdades mais bem conhecidas’ em que, intimamente, quase ninguém mais acredita.”²⁷⁶

3.3 Qual a autoridade da lei?

²⁷⁴ Para a oposição entre república e democracia, ver. S.R, p. 118. S. CARDOSO, “Nas democracias, a vontade do povo mostra-se sempre transitiva, quer isto ou aquilo, visa objetos (e, portanto, busca naturalmente o terreno da economia); a vontade geral republicana, através disto ou aquilo, figura o direito, o bem comum da cidade; visam, portanto, às leis, as condições da coexistência civilizada.” *Porque República ? Nota sobre o Ideário Democrático e Republicano*, In *Retorno ao Republicanismo* (Org.) S. CARDOSO, p. 58-64.

²⁷⁵ H. ARENDT, *SR*, p. 180. [Grifo meu]

²⁷⁶ H. ARENDT, *Sobre a Humanidade em Tempos Sombrios – Reflexões sobre Lessing*, In *HTS*, p. 20.

As formas republicanas de governo asseguram as liberdades políticas através de um forte acento nas leis como princípios estabilizadores das relações políticas, posto que a potencialidade do poder ou o arbítrio da vontade dos indivíduos não são suficientes para estabelecê-lo. Para Arendt, as leis cumprem o papel de estabilizar os negócios políticos através da instituição de uma comunidade política definida segundo um corpo de leis objetivas. Visam assim, assegurar as barreiras, os limites e as fronteiras para que a atividade política se exercer no seu interior e, graças a estes limites, as potencialidades da ação e do discurso têm assegurado um espaço no qual possam se manifestar²⁷⁷. Nas *Origens do Totalitarismo*, Arendt condensa o papel das leis em uma comunidade política.

“No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantir a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, *absorve todas as novas origens e delas se alimenta.*”²⁷⁸

Ao constante movimento que a ação e o discurso imprimem no espaço político, as leis objetivam contrastar à potencialidade destas atividades através da edificação de um espaço comum que permita a sua manifestação. Do contraste da estabilidade das leis positivas com as potencialidades da ação e do discurso, as leis reinstituem sua validade na medida em que estiverem circunscrevem um espaço político constituído pela pluralidade humana, coligando assim a pluralidade dos indivíduos associados em canais de comunicação constituintes da unidade do corpo político.

Para Arendt, as leis garantem as condições de existência do espaço político, não somente no sentido negativo de que elas limitam constitucionalmente as prerrogativas do governo, assegurando que as liberdades privadas dos indivíduos estejam salvaguardadas. Mas, de fato, as leis edificam uma armadura positiva para uma comunidade política através da conformação jurídica das suas partes em um regime político que integra e equilibra o conjunto dos seus cidadãos. Neste caso, na medida em que associa e assegura a coexistência das partes integrantes de uma comunidade política, as leis visam estabelecer a própria existência e conservação do corpo político, uma vez que asseguram que a unidade política advinda na fundação possa ser conservada²⁷⁹.

²⁷⁷ H. ARENDT, “Entre os fatores estabilizantes vêm em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com outros, e são mais duradouros que modas, costumes e tradições.” *Desobediência Civil*, In *CR*, p. 72. Miguel Abensour resume a acepção de Lei em Arendt. *Cf. D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets*, p. 761.

²⁷⁸ H. ARENDT, *Totalitarismo*, In *OT*, p. 517. [Grifo meu]. *Idem*, “as leis que protegem e tornam possível sua existência política [a de um povo], têm enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividade que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos.” *CHM*, p. 303.

²⁷⁹ A. ENÉGREM. *Le pensée politique de Hannah Arendt*, p. 116-117.

Além disso, para Arendt, as leis concedem uma personalidade legal aos indivíduos de uma comunidade política, integrando-os numa igualdade de pertencimento ao universo dos direitos e das obrigações políticas, na medida em que outorgando uma personalidade legal aos indivíduos, as leis possibilitam que ajam politicamente através das suas garantias. Na obra *Sobre a Revolução*, Arendt apreende esta função predicativa das leis retomando o significado político original da palavra latina *persona*: a *persona* era a máscara que ocultava a face do ator e que, simultaneamente, possibilitava que ele se expressasse através dela; a *persona* era a exigência feita ao ator para participar qualitativamente da peça. Traduzida para o âmbito jurídico, para a autora, a *persona* expressava a *personalidade legal* do indivíduo, “uma pessoa com direitos e obrigações, criada pela lei, que aparece perante a lei.”²⁸⁰

A perda da personalidade legal significava que o indivíduo perdia a comunidade que o integrava na qualidade de cidadão portador de direitos e obrigações, deixando em seu lugar um indivíduo “natural”, porque perdia os artifícios positivos criados pela lei que o qualificava juridicamente para participar do âmbito político de uma Cidade. Para Arendt, as leis não somente asseguram e sancionam o espaço político da ação e do discurso, como também ela qualifica os atores como membros de uma determinada comunidade que nela podem se expressar politicamente.²⁸¹ Nas suas palavras, “a personalidade legal (...) transforma um todo consistente as (...) ações”²⁸² dos indivíduos que pertencem a uma comunidade política. Na ausência da personalidade legal, resta “um indivíduo sem direitos e obrigações, talvez um ‘homem natural’ – isto é, um ser humano ou *homo* no sentido original da palavra, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo político dos cidadãos, como, por exemplo, um escravo – mas, decerto, um ser politicamente irrelevante.”²⁸³

Entretanto, se as leis são as fronteiras definidoras de uma comunidade política, para Arendt, não são elas que imprimem movimento ao corpo político. “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer.”²⁸⁴ Se Arendt releva a importância das leis positivas na edificação de um espaço político, a autora, no entanto, não as confundiu com as atividades que perfazem o domínio político – a ação e o discurso²⁸⁵.

Pela mesma razão, Arendt afirma que as leis ajuízam a conduta individual segundo os critérios do certo e do errado, mas jamais prescrevem o que deva ser feito.

“A discrepância entre a legalidade e a justiça nunca pôde ser corrigida, porque os critérios de certo e errado nos quais a lei positiva converte a sua fonte de autoridade – a ‘lei natural’ que governa todo o universo, ou a lei divina revelada na história humana, ou os costumes e tradições que representam a lei comum para os sentimentos de todos os homens – são necessariamente gerais e devem ser válidos para um número sem conta

²⁸⁰ H. ARENDT, *SR*, p. 105.

²⁸¹ *Idem*, *SR*, p. 106.

²⁸² H. ARENDT, *Imperialismo*, In *OT*, p. 334.

²⁸³ H. ARENDT, *SR*, p. 105.

²⁸⁴ H. ARENDT, *Totalitarismo*. In *OT*, p. 519.

²⁸⁵ H. ARENDT, “A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal.” *Desobediência Civil*, In *CR*, p. 73.

e imprevisível de casos, de sorte que cada caso individual concreto, com o seu conjunto de circunstâncias irrepetíveis, lhes escapa de certa forma.²⁸⁶

Assegurando permanência ao espaço político, as leis oferecem um ponto de ancoradouro para potencialidades e inovações da ação e do discurso. De outro lado, na medida em que se mantém exterior e imanente às inovações que provém do poder político – imanentismo que provém do fato de estarem desancoradas das fundamentações transcendentais que lhes conferia uma validade eterna – elas reafirmam sua continuidade no tempo referenciando-se nas mudanças ensejadas pela ação dos homens.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt apresenta uma consistente formulação sobre a idéia de lei no contexto da sua análise das revoluções modernas. Nesta obra, através de uma análise da Constituição Americana, Arendt apreende a instituição de uma autoridade política secular que assegurava sua legitimidade consoante integrava e conservava a pluralidade de poderes que se consorciaram na fundação da República Americana. Para Arendt, era através da autoridade da Constituição Americana que as próprias leis positivas adquiriam validade jurídica. Pela elaboração que a questão da autoridade da lei apresenta nesta obra, reconstituiremos as análises da autora no contexto de sua interpretação das revoluções modernas.

Sobre a Revolução, como assinalávamos no item anterior, ocupa-se do tema da fundação da liberdade na experiência das revoluções modernas. Para a autora, nas modernas condições políticas as fundações se manifestam como constituições escritas. As fundações manifestas na forma de constituições escritas circunscrevem o corpo político mediante o estabelecimento de leis que visam objetivar o poder manifesto na sua constituição inicial, definindo a armação do funcionamento interno das instâncias de poder de uma comunidade política. Segundo Arendt, as chamadas *assembléias constitucionais* assinalam o momento que *os poderes constituintes* estabelecem a fundação constitucional de um corpo político.

Não obstante, as fundações modernas manifestas através de constituições escritas devem ser precisadas. Arendt é cônica que a noção de governo constitucional, tradicionalmente implica a idéia de um governo limitado pela lei, visando a salvaguarda das liberdades privadas e civis através de garantias constitucionais. Estas liberdades são asseguradas através da limitação do poder do governo, visando proteger o indivíduo contra os arbítrios dos governantes. Tradicionalmente, para a autora, “as liberdades que as leis do

²⁸⁶ H. ARENDT, *IT*, p. 514.

governo constitucional garantam têm todas um carácter negativo, reivindicando não uma parte do governo, mas uma salvaguarda contra o governo.”²⁸⁷

Entretanto, no registro teórico da análise arendtiana das revoluções, a fundação da Revolução Americana através de uma constituição escrita, traduz uma diferença fundamental que existe quanto à relação entre poder, autoridade e lei, entre uma constituição que é produto de uma revolução e que, portanto, visa constituir o próprio governo através de um corpo de leis positivas; e, de outro lado, uma constituição que é imposta a um povo, ou é por ele legada através dos costumes e que, portanto, não traduz as próprias expressões políticas de um povo, visando proteger os indivíduos das atividades política.

Sobre este último objetivo das leis, Arendt menciona “as constituições de peritos” com as quais a Europa passou a viver após a Primeira Guerra Mundial, que embora tomassem como modelo a Constituição Americana, sempre inspiraram desconfiança no povo e acabavam tendo sua autoridade minada, pois permaneciam sem o reconhecimento do conjunto dos indivíduos que eram seus destinatários.²⁸⁸ É este fato que Arendt diagnóstica na Revolução Francesa, onde, conforme demonstra em *Sobre a Revolução*, a Constituição proclamada em 1791 como a autoridade política da França foi rejeitada antes mesmo de entrar em vigor, pois os representantes da Assembléia Francesa que se puseram a instituí-la “se limitaram ir à deriva em relação aos seus poderes constituintes.”²⁸⁹

A diferença entre uma constituição que é produto do concerto deliberativo estabelecido entre os homens, objetivando fundar o poder de uma comunidade política, e uma constituição que não está ancorada na deliberação política e que, conforme expressa a autora, é um *ato de governo*²⁹⁰, traduz, a diferença: entre de um lado, tem-se uma constituição que integra e estrutura o corpo político,

²⁸⁷ H. ARENDT, *SR*, p. 141.

²⁸⁸ Arendt menciona as quatorze constituições da França entre 1789 e 1875 e a submersão destas após a Primeira Guerra Mundial em “um sistema de convivência meio-corruptas”. *SR*, p. 144.

²⁸⁹ *Idem*, *SR*, p. 125.

²⁹⁰ Esta diferenciação remete à oposição entre lei e decretos no livro *Imperialismo*. “Legalmente, governar por meio de burocracia é governar por decreto, o que significa que a força, que no governo constitucional apenas faz cumprir a lei, se torna a *fonte direta de toda legislação*. Além disso, os decretos têm um aspecto de anonimato (enquanto as leis podem ser atribuídas a determinados homens ou assembleias) e, portanto, parecem emanar de algum supremo poder dominante que não precisa justificar-se. ... [o] legislador ... é tolhido por princípios, e pela inação dos executantes da lei, que são limitados pela necessidade de interpretá-los. O burocrata que, sendo mero administrador de decretos, tem a ilusão de ação permanente ... “*Imperialismo*, In *OT*, p. 275-276. [grifo meu].

permanecendo vinculante porque dispõe do assentimento dos poderes que estão coligados no corpo político; e, de outro lado, uma constituição que não é publicamente validada e que se encontra desligada dos homens a quem se referem. Arendt explicita esta diferença citando Jonh Adams: “uma constituição é um padrão, um pilar e uma garantia, quando compreendida, aprovada e amada. Mas, sem esta compreensão e amor, é como se fosse um papagaio de papel ou um balão, pairando no ar.”²⁹¹

Para Arendt, uma constituição que é conseqüência da fundação de um corpo político traduz o estabelecimento do poder que preexiste no conjunto do corpo político, não se restringindo apenas em salvaguardar as liberdades negativas dos indivíduos sob os governos. A Constituição Americana demonstra este fato para a autora. Segundo suas análises, a fundação política dos Estados Unidos expressa na sua Constituição, baseou-se, de início, numa avalanche de constituições manifestas nas treze colônias americanas. Estas inúmeras constituições, realizadas em congressos provinciais ou por diversas assembléias constitucionais nas fases que precederam o estabelecimento da Constituição, visavam estabelecer e criar novos centros de poder depois que a Declaração de Independência aboliu a autoridade da Inglaterra nos Estados Unidos (dentro entre esses, Arendt menciona sobretudo o Convênio de Mayflower).²⁹² Para Arendt, a empresa fundadora manifesta na constituição americana não é uma empresa *ex-nillo*, instituída demiurgicamente e extrínseca as determinações reais do corpo político, mas traduzia as experiências de indivíduos que estavam coligados politicamente, e que apreendiam na instituição de leis uma maneira de garantir a consorciação dos diversos corpos políticos que ansiavam estabelecer uma identidade política própria.

A instituição do poder político – preexistente nos múltiplos espaços políticos do solo americano – na Constituição Americana, conduz Arendt a indagar sobre o estatuto da relação entre poder e lei em *Sobre a Revolução*. No capítulo “*Constitutio Libertatis*”, Arendt se refere à natureza desta relação na edificação da Constituição Americana.

²⁹¹ H. ARENDT, *SR*, p. 144.

²⁹² *Idem*, “Tivesse a Constituição Federal, em vez de ter criado e constituído o novo poder federal, preferido trincar e abolir os poderes estaduais, e os fundadores teriam tido conhecimento imediato das perplexidades dos seus colegas franceses;” *SR*, p. 162-163.

“Mas o poder, contrariamente ao que somos inclinados a pensar, não pode ser controlado, ou pelo menos não o pode de modo seguro, pelas leis, pois que o chamado poder do dirigente, que é controlado num governo legítimo, constitucional, limitado, não é, de facto, poder, mas violência; é a força multiplicada de um, que monopolizou o poder dos muitos. As leis, por outro lado, correm sempre o perigo de ser abolidas pelo poder dos muitos, e, num conflito entre lei e o poder, raramente é a lei que sai vitoriosa. Contudo, mesmo se supusermos que a lei é capaz de controlar o poder – e nesta suposição se devem basear todas as formas de governo verdadeiramente democráticas, quando não vêm a degenerar na pior das tiranias –, a limitação que as leis estabelecem sobre o poder apenas pode resultar num enfraquecimento da sua força.”²⁹³

Passagem tensa da obra *Sobre a Revolução* em que articula a passagem das liberdades políticas das revoluções para a fundação de organismos políticos legítimos, Arendt primariamente não nega que a questão da limitação constitucional do poder não seja um pressuposto fundamental para a instituição da vida política. A bem dizer, a distinção entre o poder político e autoridade da lei é acolhida como um pressuposto fundamental para pensar uma esfera política assentada nos freios ao arbítrio dos governantes através da imposição dos pressupostos constituintes do corpo político. O que a autora antepõe na citação acima é que nos momentos de fundação política, a autoridade de uma Constituição provém diretamente dos poderes constituintes do corpo político, e que sua legitimidade só é assegurada quando a Constituição conserva integrado e distribuído os poderes constituintes que perfazem o espaço político. Para a autora,

“nesta função da Constituição, já não havia qualquer problema de constitucionalismo, no sentido de direitos civis – não obstante uma Declaração dos direitos ter sido, então, incorporada na Constituição como emenda, como um suplemento que lhe era necessário – mas sim de instituição de um sistema de poderes que viesse a controlar e a equilibrar de tal modo, que nem o poder da união nem o das suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a controlar e equilibrar de tal modo, que nem o poder da união nem o das suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a diminuir ou a destruir-se um ao outro.”²⁹⁴

Oriunda e ratificada pela pluralidade de poderes que habitavam o espaço político americano, para Arendt, a Constituição Americana não visava limitar estes poderes, mas instituí-los em definitivo, de modo que a própria Constituição estabelecia um novo centro de poder e auferia sua legitimidade através da adição de novos membros ao corpo político²⁹⁵. Para a autora, “A Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objectivo da revolução era a liberdade, ela veio a ser aquilo a que

²⁹³ H. ARENDT, *SR*, p. 149. [grifo meu]

²⁹⁴ H. ARENDT, *SR*, p. 150.

²⁹⁵ *Idem*, *SR*, p. 151.

Bracton havia chamado *Constitutio Libertatis*, a fundação da liberdade.”²⁹⁶ No espírito da *lex* que estabeleceu a República Romana, a Constituição Americana instituía um corpo político definido pela articulação das partes que o compunham – os Estados da federação –, assegurando sua conservação através da integração e distribuição dos poderes constituintes da fundação do corpo político²⁹⁷.

O problema, para Arendt, era que leis preexistentes à própria Constituição na medida em que visavam estabelecer um conjunto de leis escritas válidas para todos, precisavam dotar-se de autoridade suficiente para estabelecer uma Constituição em que as próprias leis positivas tivessem sua validade jurídica assegurada. Arendt retoma este problema em *Sobre a Revolução* citando Rousseau: “O grande problema em política, problema que eu comparo ao de realizar a quadratura do círculo em geometria (...) [é saber] como encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem.”²⁹⁸ A questão da autoridade da Constituição como lei fundamental que edifica o sistema político, coloca para a autora, a questão da instituição de um Absoluto na esfera política que sancione suas leis positivas.

No curso das Revoluções Americana e Francesa, Arendt menciona como o culto a um Absoluto pelos revolucionários – o Ser Supremo de Robespierre ou as Leis e o Deus da natureza de Jefferson – correspondia à necessidade de atribuir validade as leis que eram produtos da ação humana, salvando através de uma *petição de princípios*, a ilegitimidade das revoluções que com o curso de suas ações necessitavam estabelecer uma autoridade válida para todos. Para Arendt, os dilemas dos revolucionários, que professando credos seculares abruptamente clamavam por um Absoluto que pudesse ser a fonte que validasse as leis em condições seculares, correspondia a uma espécie de deus *ex-machine* que salvaguardava os revolucionários da arbitrariedade inerente às revoluções.

Tais respostas, segundo a autora, apontam para a influência que a tradição conferiu a um Absoluto no domínio dos assuntos políticos. Uma tradição que conforme demonstra o ensaio *O que é Autoridade?* e retomada em *Sobre a Revolução*, remonta “aos últimos

²⁹⁶ *Idem*,. *SR*, p. 151-152.

²⁹⁷ Para uma discussão deste objetivo das leis nas formas republicanas de governo, ver. S. CARDOSO, Por que República? Notas sobre o ideário Democrático e Republicano, In *Retorno ao Republicanismo* (Org.) S. CARDOSO, p. 51-52.

²⁹⁸ Arendt cita Rousseau a partir de uma carta ao Marquês de Mirabeau, 26 de Julho de 1767. *SR*, p. 181.

séculos do Império Romano e aos primeiros do Cristianismo, quando o ‘Verbo se fez carne’ e a encarnação de um absoluto sobre a terra começou por ser representada pelos vigários do próprio Cristo, pelo bispo e pelo papa, aos quais vieram a suceder os reis, que reivindicavam o poder em virtude dos direitos divinos, até que, eventualmente, a monarquia absoluta foi seguida pela não menos absoluta soberania da nação.”²⁹⁹ A busca de um Absoluto atesta para a influência que esta tradição tinha para os revolucionários e, de outro lado, para as perplexidades decorrentes da perda das sanções religiosas no domínio político com a secularização moderna.

Tais perplexidades que advieram para os revolucionários e que se impuseram no curso da Revolução Francesa, contudo, não tiveram um peso decisivo para os destinos da Revolução Americana, conforme demonstra a autora. Para Arendt, a fonte de autoridade do corpo político americano adveio da própria fundação da República. Nas suas palavras,

“foi a autoridade que o acto da fundação implicava em si, mais do que a crença num Legislador Imortal, as promessas de recompensa e as ameaças de castigo num ‘futuro estado’ ou mesmo a duvidosa evidência das verdades enumeras no preâmbulo à Declaração da Independência, que assegurou estabilidade à nova república. Esta autoridade é, sem dúvida, completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções tão desesperadamente pretendiam introduzir como fonte de validade das suas leis e fonte de legitimidade do novo governo”³⁰⁰.

A autoridade da Constituição, por sua vez, foi materializada em uma instituição política concreta: no romano judiciário do governo. Para a autora, a invenção maior dos americanos na política moderna foi instituir uma fonte constitucional de autoridade para o corpo político, materializada em uma instituição que era o Supremo Tribunal Federal. Diferenciava-se da autoridade romana, que esta era política e residia no senado, uma vez que a distinção republicana entre poder e autoridade seria negligenciada se a autoridade se estabelecesse no ramo legislativo. Na República Americana o senado cumpria o papel de assegurar a existência de facções no país, representando a pluralidade dos poderes que perfaziam a esfera política americana. Para a autora, “em termos de poder, o ramo judiciário, não possuindo ‘nem Força nem Vontade, mas apenas julgamento (...), [era] sem comparação o mais fraco’ (Hamilton) (...) a sua própria autoridade tornou-o incapaz de poder, tal como, reciprocamente, o próprio poder da legislatura tornou o Senado incapaz de exercer autoridade.”³⁰¹ No Supremo Tribunal Americano, a falta de poder aliada à permanência no cargo, tornava-o a verdadeira autoridade na República Americana.

Para Arendt, o Supremo Tribunal Americano enraizava sua autoridade na Constituição e sua função principal era interpretá-la. Enquanto para os romanos, conforme salienta a autora, a continuidade da fundação

²⁹⁹ H. ARENDT, *SR*, p. 192.

³⁰⁰ H. ARENDT, *SR*, p. 196.

³⁰¹ *Idem*, *SR*, p.197.

era assegurada pelo senado, uma vez que abrigava os fundadores da cidade que dispunham de uma tradição que assegurava à continuidade da fundação, na América, as emendas à Constituição, a interpretação adicional que o Supremo Tribunal aditava, aumentava e desenvolvia as fundações da República Americana, assegurando sua conservação na história através das leis.

A Constituição Americana foi legitimamente estabelecida porque estava ancorada na pluralidade dos poderes radicado nos estados. Por esta razão, era um documento válido na medida em que era reconhecido pelos diversos estados, cujo arranjo e equilíbrio na federação era produto exatamente da eficácia da Constituição. Mas, por outro lado, enquanto documento instituído e posto em prática pelo Supremo Tribunal através da adição de novas leis, a Constituição definia a própria legitimidade da República, posto que encarnava os fundamentos do corpo político americano.

A positivação da revolução americana numa constituição escrita atesta, para Arendt, a necessidade de conferir permanência a um organismo político que adveio a partir da deliberação e do agir em concerto. A tarefa de conferir permanência e validade à fundação, instituindo legitimidade à própria arbitrariedade das revoluções, testemunha para a necessidade de conferir legitimidade a um corpo político que, secularmente, não podia mais se ancorar na força das tradições e do costume. Para Arendt, posto que a validade da Constituição estava condicionada a manutenção do equilíbrio dos poderes que constituem a federação, sua autoridade é relativa aos poderes que a constituem³⁰² e condicionada pelas determinações das questões políticas ao longo do tempo.

Para Arendt, as leis cumprem o papel de estruturar e equilibrar o domínio político segundo a pluralidade dos poderes que lhes são constitutivos. Visam assim assegurar a continuidade dos fundamentos do sistema político, possibilitando que o constante movimento que advém da ação política seja conformando numa comunidade política. Como tal, a validade das leis é continuamente reafirmada conforme as leis estruturam o campo da ação política, possibilitando que indivíduos desiguais sejam igualados *artificialmente* pelas medidas e os artifícios isonômicos da lei³⁰³. De outro lado, a referência das leis positivas à fundação constitucional de um corpo político, comporta, para Arendt, uma menção ao fato de que a legitimidade das leis não é produto da sua simples

³⁰² H. ARENDT, "Apenas na medida em que entendemos por lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, independentemente do seu consentimento e dos seus acordos mútuos, é que a lei requer para a sua validade uma fonte transcendente de autoridade, ou seja, uma origem que deve situar-se para além do poder humano." P. 187. No seu texto sobre a Desobediência Civil Arendt menciona: "Há uma (...) característica geral da lei ela não é universalmente válida – tanto é limitada territorialmente como é etnicamente restrita ... ". Desobediência Civil, In *CR*, p. 72.

³⁰³ "O fulcro da questão, contudo, é que, numa forma republicana de governo, tais decisões são tomadas, e esta vida é conduzida, dentro da estrutura e de acordo com as normas de uma constituição que, em troca, não é mais a expressão de uma vontade nacional, u está mais sujeita à vontade da maioria." *SR*, p. 191.

conformação em um corpo de regras positivas, mas está ancorada no assentimento que presidiu a constituição da própria comunidade política³⁰⁴.

Com o colapso do político nas sociedades totalitárias e a quebra das autoridades políticas assentadas na tradição e no costume, Hannah Arendt procurou nas suas investigações reconstruir a legitimidade do domínio político. Na articulação dos textos que tem apresentam uma formulação do conceito de poder – sobretudo *A Condição Humana* – com aqueles que enfatizam a dimensão da estabilidade e da autoridade na esfera política – *Sobre a Revolução* –, Arendt compreende a constituição de uma esfera política autônoma e legítima. No pensamento da autora, a separação irredutível dos conceitos de poder e autoridade, comporta uma retomada da ênfase de que o poder político reside nas liberdades políticas da ação e do discurso e, de outro lado, que é na autoridade constitucional de um corpo político que é circunscrita a estabilidade e permanência de um regime que tem na ação o móbil da sua vida política. Com efeito, posto que na modernidade a legitimidade da autoridade política está desalojada da tradição – que garantia a sua conservação ao longo do tempo –, Arendt assinala que a legitimidade dos fundamentos das sociedades seculares está ancorada na ação e que é somente através desta que as instituições adquirem a sua conservação.

No próximo capítulo, analisaremos a idéia de Legitimidade Política em Arendt à luz do conceito de poder e autoridade. Da separação e articulação destes dois conceitos na dinâmica de uma sociedade política é que o conceito de Legitimidade é delimitado no pensamento da autora.

4.0. Sobre o conceito de Legitimidade

Nos capítulos precedentes, procuramos reconstituir a questão da legitimidade política no pensamento de Hannah Arendt nas suas diversas obras a partir dos conceitos de *poder e autoridade*. A delimitação da questão da legitimidade através deste par conceitual ofereceu-nos o terreno no qual poderíamos reconstituir a inserção deste conceito nos diversos percursos investigativos do pensamento de Arendt: na reflexão sobre a singularidade do totalitarismo enquanto forma de dominação política das sociedades ocidentais; no diagnóstico do colapso do conceito de autoridade legítima nas sociedades seculares; e, por último, na reconstrução que a autora submete o conceito à luz da sua teoria

³⁰⁴ A. P. D'ENTRÈVES, *Légalité et Légitimité*, In P. BASTID, R. POLIN, e outros, *L'Idée de Légitimité*. 7 : 39.

do espaço público e do poder e no conceito de fundação constitucional nas revoluções modernas.

Mas Hannah Arendt não somente matizou sua reflexão sobre o conceito de legitimidade política nas suas diversas abordagens teóricas – o que na autora significa um pensamento que se constitui de maneira especial na sua relação com os *eventos* políticos³⁰⁵. A bem dizer, a questão da legitimidade política acompanha todo o pensamento filosófico de Arendt, na medida em que todo o trajeto intelectual da autora, das *Origens do Totalitarismo* até a obra *A Vida do Espírito*³⁰⁶, é impulsionado pela perda da *validade* dos padrões morais, políticos e jurídicos da tradição, face os eventos modernos e contemporâneos. É em razão da quebra da validade destes padrões que a interrogação concernente à legitimidade política emerge de maneira geral no pensamento de Arendt.

Em razão do declínio da legitimidade das autoridades assentadas na tradição e no costume, decorrência de uma sociedade moderna caracterizada pelo *processo* de modernização social e pela secularização política, Arendt reformula os pressupostos e o conteúdo da legitimidade política a partir da análise das suas condições de possibilidade na época moderna e contemporânea. Além do que, a questão se põe como um desafio ao pensamento da autora, na medida em que a emergência do totalitarismo como evento que assinalou o esgotamento do repertório e a quebra dos padrões de validade da tradição,

³⁰⁵ Toda a filosofia de Arendt se constitui de uma maneira especial tecendo-se com o *acontecimento*, com os *eventos*. Das *Origens* até *A Vida do Espírito*. “Era [referindo-se a necessidade de compreender o Totalitarismo], pelo menos, o primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte da sua vida adulta. *O que havia acontecido? Porque havia acontecido? Como pôde Ter acontecido?*” Prefácio, *Totalitarismo*, In *OT*, p. 339-340; “O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. (...) O que proponho é simples, portanto, é muito simples: nada mais que *pensar* o que estamos fazendo. Prefácio, In *CHM*, p. 38. [Trad. bras., 13] [Grifo meu]; Ver ainda a conferência “*Travail, Oeuvre, Action*”, [Trabalho, obra, ação] In J. TAMINIAUX, J. e outros. (Org.), *Études phénoménologiques*, 2: 3. “Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastantes distintas. O impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. (...) Dizendo de outra maneira e utilizando uma linguagem kantiana: tendo sido aturdida por um *fato* que, queira eu ou não, ‘me pôs na posse de um conceito’ (a banalidade do mal), não me era possível deixar de levantar a *questio juris* e me perguntar ‘com que direito eu o possuía e utilizava’.” Introdução, *Pensar*, In *VE*, p. 6. Arendt cita Kant a partir de *Kants handschriftlicher Nachlass*, vol. V. in *Kants gesammelter Schriften*. Berlim, Peipzign. 1928. V. XVIII. [Grifo meu].

³⁰⁶ *A Vida do Espírito* pensa a análise das atividades espirituais – o pensar, o querer e o julgar – a partir do desmantelamento da validade dos padrões e medidas da metafísica. Este pressuposto define-se, inclusive, ao nível metodológico de leitura da autora. Cf. Introdução, *VE*, p. 5-14. *Idem*, *A lacuna entre passado e futuro: o nunc stans*, *Pensar*, In *VE*, p. 159-60.

exigia que o pensamento reconstruísse novos móbéis de constituição de domínio político, assim como novas *fontes* de garanti-lo legitimamente.

Na sua obra, Arendt suscita na tematização do conceito de legitimidade uma elaboração filosófica que remonta, sobretudo, aos escritos em que retoma o conceito de autoridade a partir da experiência da fundação com os romanos e na fundação constitucional das revoluções modernas³⁰⁷. Da articulação da experiência das liberdades políticas manifesta na esfera pública da ação e da palavra, até a retomada do conceito de fundação constitucional nas revoluções modernas – de maneira enfática na Revolução Americana –, a autora delimita: Em primeiro lugar, através do conceito de poder, Arendt tece uma formulação do conceito de legitimação política ancorado na participação política dos cidadãos no conjunto da esfera pública. Para Arendt, somente as liberdades públicas advindas através da ação e da fala, somente no espaço deliberativo originado quando os homens atuam em comum acordo, pode-se produzir poder legítimo, e é neste enraizamento que as instituições do poder estão ancoradas. Quando isto não sucede, o poder degenera na impotência e na violência políticas; Em segundo lugar, através do conceito de autoridade, Arendt pensa *as fontes* que conferem legitimidade a um sistema político que foi fundado pelo conjunto dos seus cidadãos. Através da autoridade se concebe a estrutura, apreendida como legítima, de uma comunidade política. É por meio desta estrutura legítima que o conjunto das leis positivas são tornados válidos e a pluralidade constituinte dos poderes que perfazem o corpo político são integrados, visando sua estabilidade e conservação. Remeter a legitimidade à fundação do corpo político implica ancorar-se nos pressupostos que instituíram a identidade do corpo político, e de cujo abandono, a própria pluralidade constituinte do corpo político seria cindida. Na sua filosofia política, Arendt ancora a autoridade no reconhecimento oriundo do poder político e, de outro lado, o poder reaver seus fundamentos através do *apoio adicional* da autoridade.

A seguir, procuraremos sistematizar a questão da legitimidade política em Arendt referenciando-se no seu pensamento a partir dos conceitos de *Poder e Autoridade*. Antes,

³⁰⁷ O que não quer dizer que a temática não esteja apresentada em obras como *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*. Para uma abordagem do problema da autoridade em Arendt, P. RICOEUR, Pouvoir et Violence, In *Politique et Pensée*, p. 171-172. L. AVRITZER, “Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt.”, In *Lua Nova*, 6 : 148-149. J. TAMINIAUX, Athens and Rome, In D. VILLA, (Org.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 176-177. A. ENEGREN, *Le pensée politique de Hannah Arendt*, p. 115.

porém, faz-se necessário abordar o conceito de direitos humanos na filosofia política da autora, destacando a *inclusão* dos indivíduos em uma comunidade política como um fundamento de legitimidade para instituições políticas definidas pela diferença entre poder e autoridade da lei, e fundamentadas no pluralismo constituinte das suas partes.

4.1 Direitos Humanos como legitimação

Conforme foi visto no capítulo precedente, para Arendt, as leis de um governo constitucional estabelecem os ‘canais de comunicação’, os ‘limites’ e as ‘fronteiras’ para que a atividade política tenha suas condições de manifestação asseguradas. Definida pela sua exterioridade ao poder, as leis são os *rappports* que possibilitam que a pluralidade constitutiva da esfera política tenha um espaço positivamente assegurado para as manifestações do discurso e da ação. Para Arendt, as leis conferem uma personalidade legal aos indivíduos de uma dada comunidade política, qualificando-os juridicamente como cidadãos que nela podem se expressar politicamente.

A ausência de uma autoridade legal que assegure a existência do poder político, significa que este se encontra desguarnecido, uma vez que perde as fronteiras limitadoras do espaço político, estando assim sujeito à arbitrariedade daqueles que lhes são exteriores ou daqueles que o compõe. De outro lado, a perda da personalidade legal significava que o indivíduo perdia a comunidade que o integrava na qualidade de cidadão portador de direitos e obrigações, deixando em seu lugar um indivíduo natural porque despojado dos artifícios da lei que o qualificava com uma personalidade jurídica.

A perda das medidas isonômicas da lei onde os indivíduos podem ser iguados e integrados politicamente, a perda de uma personalidade jurídica onde os indivíduos são qualificados como cidadãos de uma comunidade política, remetem às análises de Arendt sobre o significado político da idéia de direitos humanos. Conceito que emergiu no pensamento da autora a partir da sua reflexão sobre o totalitarismo, os direitos humanos para Arendt desempenha um papel legitimador em um domínio político assentado na distinção entre poder e autoridade e na inserção dos indivíduos em uma comunidade política baseada na *isonomia* diante da lei. Sobre este significado, analisaremos a seguir o

texto “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, último capítulo do livro *Imperialismo*.³⁰⁸

Conforme as análises esboçadas neste texto, as declarações de direitos humanos aparecem no fim século XVIII com a declaração da Virgínia de 1776 e a declaração francesa de 1789. Assinalaram o momento que não era mais Deus, nem os costumes e nem a história a fonte da lei, mas sim o próprio Homem. Para Arendt, as declarações de direitos humanos destinavam-se a ser uma proteção para indivíduos de um Estado que haviam nascido em uma sociedade secularizada e emancipada e que, portanto, não tinham mais assegurados os direitos humanos básicos mantidos por valores sociais, espirituais e religiosos, que até então independiam de toda ordem política. No registro liberal, inscreviam-se como os direitos dos indivíduos – liberdade religiosa e de opinião, por exemplo – face ao poder do Estado absolutista e arbitrário.³⁰⁹

Como os direitos humanos na acepção das declarações eram tidos por inalienáveis, ou seja, eram radicados na natureza dos indivíduos e independentes de ordenamentos políticos, tais direitos não eram objetivados em constituições escritas e nem estabelecidos por meio de instituições políticas, presumindo-se, ao contrário, que todas as leis e instituições políticas eram baseadas nos direitos humanos³¹⁰. A este fato, aliava-se o pressuposto de que o povo era o único soberano em questões de governo, de maneira que a admissão da soberania popular em um estado nacional próprio, ratificava a percepção de que os direitos humanos inalienáveis se ancoravam no direito do povo a um governo nacional próprio. Para Arendt, a articulação dos direitos humanos com a soberania popular e nacional, parecia assegurar os direitos que eram tidos por inalienáveis aos indivíduos, uma vez que o postulado da nacionalidade garantia a vinculação do indivíduo a uma comunidade política, integrando-o nas jurisdições do Estado. Conforme demonstra, a salvaguarda dos direitos humanos valia-se do pressuposto de que os indivíduos estavam integrados e jurisdicionados por um governo nacional próprio, e, no momento que os indivíduos não mais se integrassem em um Estado, os direitos humanos apreendidos como inalienáveis pelas declarações ficariam sem uma garantia própria.

A suposição dos direitos humanos como direitos naturais e universais radicados na natureza dos indivíduos, desvaneceu-se, na análise de Hannah Arendt, com a emergência das minorias e dos apátridas com a desintegração das estruturas políticas da Europa no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. O surgimento das minorias na Europa oriental e meridional e a emergência das chamadas *displaced persons* (pessoas deslocadas) na Europa central e ocidental, atestavam para dois grupos humanos que não estavam vinculados a nenhuma comunidade política que assegurassem suas garantias individuais e coletiva, tendo perdido aqueles direitos que eram apreendidos desde as declarações de direitos do século XVIII como inalienáveis.

³⁰⁸ H. ARENDT, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, p. 300-336. *Idem*, *SR*, p. 23, 106-107 e 146-147.

³⁰⁹ C. LAFER, *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 126-127.

³¹⁰ G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

As minorias eram oriundas de Tratados de Paz que procuravam estabelecer Estados-nacionais em regiões da Europa oriental e meridional com a dissolução do Império Czarista e da Monarquia Dual, regiões estas que não possuíam homogeneidade nacional e que eram habitadas por diversas etnias. Estes tratados instituídos pelas tradicionais nações européias aglutinavam vários povos em um só estado, conferindo a algum deles a soberania do estado e, aos demais povos, o *status* de minorias regidas por regulamentos especiais, tutelados pela chamada Liga das Nações. Como resultado, conforme Arendt, povos não reconhecidos pelos Estados criados rechaçavam tais tratados, considerados como medida discriminatória, além dos estados criados considerarem que sua soberania nacional era violada pelas velhas potências européias. De fato, analisa Arendt, estes tratados criavam um *modus vivendi* entre povos etnicamente diferentes, objetivando assimilar as minorias às maiorias homogêneas que governam os estados recém estabelecidos.

Minorias permanentes que necessitavam de alguma autoridade externa para assegurar seus direitos humanos, testemunha para existência de pessoas que não eram integradas nacionalmente em uma comunidade política e que dispunham de uma proteção legal e normativa precária³¹¹. Para Arendt, a emergência dos tratados de minorias assinala a incapacidade dos Estados nacionais de protegerem legalmente indivíduos que eram de origem nacional diferente. Em face desta incapacidade, as minorias eram regidas por alguma lei de exceção ou completamente assimiladas às populações dos Estados nacionais. Conforme salienta, na medida em que o corpo legal dos Estados nacionais criados se referenciavam na origem nacional dos indivíduos, suas leis não abrigavam as diversas minorias que existiam no interior do corpo político dos Estados criados, ensejando-se o que a autora qualifica como a transformação do Estado de “instrumento da lei”, para “instrumento da nação”. Não obstante, apesar de deslocadas em um sistema de soberanias interestatais, as minorias eram povos sem estados que pertenciam a algum corpo político – embora tivessem suas garantidas asseguradas por alguma proteção internacional –, valendo-se de alguns interesses que lhes eram concedidos para garantir os direitos humanos.

Situação mais radical era a apresentada pelos apátridas.

Os apátridas constituíam grupos humanos que não dispunham de um estado nacional próprio em razão de desnacionalizações instituídas por governos produto de alguma revolução social. Como do ponto de vista das relações internacionais entre os Estados, a soberania nacional era apreendida por absoluta, o Estado podia recorrer ao mecanismo da desnacionalização toda vez que sua soberania fosse colocada em questão.

Nas suas análises, Arendt demonstra que a emergência dos *displaced persons* implicava, em primeiro lugar, a abolição do direito de asilo, que então se tornava anacrônico frente à existência de numerosas pessoas que não tinham um organismo político onde fossem abrigadas. Em segundo lugar, assinalava a impossibilidade dos países de se desfazerem dos apátridas ou de transformá-los em cidadãos dos países em que se refugiavam, uma vez que se achava que existia somente duas soluções para a questão dos apátridas: repatriação ou naturalização. Como demonstra Arendt, a repatriação se tornava uma política inaplicável porque os países não se dispunham a recebê-los, preferindo deportá-los novamente. A naturalização, um suplemento acolhido pelas soberanias estatais

³¹¹ H. ARENDT, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, p. 308. Nota 26. Arendt menciona também o fato de que estes tratados não regiam as várias nacionalidades que existiam em determinado país.

que somente admitiam como cidadãos indivíduos de mesma origem nacional, se mostrava ineficaz quando tinha de aplicar-se a numerosos contingentes de pessoas deslocadas. Com o recrudescimento das relações internacionais com o aparecimento dos apátridas, os Estados nacionais, ao invés de naturalizar os indivíduos, passaram a cancelar as naturalizações³¹².

Para Arendt, a emergência dos apátridas implicava um profundo abalo nas estruturas legais dos estados nacionais, em razão do enorme contingente de pessoas que passavam a viver fora da jurisdição das leis dos Estados nacionais. Por outro lado, a emergência de apátridas produto de desnacionalizações atestava para um mecanismo que organismos políticos poderiam utilizar no exercício da sua soberania política, preferindo destituir seus cidadãos a tê-los que abrigar com posições diferentes. Desnacionalizados e perseguidos politicamente por aquilo que *naturalmente* eram (independente das ações que praticassem), estes indivíduos jaziam sem responsabilidade alguma por suas ações, uma vez que estavam privados de uma posição política na qual suas ações e palavras fossem significativas.

Pessoas desnacionalizadas e eternamente deslocadas, demonstravam na época contemporânea o paradoxo da concepção que apreendia os direitos humanos pela ótica dos direitos naturais radicados na *natureza humana*, precedentes ou alheios à sua institucionalização política. Para Arendt, direitos humanos apreendidos pela ótica *jusnaturalista*, ancorados antropocentricamente na natureza dos indivíduos, se mostravam impraticáveis com a emergência de seres humanos que não possuíam nem um estatuto político porque estavam desprovidos da proteção de qualquer comunidade política. Nas palavras de Arendt,

“Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados.”³¹³

Inexequibilidade prática decorrente da perda fundamental de uma comunidade política e de encontrar uma outra na qual fossem abrigados, a perda dos direitos humanos para os apátridas se traduzia na perda de um contexto de relações sociais onde pudessem criar “para si um lugar peculiar no mundo.”³¹⁴ A destituição de um lugar no mundo e a impossibilidade de encontrar outro onde fossem abrigadas, implicava na perda da proteção legal dos governos em toda a comunidade de nações constituídas.

Para Arendt, é somente com indivíduos que não pertencem a nenhuma comunidade política, não possuindo um lugar no mundo no qual possam se radicar, que se manifesta a perda dos direitos humanos. Conforme demonstra, os direitos individuais e coletivos mencionados por todas as declarações de direitos humanos presumem este direito fundamental ao qual estão ligados. É somente com a perda de uma comunidade política com o surgimento dos apátridas que os direitos humanos mostram sua primazia:

“Não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses); não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à

³¹² *Idem*, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem., In *OT*, p. 318.

³¹³ *Idem*, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem., In *OT*, p. 327.

³¹⁴ *Idem*, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem., In *OT*, p. 327.

propriedade; a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. (...) A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade.”³¹⁵

Desprovidas dos laços de uma comunidade política, os *displaced persons* perdiam não somente a igualdade jurídica perante a lei, mas toda espécie de proteção legal, uma vez que não existiam leis nas quais pudessem se ancorar. Com efeito, tudo o que faziam ou pudessem fazer não tinha significação para as leis, posto que estavam desprovidos de uma personalidade legal no qual suas ações pudessem fazer sentido para a comunidade que habitassem. Para Arendt, perder os direitos civis ou os direitos sociais, por exemplo, representa uma agressão para uma comunidade política assentada na igualdade e na liberdade, e sua reinserção política depende dos acordos deliberativos estabelecidos entre os homens. Mas é com a perda fundamental de um lugar no mundo que se manifesta primariamente a perda dos direitos humanos. Perde os direitos humanos, para autora, significa denegar no espaço político a possibilidade dos indivíduos inserirem-se enquanto cidadãos qualificados política e juridicamente.

“Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer.”³¹⁶

Para Hannah Arendt, os direitos humanos supõem a cidadania de que se pretendem desligados. A concepção *jusnaturalista* dos direitos humanos na medida em que encerrava na natureza do Homem tais direitos, ancorando-os no indivíduo independentemente da sua interação política, pressupunha uma representação do político exterior a determinação destes direitos, cuja finalidade se traduzia na conservação dos direitos naturais que encontravam seu fim no Homem mesmo³¹⁷. Ao contrário, para Arendt, os direitos humanos pressupõem a cidadania política como um fato fundamental para a asserção dos *direitos* no plano prático-político, e é através da cidadania política que os direitos humanos são concebíveis.³¹⁸

Sem a proteção de uma comunidade política não resta nenhuma garantia para os direitos humanos: apátridas e minorias sabiam que a perda dos direitos nacionais desencadeava a perda dos direitos humanos.

³¹⁵ *Idem*, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, p. 329.

³¹⁶ *Idem*, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem., In *OT*, p. 330.

³¹⁷ Ver C. LEFORT. Lefort dirige uma crítica às formulações marxistas e liberais que não concebem os direitos humanos a não ser como direitos dos indivíduos. Direitos do homem e política, In *A Invenção Democrática – Os limites do Totalitarismo*, p. 40. *Idem*, Os direitos do homem e o Estado-providência, In *Pensando o político – ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 37-47.

³¹⁸ R. LEGROS, Hannah Arendt: une compréhension phénoménologique des droits de l’homme, In *Études Phénoménologiques*, 2 : 32-33.

³¹⁹Para Arendt, a política é um artifício necessário para a conservação dos supostos direitos naturais apreendidos como apolíticos.³²⁰ Esta conservação não se traduz na simples instrumentalidade do político em favor dos direitos humanos apreendidos como naturais, mas na sua consubstanciação em uma lógica *de direitos* inscrita na esfera pública. Assim, por exemplo, na sua análise das revoluções modernas, Arendt registra que enquanto na Revolução Francesa os direitos humanos eram concebíveis a partir dos direitos naturais, apreendidos de maneira pré-política e supostamente fundamentando o corpo político, na Revolução Americana, os *Bills of Rights* instituíam fiscalizações permanentes ao poder político, inscrevendo a proteção dos direitos individuais em uma perspectiva político-prática.³²¹ Conforme Arendt, a politização dos direitos humanos na sua conversão do registro individual para aquele concernente à pluralidade do político, desencadeia uma política dos direitos humanos no seio do espaço público em que a assunção do direito a uma comunidade política suscita o envio de novos direitos³²².

Se a suposição dos direitos humanos como uma questão de cunho prático induz a uma *politização dos direitos humanos* na medida em que são concernidos no horizonte do pertencimento a uma comunidade política, a consideração dos direitos humanos como uma questão por *princípio* política remete a uma concepção antropológica do humano na interrogação dos direitos humanos. “O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de engraçado na abstrata nudez de ser unicamente humano.”³²³ Através da contundente expressão “abstrata nudez”, Arendt interroga que no momento que a concepção jusnaturalista dos direitos humanos reenvia a humanidade do homem à abstração da sua *natureza*, ela oblitera o enraizamento político que faz do homem um ser propriamente humano.

Para Arendt, a perda de uma comunidade política é a perda de um mundo comum e da pluralidade irrevogável que o constitui, uma vez que a perda de um mundo comum abole o espaço que se situa *entre* os homens e que assegura uma determinada coexistência política. Despojados de um mundo comum os homens estão privados da pluralidade humana, que enquanto definida pelo duplo aspecto da igualdade e da diferença, permite aos homens compreenderem-se entre si, comunicando-se e interagindo através das suas diferenças. Como já mencionado, esta pluralidade é condição fundamental para a ação e o discurso e é através destas

³¹⁹ G. AGAMBEN, Os Direitos do Homem e a Biopolítica”, In *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua 1*, p. 134.

³²⁰ “Entendu en ce sens, le paradoxe consiste à affirmer que l’institution politique est un artifice nécessaire à la conservation de droits naturels ou apolitiques, comme une serre est nécessaire à la protection de plantes contre un climat qu’elles ne pourraient supporter sans un abri.” *Ibid*, p. 32.

³²¹ H. ARENDT, *SR*, p. 106-107. “A proclamação dos direitos humanos através da Revolução Francesa, (...) pretendia, quase literalmente, que todo o homem, pelo facto de ter nascido, se havia tornado possuidor de certos direitos”. *SR*, p. 146-147

³²² C. LEFORT, “A partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destino ao questionamento. Ele é sempre mais questionável à medida que vontades coletivas ou, se prefere, que agentes sociais portadores de novas reivindicações mobilizam uma força de oposição à que tende a conter os efeitos dos direitos reconhecidos.” *A Invenção democrática – Os limites do Totalitarismo*, p. 55.

³²³ H. ARENDT, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, p. 333.

atividades que os homens podem se distinguir através de iniciativas, reavendo sua singularidade propriamente humana. “Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando a outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta, mas nem por isso deixa de ser humana. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação (...) está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.”³²⁴

A abolição de um mundo comum e da pluralidade humana implica a perda do horizonte no qual os homens se definem como humanos e são reconhecidos pelos seus semelhantes, e é somente com esta perda que os direitos humanos são propriamente abolidos. Com efeito, se Arendt recusa o substrato subjetivista e naturalista na apreensão dos direitos humanos, é porque ele extravía na natureza humana a singularidade e a individualidade que se manifesta na pluralidade da ação e do discurso, nivelando-os pelo denominador comum de pertencerem a uma mesma espécie natural³²⁵.

Se os direitos humanos estão ancorados na cidadania, então é neste direito fundamental de pertencimento a uma comunidade política que se manifestam os direitos humanos. Para Arendt, é no direito de pertencimento a uma comunidade política que se manifesta os direitos humanos enquanto *direito a ter direitos*³²⁶. Na avaliação da autora, no sistema de Estados nacionais os direitos humanos inalienáveis se mostram uma ficção quando desprovidos dos direitos do cidadão reconhecíveis em um Estado constitucional. Este direito fundamental, para Arendt, pressupõe uma convivência coletiva onde os indivíduos são julgados por suas ações e opiniões, este registro assinalando para uma integração política através de mecanismos jurídicos onde os indivíduos são reconhecidos como sujeitos portadores de reivindicações políticas. Para a autora, “O direito que corresponde a essa perda, e que nunca foi sequer mencionado entre os direitos humanos, não pode ser expresso em termos das categorias do século XVIII, pois estas presumem que os direitos emanam diretamente da ‘natureza’ do homem (...) implica a crença em certa ‘natureza’ humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que a do indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos.”³²⁷

No registro teórico de Arendt, o conceito de direitos humanos assinala um contraponto fundamental à instituição totalitária que operava através do mecanismo da destituição dos indivíduos de uma comunidade política por meio do mecanismo da desnacionalização. É porque os regimes totalitários operavam *naturalizando* os indivíduos através do mecanismo da desnacionalização, destituindo-os do artifício político para que a instituição do terror totalitário pudesse ser engendrada, que Arendt retoma este direito

³²⁴ H. ARENDT, *CHM*, p. 232-233. [Trad. bras. 189].

³²⁵ H. ARENDT, “O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação”. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In *OT*, p. 335.

³²⁶ *Idem*. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem., In *OT*, p. 330. Para uma reapropriação desta concepção, C. LEFORT, Os direitos do homem e o Estado-providência, In *Pensando o político – ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 55-56.

³²⁷ H. ARENDT, “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade.” O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, p. 331.

fundamental. Para a autora, a concepção jusnaturalista os direitos humanos inalienáveis se colocava diante de um paradoxo com a instituição totalitária. É porque o terror totalitário perpetrava seus crimes independente dos critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual, atendo-se ao que os indivíduos *naturalmente* eram, que a assunção jusnaturalista dos direitos humanos independentes da cidadania política se mostra impraticável. Se o indivíduo nasce com direitos inalienáveis garantidos por sua nacionalidade, o totalitarismo assinalava a destituição destes direitos desde o nascimento. Nas palavras de Arendt, com o totalitarismo se encontra “deliberadamente invertido, o princípio de que todo indivíduo nasce com direitos inalienáveis garantidos por sua nacionalidade: agora todo indivíduo nasce sem direitos, a não ser que mais tarde se possa determinar o contrário.”³²⁸

Os direitos humanos como *direito a ter direitos* a uma comunidade política reenvia a um fundamento político no pensamento de Arendt que se traduz na oposição à denegação destes direitos nos regimes totalitários. Afirmar politicamente os direitos humanos, para a autora, significa atacar os fundamentos de um sistema político que somente existe através da destituição dos indivíduos de uma comunidade política para que sejam amalgamados no terrorismo da dominação total. Arendt inscreve o fundamento do pertencimento a uma comunidade política como um pressuposto que permite a vivência dos direitos – civis e sociais, econômicos e culturais, por exemplo – como pólo de exterioridade ao poder totalitário. Para a autora, o fundamento do pertencimento a uma comunidade política assinala uma contestação a um poder absoluto que opera despojando os indivíduos de uma personalidade política e jurídica para que sejam diluídos nas malhas do terror totalitário.

Por outro lado, esta oposição ao poder soberano pela via dos direitos humanos não se traduz para a autora na simples afirmação dos direitos individuais face à onipotência de um poder soberano, mas inscreve o registro dos direitos individuais no quadro dos direitos políticos dos homens em uma Cidade. Isto porque, no pensamento político de Arendt, a diferenciação entre público e privado remete ao fato de que os homens somente podem fruir da igualdade e da liberdade por meio da inserção em uma comunidade de iguais que advém publicamente através da ação e do discurso. Para a autora, a esfera do privado está assentada na diferenciação natural dos indivíduos e na dependência do ciclo das necessidades vitais. Estas diferenças naturais podem ser igualadas através da inserção política dos indivíduos, onde as diferenças naturais advindas a partir do nascimento podem ser igualadas através dos recursos, dos artifícios da organização política.³²⁹ Para a autora, os direitos políticos precedem e constituem os próprios direitos individuais. Conforme suas palavras, “não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.”³³⁰ É porque indivíduos que estão lançados à sorte de sua mera

³²⁸ *Idem*, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, nota da p. 321-322.

³²⁹ H. ARENDT, “A igualdade só existia [referindo-se ao conceito de igualdade na *polis* ateniense] neste campo especificamente político onde os homens se encontram mutuamente como cidadãos e não como pessoas particulares. Nunca é demais vincar a diferença entre este antigo conceito de igualdade e a nossa noção de que os homens ou são criados iguais e se tornam diferentes em virtude de instituições sociais e políticas, isto é, feitas pelo homem. A igualdade da polis grega, a sua isonomia, era um atributo da polis – e não dos homens, que recebiam sua igualdade pela cidadania, e não em virtude do nascimento.” *SR*, p. 30.

³³⁰ H. ARENDT, O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, In *OT*, p. 335.

existência pessoal podem ser igualados através dos recursos da organização política, que uma política dos direitos humanos que trate os indivíduos igualmente é possível.

Na medida em que recusa a aceção jusnaturalista dos direitos humanos, Arendt pensa uma política dos direitos humanos cuja prerrogativa é assegurar a pluralidade constitutiva de um mundo comum no qual os homens retenham sua singularidade sem serem subsumidos no denominador comum de membros pertencentes a uma mesma espécie. A admissão de que é na natureza humana que reside os fundamentos dos direitos humanos onde a finalidade das instituições políticas é salvuardá-los, obstrui uma política dos direitos humanos quando se trata, como exemplificado nas suas análises, de conservar os direitos de minorias que podem ter seus direitos atacados quando a Humanidade, reflexo fantástico do Homem no qual se encontra fundamentado as declarações de direitos do século XVIII, se torna a portadora inquebrantável da lei. Pensar os direitos humanos no âmbito do artifício político, significa assim assegurá-los por meio dos recursos da organização política, onde minorias que não tem um lugar no mundo podem ter este lugar assegurado através da reconfiguração do espaço político.

De outro lado, na medida em que está fundamentada na garantia de um espaço comum significado pela pluralidade humana, uma política dos direitos humanos deve assegurar a proteção dos indivíduos dos processos naturais e sociais que equalizam todas as diferenças individuais ao denominador comum de indivíduos pertencentes à mesma espécie natural. Posto que a representação naturalista do homem na concepção das declarações do século XVIII ancorava os direitos humanos nos direitos naturais, era com igual objetivo que os processos metabólicos de instituição social passaram a tratar o homem. Para Arendt, é somente através da criação de artifícios políticos advindos através da deliberação e ancorados na garantia de um mundo comum, é que os direitos humanos podem ser garantidos contra toda forma de socialização no qual a diferenciação e a pluralidade são interdidas.

Os direitos humanos como direito de pertencimento a uma comunidade política desempenha assim um papel legitimador em uma esfera política assentada na diferença entre poder e direito³³¹. Esta distinção, como assinalamos, corresponde ao fato de que o poder produto do concerto deliberativo precisa de uma autoridade constitucional no qual sua permanência e estabilidade possam ser asseguradas, e que, irredutível ao poder, define a legitimidade política pois que está referenciada na fundação do corpo político. Com efeito, uma vez que os direitos humanos estão assentados no pertencimento a uma coexistência política movida pela ação e o discurso, o registro político destes direitos assinala um fundamento de exterioridade à soberania de um corpo político que, consoante os direitos humanos são asseridos, não detêm mais a legitimidade absoluta

³³¹ Para a aceção dos direitos humanos como legitimidade ver R. LEGROS, "H. Arendt ouvre la voie à une philosophie des droits de l'homme qui rompt radicalement avec le subjectivisme moderne et, plus généralement, avec toutes les formes variées de l'historicisme et du positivisme." p. 34. C. LEFORT, Os direitos do homem e o Estado-providência., In *Pensando o político – ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 47. C. LAFER, "De fato, como conciliar a pessoa humana como 'valor fonte' legitimador dos ordenamentos jurídicos, segundo a tradição, com o risco permanente da sua descartabilidade? Em outras palavras: se os em geral têm múltiplas razões para não se sentir em casa no mundo, como é que os direitos humanos – que representam a modernidade, inauguradora da perspectiva *ex parte populi* – podem continuar sendo o núcleo da reflexão deontológica do Direito, ou seja, da legitimidade do poder e da justiça da norma?" *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 113.

das questões de uma comunidade política. Para Arendt, a garantia do pertencimento a uma comunidade política pela via do direito se opõe fundamentalmente a sistema políticos como o Totalitarismo que se operava fundido o poder com as leis através da organização, eludindo toda forma de exterioridade no poder volúvel da organização.

Para a autora, os direitos humanos como legitimação política desapossa do Estado a soberania absoluta nas questões políticas, uma vez que o fundamento que garante o pertencimento a uma comunidade política assegura o espaço no qual o assentimento ou a dissensão políticos ao poder estabelecido é possível. Para a autora, o pertencimento a uma comunidade política através do direito assegura o princípio do reconhecimento de uma diferença ao poder; E, na medida em que os direitos humanos são asseridos publicamente através de garantias políticas, estes direitos suscitam no espaço político uma contínua redefinição do legítimo e do ilegítimo uma vez que sua manifestação pública está sempre a redefinir as fronteiras do direito. Se a representação jusnaturalista dos direitos humanos pretendia fundamentar o espaço político nos direitos naturais dados, os direitos humanos na acepção arendtiana desempenham um papel legitimador sem apelar aos fundamentos últimos ancorados na natureza, posto que é na inserção no debate público dos direitos que os direitos humanos são asseridos politicamente. Assim, para Arendt, os direitos humanos cumprem o papel de assegurar legitimação a uma sociedade política, na medida em que a integração política através de mecanismos jurídicos – fato assinalado pela autora como um dos eixos legitimadores do Estado Nacional³³² – reafirma a legitimidade de uma instituição política assentada no consentimento e na pluralidade dos seus cidadãos constituintes.

4.2. Considerações finais: Autoridade e poder – pretensões de legitimidade e legitimação Política.

Nas *Origens do Totalitarismo* pudemos verificar como Arendt demonstrou que o ineditismo da dominação totalitária se operava através da instituição do terror e da ideologia. Por meio deste diagnóstico, Arendt demonstra que o totalitarismo caracteriza-se pelo desprezo às leis positivas, ao tempo que não se conduz sob o signo do arbitrário, pois conjuga a violência da organização com a obediência às leis naturais presididas pela decisão do líder. Por esta razão, o totalitarismo inaugurava uma expressão “superior de legitimidade” que se consubstanciava na denegação de toda legitimação política exterior ao domínio total e, simultaneamente, transformava a instituição do terror em fonte que

³³² H. ARENDT, “Fosse como sob forma de nova república ou de monarquia constitucional reformada, o Estado herdou como função suprema a proteção de todos os habitantes do seu território, independentemente da nacionalidade, e devia agir como instituição legal suprema. A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções. (...) o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação.” *Imperialismo*, In *OT*, p. 261.

legitimava a existência das leis. Para Arendt, a fusão do poder com as leis através da organização, exigia que a separação e a articulação entre lei e poder como parâmetros orientadores da legitimidade política fosse concebida de maneira a impedir a fusão que o totalitarismo testemunhava.

Em *A Condição Humana* e em alguns ensaios da obra *Entre o Passado e o Futuro* (sobretudo o ensaio *O que é Autoridade?*), Arendt submete a um exame crítico as condições de possibilidade do conceito de autoridade nas sociedades seculares. Assinalando que a legitimidade de uma autoridade política repousa no reconhecimento que ela dispõe dos cidadãos a ela submetidos, Arendt reconstitui a significação original que o termo adquiriu com os romanos – através da articulação entre fundação, tradição e religião –, analisando como seu fio constitutivo foi se desdobrando na história Ocidental de maneira a conferir estabilidade ao mundo dos negócios humanos. Através da secularização política e religiosa e do esgarçamento das tradições na época moderna, para a autora, a legitimidade da autoridade tradicional entrou em colapso. Com efeito, o problema da constituição de um fundamento de autoridade que assegure legitimidade para a esfera política, coloca para Arendt a necessidade de se conferir permanência e validade a tais fundamentos sem os arrimos de algum Absoluto. Além do que, o colapso da autoridade tradicional na época moderna também assinalaria um laço de continuidade entre a crise de legitimidade das instituições políticas modernas e sua denegação com as formas totalitárias de governo.

Com o declínio da legitimidade das autoridades políticas assentadas na tradição – que assegurava sua continuidade no tempo – e o colapso da eficácia dos interesses das classes sociais em assegurar a coesão do vínculo social que as associava aos Estados nacionais e ao sistema partidário continental, as instituições políticas perdiam o reconhecimento que repousava no consentimento tácito das classes sociais que as vinculavam às instituições do poder político. No diagnóstico de Arendt, foi a partir do declínio dos espaços de legitimação política do poder e, de outro lado, através do esgarçamento das pretensões de legitimidade da autoridade política³³³ que a esfera política

³³³ O termo *Pretensões de Legitimidade* comporta uma referência ao fato de que a validade política da autoridade está ancorada na *história* e, portanto, que está sujeita a contínua contestação. A bem dizer, o conceito de autoridade em Arendt comporta esta reflexão: é através do conceito de Autoridade que a autora inscreve a dimensão do tempo no horizonte de uma comunidade política. Cf. A. ENÉGREM, *Le pensée politique de Hannah Arendt*, p. 127. Para uma abordagem do conceito de Legitimidade em Arendt, ver O. A. AGUIAR, A. *Filosofia e Política no Pensamento de*

moderna entrou em colapso. Conforme Arendt, foi nessa atmosfera social e política no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial que os movimentos e governos totalitários ascenderam politicamente.

Para Arendt, sociedades modernas assentadas nos processos de socialização e no progresso material, parecem supor por secundário que problemas de reconhecimento e validade política não sejam por princípio relevantes na permanência e continuidade do âmbito político. Esta questão é muito bem exemplificada no pensamento da autora com a crítica dirigida ao modo como “escritores conservadores e liberais” tratam o problema da autoridade: fazendo da expansão do social moderno e do progresso das sociedades o suporte nos quais a autoridade política está ancorada, para estas concepções, a eficácia da autoridade política está regulada pelo progresso material das sociedades³³⁴. Para Arendt, a eficácia de um sistema político em assegurar através do Estado a autoreprodução socioeconômica das sociedades, garantindo a obediência dos súditos através da posse dos instrumentos de violência, pressupõe que a questão da legitimidade é secundária.³³⁵ Sem dúvida, Arendt demonstra que o princípio da legitimidade parece se revelar aos olhos do pensador político somente quando estas sociedades entram em crise, quer dizer, quando a esfera política das sociedades está desintegrada em razão da progressiva erosão da autoridade do governo e da sua capacidade de funcionar adequadamente. Como diz a autora, é somente quando “brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade”³³⁶ que questões de legitimidade política emergem publicamente e *aparecem* aos olhos do intérprete.

Ademais, a época moderna inaugura o período histórico em que os fundamentos de legitimidade das instituições políticas estão desancorados do esteio da tradição e do costume³³⁷. Para a autora, na medida em que o processo de secularização política implicou

Hannah Arendt, p. 42-43 e 96-99. J. M. L. ADEODATO, *O Problema da Legitimidade – No rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p. 183-207. C. LAFER, *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, p. 103-112. Para uma discussão da expressão “Pretensões de Legitimidade”, ver J. HABERMAS, *Problemas de Legitimação no Estado moderno*, In *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 224.

³³⁴ S. COTTA, *Éléments d'une Phénomologie de la Légitimité*, In *Annales de Philosophie Politique – L'Idée de Légitimité*, p. 65-67.

³³⁵ Remeto à análise de Arendt nas *Origens do Totalitarismo* sobre o colapso das instituições européias. Cf. *Imperialismo*, OT, p. 295.

³³⁶ H. ARENDT, *Desobediência civil*, In *CR*, p. 64.

³³⁷ Para uma discussão destas questões ver, J. G. MERQUIOR, *Rousseau e Weber – Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*, p. 66.

a perda da autoridade vinculativa da Igreja na esfera política, ele assinalou a cisão entre a autoridade secular recém estabelecida com as tradições que justificaram a imposição da sua autoridade ao longo do tempo. Posto que fundamentos últimos de autoridade perderam sua plausibilidade na época moderna, sua continuidade ao longo do tempo somente é possível se tais fundamentos se ancorarem na pluralidade da esfera política, posto que a legitimidade das instituições modernas deve ser constantemente reativada ao longo do tempo. De resto, a emergência dos regimes totalitários assinala para o fato de que a permanência das sociedades políticas tem limites, e que não é nos esteios das tradições ou na eficácia organizativa de uma sociedade que estes limites serão suplantados.

Discorrer sobre o declínio da legitimidade das instituições políticas modernas à luz da gênese dos regimes totalitários traçada pela autora significa se referenciar no terreno analítico no qual a questão da legitimidade se constitui na da filosofia política de Arendt. Implica assim a retomada de um fio de constituição do pensamento da autora que demarca não somente suas considerações acerca das liberdades políticas da ação e da fala na reativação da esfera público-política, mas também o questionamento acerca da constituição de uma autoridade que institui os fundamentos de legitimidade do poder e das leis, na esteira da inspiração romano-republicana dos escritos da autora (itinerário que, como vimos, se constitui na retomada da experiência do poder e da autoridade nos gregos e romanos até sua instituição secular nas revoluções modernas).

Tratar do problema da legitimidade no pensamento de Arendt, significa indagar como, de um lado, ela reativa na esfera pública o espaço de manifestação das liberdades políticas nos quais se encontram ancoradas as exigências de reconhecimento de uma autoridade política que precisa ser legitimada ao longo do tempo; e, de outro lado, como concebe os fundamentos de legitimidade do poder político através da sua remissão a uma autoridade consubstanciada na pluralidade manifesta na sua constituição inicial³³⁸. Dois

³³⁸ Para este duplo ângulo de análise na análise do conceito de Legitimidade, ver J. HABERMAS, Problemas de Legitimação no Estado moderno, In *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 223-224. C. LEFORT, O autor retoma à idéia de *politeia* para estabelecer a distinção entre “estrutura legítima do poder” e “estilo de existência ou modo de vida”. Prefácio, In *Pensando o político – ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 11. R. POLIN, “il est possible de distinguer entre la signification du fondement, ce qui fait le principe de la légitimité, et les conséquences sur l’opinion.” *Analyse Philosophique de l’idée de Légitimité*, In *Annales de Philosophie Politique – L’Idée de Légitimité*, p. 23.

eixos de questão devem então ser destacados na elucidação do conceito de Legitimidade em Arendt:

1. Por meio do exame do colapso da legitimidade política das instituições modernas, Hannah Arendt reconstruiu – à luz da sua crítica à fundamentação metafísica do domínio político – na obra *A Condição Humana* (mas também em diversos ensaios – *Da violência e O que é Liberdade?* – e em inúmeras outras análises) a legitimação do poder político ancorando-o numa teoria da ação e do espaço público. Para a autora, o poder político legítimo é gestado na esfera pública deliberativa da ação e do discurso, ou seja, é através dos acordos deliberativos produzidos pelo agir em concerto que o poder político é gestado. O poder não se define ao nível da instrumentalização das vontades, mas é obtido nos acordos intersubjetivos mediados pela opinião política, auferindo sua validade somente enquanto dispõe do assentimento que advém através das potencialidades da ação e do discurso. É este consentimento que assegura o reconhecimento das instituições do poder político que, por sua vez, resvalam na impotência política quando estão desancoradas das bases público-políticas que legitimam o poder institucionalizado politicamente.

A esfera pública deliberativa da ação e da fala confere *legitimação* ao poder porque esta somente é possível quando a pluralidade constituinte do poder permanece coligada através de acordos intersubjetivos mediados discursivamente. A forma como as legitimações são produzidas depende assim do consentimento aduzido nos processos de deliberação comum, que passam, enfim, a ter caráter vinculante na medida em que é trespassado e iluminado pela pluralidade de opiniões que lhes são concernidas. É porque está assentado nas potencialidades da ação e da fala – que são suplantadas através dos constrangimentos da violência – que as legitimações políticas de um dado organismo político são *intrínsecas* às próprias manifestações do poder no espaço público.

Legitimação do poder político pela ação e o discurso que se traduz na resistência contínua à diluição dos espaços de deliberação comuns pela moderna esfera do social. Esta, na medida em que canaliza a força dos processos metabólicos em direção ao mundo dos artefatos comuns, impossibilita a pluralidade que assegura a existência do poder. Para a autora, em razão dos modernos processos de socialização engolfarem a atividade da ação e diluírem o artifício político na força dos processos naturais, a *legitimação* do espaço

político pela esfera pública da ação e do discurso cumpre assim o papel de salvaguardar o domínio político dos processos metabólicos que solapam a permanência das comunidades políticas. Porque *o político*, para Arendt, somente pode existir se resta assegurado um espaço comum aos homens, espaço que se transforma em político na medida em que é habitado pela pluralidade humana.

Não obstante, mesmo se o poder gestado na esfera pública e consubstanciado em instituições políticas conferi legitimação ao conjunto do espaço político, ele próprio não se constitui em *fonte legitimadora* que confere permanência e estabilidade ao âmbito político. Para Arendt, permanência e estabilidade para Arendt se articulam ao fato de que um regime assentado nas liberdades públicas da ação e do discurso não pode ser estabelecido e conservado ao longo do tempo se não tem regras objetivas para o espaço político e válidas para as gerações de cidadãos que irrompem continuamente no seu seio.

Esta provém da autoridade política que enquanto derivada da fundação inicial do organismo político, fundamenta a legitimidade do poder e do direito positivo estatuído. Em um trecho do seu ensaio *Da Violência*, Arendt pondera esta diferenciação:

“O poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas; o que realmente necessita é legitimidade. O comum emprego destas duas palavras como sinônimos é tão enganoso e confuso quanto a comum identificação entre obediência e apoio. O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, *mas obtém sua legitimidade* mas do *ato inicial de unir-se* do que de outras opções que se possam seguir. A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que existe no futuro. A violência pode ser justificada mas nunca será legítima.”³³⁹

2. É com o conceito de autoridade que a questão da Legitimidade Política aparece no pensamento arendtiano³⁴⁰. A procura de um fundamento de autoridade que derivasse diretamente da esfera política conduziu a investigação fenomenológica da autora a retomar a experiência da fundação política como os romanos. Em razão dos gregos não conhecerem um princípio de autoridade que brotasse do âmbito político – uma vez que a polis democrática era um autogoverno diretamente conduzido pelos cidadãos – é que a autora retoma do conceito de autoridade com os romanos, a contrapelo da idéia de governo

³³⁹ H. ARENDT, *Da Violência*, CR, p. 129.

³⁴⁰ H. ARENDT, *O que é Autoridade?*, In *EPF*, p. 142-144. Para a origem do conceito de autoridade, ver R. POLIN, *Analyse Philosophique de l'idée de légitimité*, In *Annales de Philosophie Politique – L'Idée de Légitimité*, p. 17.

originalmente encontrada na filosofia de Platão e Aristóteles. Porque o conceito de legitimidade aparece com os romanos na trilha da idéia de autoridade? Porque a introdução da hierarquia por meio da representação na esfera política cria o problema de procurar uma fonte externa ao poder que reconheça as leis e o poder como legítimos, ou seja, encarnando os valores advindos na fundação inicial do corpo político. Para Arendt, “a origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior ao seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa força externa que transcende a esfera política que as autoridades derivam sua ‘autoridade’ – isto é, sua legitimidade – e em relação à qual seu poder pode ser confirmado.”³⁴¹ Agir com legitimidade significa agir ancorado nos fundamentos que conjugaram a formação de uma comunidade política, fundamentos estes consubstanciados na sua constituição inicial e cuja transgressão assinalaria que o corpo político seria destruído.

Para Arendt, é na autoridade que um corpo político produto da deliberação pública é legitimado. Legitimar o poder significa ancorar a pluralidade deliberativa do espaço político na instituição da fundação do corpo político. Posto que é na empresa fundadora que se estabelece o “Nós” a partir do qual repousa a identidade do corpo político, a menção *ao ato inicial de instituir-se* comporta a admissão de que o poder político necessita reportar-se aos fundamentos em que está ancorada a permanência do corpo político, uma vez que estes legitimamente vieram a lume através do consentimento deliberativo dos cidadãos³⁴². Poder político decorrente da ação em concerto que busca seus fundamentos em experiências que nutrem a vida pública de uma comunidade política, e da qual o seu abandono traduziria a evasão do espaço político das experiências que presidiram sua constituição inicial e que, continuamente, estão a colocá-lo em movimento. Legitimar o poder pela autoridade, significa acrescer nele o peso da pluralidade constituinte que presidiu a fundação do corpo político e de cujo abandono, o corpo político seria cindido e sua pluralidade constituinte abandonada. Esta remissão da legitimidade do poder ao momento fundante, retoma a

³⁴¹ H. ARENDT, O que é autoridade?, In *EPF*, p. 134.

³⁴² Para estas discussões ver, C. LEFORT, “A originalidade política da democracia, que me parece desconhecida, designa-se com efeito neste duplo fenômeno: um poder destinado doravante a permanecer em busca de seu fundamento, porque a lei e o saber não são mais incorporados na pessoa daquele ou daqueles que o exercem, e uma sociedade acolhendo o conflito de opiniões e debate e o debate dos direitos, porque se dissolveram os marcos de referência da certeza que permitiam aos homens situarem-se de uma maneira determinada, uns em relação aos outros.” “Os Direitos do Homem e o Estado-Providência”, In *Pensando o Político – Ensaios sobre Revolução* p. 52.

questão de que os assuntos práticos que predominaram na vida política da Cidade são sempre uma *restauração* de questões práticas preexistentes aos atores políticos, que terão enfim sua legitimidade contestada se estiverem privados da sua referência.

Para Arendt, a autoridade política legítima não somente o poder mas também sanciona a existência das leis conferindo-lhe validade, posto que estas na modernidade carecem dos esteios da sanção divina segundo sua justificativa tradicional, e perderiam sua substância se fossem apenas dadas empiricamente através da ação³⁴³. Para a autora, a validade das leis positivas auferida através da autoridade materializada na fundação constitucional, atesta para o fato de que a legalidade das leis somente é obtida se estas possuírem a legitimidade conferida pela fundação constitucional, e que, a sua simples expressão positiva poderia redundar no arbitrário. É porque é na fundação constitucional que um regime político é constituído segundo o princípio formal da integração e configuração da sua pluralidade que ela define a legitimidade de uma ordem constituída, e é balizando-se neste pressuposto que as leis positivas são declaradas legais segundo sua constitucionalidade. Na medida em que incorpora através da ordenação constitucional os pressupostos que conduziram a fundação de um corpo político, as leis são tornadas legítimas na medida em que conservam, através da adição de novas leis, a Constituição, que integra e constitui os cidadãos de um regime político³⁴⁴.

Não obstante, se é através da Autoridade que o poder obtém legitimidade política e que as leis são tornadas válidas, as fontes nos quais estão fincados precisa ser atualizada ao longo do tempo uma vez que estão desancoradas do fundamento de sua validade última com a secularização moderna. Posto que, para Arendt, a autoridade se fundamenta no reconhecimento, o princípio da sua garantia precisa ser continuamente renovado segundo o poder político que se consorcia no espaço público. Esta questão implica que, se com os romanos, o fundamento de legitimidade se encontrava no passado e este tinha sua conservação assegurada pela tradição, com a modernidade suas pretensões de validade política devem ser atualizadas através das legitimações advindas do poder. Para Arendt,

³⁴³ H. ARENDT, *Imperialismo*, In *OT*, p. 332. Para a questão da validade das leis, ver o debate de Arendt com Sieyès. *SR*. p. 160-161.

³⁴⁴ S. COTTA, “Or, si la légitimité des gouvernants, hier comme aujourd’hui, peut être réduite sans inconvénient à la notion de légalité, cette réduction ne peut se faire quand on considère le régime politique lui-même e as constitution.” *Éléments d’une phénoménologie de la légitimité*, In *Annales de Philosophie Politique – L’Idée de Légitimité*, p. 71.

quando a autoridade política é objeto de contestação e suas pretensões de reconhecimento são colocadas em dúvida, decorrendo que as instituições políticas do poder deixam de funcionar adequadamente, são as legitimações gestadas no espaço público que podem reativar o reconhecimento a uma autoridade que se coloca diante de emergências políticas³⁴⁵.

Desta dupla articulação entre as legitimações política do poder que estão assentadas no espaço público deliberativo, e das pretensões de reconhecimento de uma autoridade que integra e conserva o conjunto do espaço político, é que Arendt pensa a legitimidade do âmbito político. Ademais, para a autora, a emergência do totalitarismo no século XX assinala que a legitimidade auferida segundo a eficácia dos interesses dos destinatários do sistema político não pode assegurar sua permanência e tampouco sua estabilidade políticas. E que, por outro lado, a simples equiparação da legitimidade do poder com sua conformação à legalidade, não só obscurece os dois fenômenos em questão, mas é que a própria validade das leis positivas só é possível se elas tiverem a legitimidade da autoridade que estabelece o corpo político. Se privada da legitimidade, a própria legalidade resvala para o arbítrio político.

A distinção do pensamento clássico entre um regime político que é legítimo porque obedece as suas leis e a de que um regime é arbitrário porque não está conforme as leis, foi posta em questão com o totalitarismo, porque, como demonstra Arendt, o totalitarismo operava pelo desprezo as leis positivas ao tempo que juncava a lei e o poder acima dos homens, conjugando, de maneira inédita, a legitimidade do poder à obediência as leis naturais do regime. Doravante, uma legitimidade política que é produto da ação humana e que toma como ponto de ancoradouro a instituição de uma comunidade política para o abrigo e conservação destas liberdades, é essencial para sair da equiparação clássica da legitimidade com a legalidade. Além do que, contrasta com um regime político que somente existiu na medida em que torna por princípio inválido o debate contínuo sobre o legítimo e o ilegítimo que constitui propriamente a esfera do político.

Para concluir, resta dizer que o objetivo do nosso trabalho foi percorrer o problema da legitimidade do registro das *Origens do Totalitarismo* até aquele apresentado em *Sobre a Revolução*. Ao demarcar nos conceitos de poder e autoridade o fio da reconstituição do

³⁴⁵ Ver a esse respeito, H. ARENDT, *Desobediência Civil*, In *CR*, p. 90.

problema da legitimidade em Arendt, nosso objetivo era abordar como a autora apreende o colapso da legitimidade política na época moderna e contemporânea e, numa via dupla, como, sobretudo no estudo das revoluções modernas, Arendt retraza a gênese da legitimidade das instituições políticas. Longe de se enfeixar neste quadro conceitual um acabamento do tema no pensamento da autora, parece-nos somente que ligar de ponta a ponta a bifurcação conceitual do problema das *Origens do Totalitarismo* até *Sobre a Revolução*, possibilita pensar como Arendt apreende o colapso e a reconstrução da legitimidade do âmbito político.

Bibliografia

Obras de Hannah Arendt

ARENDR, Hannah. *Origens do Totalitarismo – Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo* . Tradução de Roberto Raposo. 5 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Ideologie et Terreur . Une nouveu forme de dominie. In: *Totalitarisme, Le XX^e en débat*. (Org.) TRAVERSO, Enzo.Paris: Ed. Seuil, 2001.

_____. *Condition de l'homme moderne*. Tradução de Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1961.

_____. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

_____. *O que é Política ?* Ursula Ludz (Ed.). Tradução de Reinado Guarany. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Sobre a Revolução*. Tradução de I. de Moraes. Lisboa: Moraes Editores, 1971.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 5 ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. Trabalho, Obra e Ação. Tradução de Adriano Correia. In: *Hannah Arendt e A Condição Humana*. Salvador: Quarteto Editorial, 1996.

_____. Travail, oeuvre, action. In: *Études Phénoménologiques*. Tomo I, n 2, 1985. P. 3 – 26.

_____. *Eichmann em Jerusalém – Uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. 5 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Auschwitz e Jérusalem*. Tradução de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: DeuXTEMPS Tirce, 1991.

_____. *Compreensão e Política e Outros Ensaios 1930-1954*. Seleção e Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. Monstesquieu's revision of the tradition. In : *The Promise of Politics*. Nova York : 2005. P. 63-69.

_____. *A Vida do Espírito – O querer, o pensar e o julgar*. 3 ed. Tradução de Antônio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. *Crises da República*. 2 ed. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Comentadores e Coletâneas

ABENSOUR, M [et al]. (Org.). *Politique et pensée*. Paris: Payot, 1989.

ADEODATO, J. M. L. *O Problema da Legitimidade – no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002

AGUIAR, Odílio Alves [et al]. *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 2001.

_____. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

AMIEL, A. *Revolution et Jugement – a non-philosophie en Hannah Arendt*. . Paris: PUF, 2001.

_____. *Política e Acontecimento*. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CORREIA, A. (Org.) *Hannah Arendt e A Condição Humana*. Salvador: Quarteto Editorial, 1996.

_____. (Org.) *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COURTYNE-DENAMI, S. *O Cuidado com o mundo – diálogos entre Hannah Arendt e seus contemporâneos*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

D'ENTRÈVES, M. P. *The Political philosophy of Hannah Arendt*. London/New York : Routledge, 1994.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, A... [et al]. *A Banalização da Violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 199.

ENEGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Hannah Arendt – Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MORAES, E. J. , BIGNOTTO, N. (Org.) *Hannah Arendt – diálogos, memórias e reflexões*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

TAMINIAUX, J. [et al]. (Org.). *Études phénoménologiques*. Tomo I, n 2, 1985.

WINCKLER, S (org.). *Dossiê Hannah Arendt*. Revista Grifos. Chapecó: Argos, 2002.

Artigos

ABENSOUR, M. “D’ une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets”. *Tumultes*, n°8, 1996, pp. 11-44.

AVRITZER, Leonardo. *Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt*. *Lua Nova*, São Paulo, 68: 147-167, 2006.

BEHABIB, S. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas. In: CALHOUN, Craig. (Ed.) *Habermas and the Public Sphere*. 4 ed. Massachussets: The MIT Press, 1996. P. 93-78.

BENAUER, J. Por uma política do espírito – de Heidegger a Arendt e Foucault. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n 65, 1994.

CASTORIADIS, Cornelius. Os destinos do totalitarismo. In : *As encruzilhadas do Labirinto 2 – Os Domínios do Homem*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.

DUARTE, A. Heidegger, a essência da técnica e as Fábricas da Morte – Notas Sobre uma questão controversa. In: *Fenomenologia Hoje II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DOTTI, Jorge E. Acción, decisión y espacio público: Kant e Hannah Arendt. In: *Racionalidade e Ação – Antecedentes e Evolução Atual da Filosofia Prática Alemã*. ROHDEN, V. (Org.). Porto Alegre: Ed. da Universidade / UFRGS, 1992.

FÉRER, F. O pária e o cidadão (Sobre a teoria política de Hannah Arendt). In: AGNES, H. FÉRER, F. *Condição Política Pós-Moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

FERRY, J. Habermas critique de Hannah Arendt. *Espirit*. 6, jun 1980, p. 109-124.

GORDON, Neve. On Visibility and Power: Arendt Corrective of Foucault. *Human Studies*, 25: 125-145, 2002.

HABERMAS, J. O Conceito de Poder em Hannah Arendt. In: *HABERMAS*. (Org.) FREITAG, B e ROUANET, S. P. São Paulo: Abril Cultura. P. 100-118.

_____. La historia de las dos Revoluciones. In: *Perfiles Filosófico-Político*. Córdoba : Taurus, 198. P. 200-205.

HELLER, Agnès. *Le totalitarisme en 1984*. Tradução de Denise Mendez. In : Ferenc Fehér, Agnès Heller. Un Preface imaginary a Origens do Totalitarismo. In : *Easntern Left, Western Left. Totalitarianism. Freedom and Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1987, p. 243-259

HONING, B. Declaration of Independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic. In: *American Political Science Review*, 85 (1), 1991.

LÉBRAN, G. Hannah Arendt: Um Testamento Socrático. In: *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o Político – ensaios sobre revolução, liberdade e democracia*. São Paulo : Paz e Terra, 1991. P. 63-78.

MAGALHÃES, T. C. Ação e Poder em H. Arendt e J. Habermas. *Ensaio* 15/16. P. 185-200.

MORAES, Eduardo Jardim. *Filosofia e Filosofia Política em Hannah Arendt*. In: *Perspectiva*. São Paulo: UNESP, 1993.

PEETERS, R. La vie de l'esprit n'est contemplative – Hannah Arendt et le démantèlement de la vita contemplativa. In: (Org.) ROVIELLO A. M. & WEYEMBERG, M. *Hannah Arendt et la modernité*. P. 9 – 23.

RICOEUR, P. Préface. In: *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961.

_____. Da filosofia ao político. In: *Em torno do político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

SZERSZYNSKI, Bronislaw. Technology, performance and life itself: Hannah Arendt and the fate of nature. *The Editorial Board of the Sociological Review*. Published by Backwell Publishing, 2003. P. 203-218.

TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In: (Org.) VILLA, D. *The Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

VETTOS, Miklos. “Coerência e Terror: Introdução a Filosofia Política de Hannah Arendt.” In: *Filosofia Política 5*. Porto Alegre: LP&M, 1996.

VOEGELIN, Eric. *Les origines du totalitarisme*. Tradução de Sylvie Courtine-Denamy. In: *Totalitarisme, Le XX^e en débat*. (Org.) TRAVERSO, Enzo. Paris: Ed. Seuil, 2001.

Outras obras

ABENSOUR, Miguel. “*Duas interpretações do totalitarismo na obra de Claude Lefort*”. Tradução de Urias Arantes. *Kriterion*, Belo Horizonte, n 90, Dezembro de 94, p. 83-125.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BASTID, P., POLIN, R., et alii. *L'Idée de Légitimité*. *Annales de Philosophie Politique* n 7. Paris: PUF, 1967.

BENJAMIN, A. e OSBORNE, P (org.). *A Filosofia de Walter Benjamin – Destruição e Experiência*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Mágia e Técnica, Arte e Política : Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. 7 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo : Brasiliense, 1994.

_____. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Tradução de Celeste H. M. R. de Sousa. (et al). São Paulo: Cultrix, 1986.

BIGNOTTO, N. Problemas atuais de Teoria Republicana. *In: Retorno ao Republicanismo* (Org.) Sérgio Cardoso. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CARDOSO, S. Por que República ? – Notas sobre o ideário democrático e republicano. *In: Retorno ao Republicanismo* (Org.) Sérgio Cardoso. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CASTORIADIS, C. A polis grega e a criação da democracia. *In: As encruzilhadas do Labirinto 2 – Os Domínios do Homem*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.

FAORO, R. *Assembléia Constituinte – a legitimidade recuperada*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

HABERMAS, Jurgen. *A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber (et al). São Paulo Loyola, 2004.

_____. Legitimação. *In: Para Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Da Lógica dos problemas de legitimação. *In: A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980. P. 121-179.

_____. *O Futuro da Natureza Humana – A caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. SP: Martins Fontes, 2004.

JEFFERSON, FEDERALISTAS, PAINE & TOCQUEVILLE. *Col. OS PENSADORES*. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultura, 1985.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político – ensaios sobre revolução, liberdade e democracia*. São Paulo : Paz e Terra, 1991. P. 63-78.

_____. *As formas da história – Ensaio de antropologia política*. Tradução de Marilena de S. Chauí. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *A Invenção Democrática – Os limites do totalitarismo*. Tradução de Isabel Marva Loureiro. 2 ed. São Paulo : Brasiliense, 1987.

_____. O Nome de Um. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. In: *Discurso da Servidão Voluntária*. Etienne de La Boétie. (Org.) Marilena de S. Chauí. 3 ed. São Paulo : Brasiliense, 1982.

_____. *Desafios da Escrita Política*. Tradução de Eliana de Melo e Sousa. São Paulo : Discurso Editorial, 1999.

_____. A filosofia política diante da democracia moderna. In *Revista Filosofia Política 1*. Porto Alegre: LP&M, 1984.

MARRAMAIO, G. *Céu e Terra – Genealogia da Secularização*. Tradução de Guilherme A. G. de Andrade. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior – Ensaio sobre o i-mundo moderno*. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

MERQUIOR, J. G. *Rousseau e Weber – Dois Estudos sobre a Teoria da Legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber – Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 13, n 37. São Paulo, 1998.

PONTY, Maurice-Merleau. *Humanismo e Terror – sobre o problema comunista*. Tradução de Naume Ladosky. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1968.

TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. 4 ed. Tradução de Ivone Jean. Brasília: Editora da UNEB, 1997.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: *MAX WEBER* (Org. Gabriel Cohn). Tradução de Gabriel Cohn. 7 ed. São Paulo: Ática, 2004. P. 128-141.

_____. *Ciência e Política – duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsány e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1998.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar. P. 347-370.

