

QUE REPÚBLICA? ARENDT, DO LEGADO CLÁSSICO AO REPUBLICANISMO MODERNO

What Republic? Arendt, from the classical legacy to modern republicanism

Antonio Batista Fernandes¹

RESUMO: Este artigo tem como centralidade a análise da influência teórica exercida pelos autores do republicanismo clássico sobre o pensamento de Hannah Arendt. Entendemos que é no horizonte dessa tradição que Arendt busca identificar as raízes que inspiraram os homens das Revoluções modernas, não com o intuito de defender um retorno ao passado, mas de utilizá-lo como recurso para pensar o presente. Nosso objetivo, portanto, é cotejar o diálogo e a influência dos autores do republicanismo clássico no pensamento arendtiano, contribuindo, assim, para elucidar a gramática republicana presente em seus escritos.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Republicanismo, Tradição, Modernidade.

ABSTRACT: This article has as its centrality the analysis of the theoretical influence exerted by the authors of classical republicanism on the thought of Hannah Arendt. We understand that it is within the horizon of this tradition that Arendt seeks to identify the roots that inspired the men of the modern revolutions, not with the intention of defending a return to the past, but of using it as a resource to think the present. Our objective, therefore, is to compare the dialogue and the influence of the authors of classical republicanism on arendtian thought, thus contributing to elucidate the republican grammar present in her writings.

Keywords: Hannah Arendt, Republicanism, Tradition, Modernity.

INTRODUÇÃO: QUESTÕES PRELIMINARES

A expressão ciceroniana retomada no título desse artigo, “Que República”, objetiva identificar alguns dos elementos do republicanismo clássico presentes na leitura arendtiana das Revoluções Modernas. Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.) é, inegavelmente, um filósofo por quem Arendt tecia notória admiração². Como hipótese inicial, defendemos que os escritos de Arendt sobre as Revoluções setecentistas, por um lado, resgatam alguns dos conceitos centrais da tradição republicana clássica e, por outro, identificam sua influência teórica sobre o pensamento dos homens das revoluções modernas. A leitura de Arendt do legado da tradição (*passado*) e das revoluções (*futuro*), nos permite identificar muitos dos elementos republicanos presentes em suas obras. Com efeito, tal identificação nos leva da tradição greco-romana à modernidade, percebendo nesse percurso um diálogo profícuo entre o pensamento de Arendt e alguns dos principais pensadores desses períodos, bem como suas influências e contribuições na elaboração do conceito arendtiano de República.

Ao discutir o significado das revoluções, em sua obra *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt é visivelmente uma autora preocupada com as garantias efetivas de permanência e manutenção do espaço público, sobretudo, diante da fragilidade dos assuntos humanos e do perigo da ascensão de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Contato: batista.fernandes@uece.br

² Conforme esclarece Porcel, “a autora cultiva uma franca admiração pela personalidade de homem político, de filósofo e de historiador que Cícero oferece, e sempre dá como certo ao conhecimento de seus leitores tanto de suas obras como do contexto de referência” (2015, p. 30).

governos tiranos, o que pode pôr em risco os espaços de pluralidade humana, sem os quais o aparecimento dos sujeitos e de sua singularidade, bem como o exercício da liberdade política não seriam possíveis. Inevitavelmente, para termos garantias efetivas de preservação do espaço público, seria necessário a criação de instituições que, de um lado, conservasse o espaço político, mas que também, por outro, mantivessem viva a chama da novidade que impulsionou as revoluções modernas, isto é, nas palavras de Lang Jr, que fossem ao mesmo tempo, concretas e mundanas, capazes de preservar as instituições e abertas às mudanças oriundas da capacidade humana de iniciar coisas novas no mundo (Cf. Lang Jr, 2020, p. 269).

É, portanto, diante da fronteira entre a permanência e a novidade, o concreto e o mundano, que Arendt desenvolve sua leitura dos principais acontecimentos que marcaram a cena da política moderna e contemporânea, estando próxima e, ao mesmo tempo, distante da moldura teórica das principais correntes políticas de sua época. Em *Sobre a Revolução*, Arendt propõe ressignificar o fenômeno revolucionário a partir do político e não do social, da liberdade e não da violência ou dominação, do público e não do privado. O objetivo de Arendt parece consistir em capturar o que há de efetivamente positivo e novo nas experiências concretas das revoluções, e não simplesmente em diagnosticar seu fracasso ou sucesso, hipótese que levou muitos historiadores e sociólogos a uma compreensão limitada de suas análises.

Desta feita, atentos a essas peculiaridades do modo ensaístico arendtiano de escrever e refletir sobre a política, o problema sobre o qual nos deteremos nesse artigo deriva das seguintes questões: Quais são as influências efetivas do republicanismo clássico que podemos identificar no pensamento político de Hannah Arendt? Como se estabelece o diálogo entre o republicanismo clássico e as revoluções modernas nos escritos arendtianos? Nossa autora pode ser lida, contrariando seu próprio entendimento³, como uma pensadora do republicanismo? E, além disso, em que medida a obra *Sobre a Revolução* assume um lugar de destaque na compreensão dos elementos do republicanismo presentes em Arendt?

A HERANÇA CLÁSSICA DO IDEÁRIO REPUBLICANO

De início, é importante pontuar que as questões e conceitos que perpassam o ideário republicano estão em boa parte presentes nos textos de Arendt e se destacam, principalmente, nas páginas da obra *Sobre a revolução*, fato que não pode passar despercebido ao olhar de um leitor atento.

³ Arendt costumava definir seu pensamento como livre de amparos ou corrimão, sem os “ismos” em que costumeiramente vinculamos os autores da filosofia. Assim, ao ser indagada por Hans Morgenthau (1972), sobre em qual posição se encontrava dentro das possibilidades contemporâneas, Arendt respondeu: “Não pertenço a grupo algum [...] não estou na atual corrente dominante do pensamento político atual ou em qualquer outra” (Arendt, 2010, p. 157-159). De acordo com Vallespín, Arendt é uma “autora que resiste a ser subsumida ao bojo das categorias tradicionais e das posições teóricas em uso” (Vallespín, 2006, p. 107), a originalidade de seu pensar é a principal característica de sua obra.

Contudo, embora não seja possível explicar a partir de um único prisma a gramática republicana⁴, se recorremos a um conceito sintético, entenderemos, em linhas gerais, que “o republicanismo se caracteriza como uma corrente de pensamento que concede grande valor à política e à vida ativa” (Bignotto, 2013, p. 9), ou, nas palavras de Carlos Kohn “uma concepção de liberdade entendida, principalmente, como oposição a tirania; a convicção da permanência da comunidade política acompanhada de uma dignificação da atividade política” (2005, p. 140). Tais perspectivas são recorrentes também nos escritos de Arendt, isto é, a liberdade e a felicidade pública, o mundo comum, o público e o privado, a *vita activa*, o direito e demais categorias que compõem a tradição do pensamento republicano.

Ao observar a análise arendtiana do fenômeno revolucionário moderno, percebemos, com frequência, um retorno às matrizes clássicas do pensamento republicano romano e renascentista, bem como aos textos de autores consagrados da época, com ênfase nos escritos de Cícero, Virgílio, Políbio e Maquiavel. Não por acaso, acreditamos que tal retorno não visa simplesmente resgatar uma experiência pretérita, tão pouco tê-la como modelo acabado para as experiências presentes, mas tem por objetivo lançar luz sobre o legado do republicanismo clássico e perceber suas influências teóricas sobre as revoluções do século XVIII⁵. Assim, ao analisar o diálogo arendtiano com a tradição do republicanismo clássico, em especial a de matriz romana, e considerando a influência dessa matriz sobre os homens das revoluções modernas, acreditamos ser possível encontrar um caminho para elucidar alguns dos principais elementos do republicanismo em Arendt, bem como compreender o significado desses eventos para o pensamento político moderno.

Nessa direção, a título introdutório, defendemos que os escritos de Arendt sobre as revoluções, em sua maioria, representam um esforço na direção de retomar muitos dos ideais presentes na tradição republicana; assim, conforme corrobora Bignotto, as análises de Arendt “foram fundamentais para o ressurgimento do interesse por temas e problemas que estiveram no coração da tradição republicana” (Bignotto, 2013, p. 9). Ou ainda, como observa Adverse ao afirmar que Arendt apresenta “elementos que podem ser facilmente reconhecidos na tradição republicana” (Adverse, 2012, p. 40), como exemplo, a discussão em torno da liberdade e da felicidade pública, da fundação e constituição da República, da dicotomia entre o público e o privado, dos conceitos de promessa, poder e autoridade, que serão abordados no decurso desse texto, bem como de outras categorias que compõem a gramática republicana.

Por outro lado, ao tratarmos da tradição republicana, faz-se necessário esclarecer que nos referimos, sobretudo, às matrizes que fundamentaram os conceitos e a linguagem próprios dos

⁴ Sobre as diferentes posturas republicanas, conferir: KOHN W., Carlos. Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. *Filosofia Unisinos*, v. 6, n. 2, p. 138-148, maio/ago, 2005.

⁵ Segundo Canovan, as influências republicanas a qual Arendt se volta constantemente tem como referência primeira “uma versão do republicanismo clássico” (1992, p. 202), e isso podemos comprovar a partir de uma observação atenta de algumas de suas principais obras: *Origens do Totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Sobre a Revolução* (1963).

ideais republicanos, abrangendo desde sua formulação na Antiguidade grega e romana até suas reelaborações nas experiências modernas de republicanismo⁶. Segundo Pettit, toda essa tradição ainda permanece viva atualmente, e contribui para modelar nossos hábitos e reflexões sobre o pensamento político, tendo sempre como objetivo principal “a causa da liberdade como não-dominação” (Pettit, 1997, p. 23). Quanto à temática da liberdade como fenômeno político, tema central à leitura republicana, Arendt observa que foi nas cidades-estados gregas onde os cidadãos fizeram a primeira experiência de viver “juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados” (Arendt, 2011, p. 58). A *polis* grega era, portanto, o lugar de igualdade (*isonomia*) onde acontecia a atividade política e onde os homens na companhia de seus pares assumiram a condição de cidadania. Nesse contexto, Arendt entende que igualdade e política, assim como política e liberdade, não podiam jamais serem pensadas separadamente⁷.

Mais ainda, Arendt acrescenta que compreender a liberdade como não-dominação é essencial para percebê-la não como algo natural, mas como resultado do esforço e das relações humanas. Por essa razão, ela avalia que o fenômeno das revoluções, ao defender a *constitutio libertatis*, torna-se, sem sombra de dúvidas, a experiência política mais significativa da modernidade. O advento das revoluções tornou possível a experiência moderna da fundação e permitiu que a ideia de liberdade como não-dominação emergisse e projetasse sua luz sobre o século XVIII. No entanto, para Arendt, a manutenção dessa experiência demandava “a instauração de uma forma de governo que fosse nova ou, pelo menos, redescoberta; [...] exigia a constituição de uma república” (Arendt, 2011, p. 61). A nova realidade vivenciada pelos homens das revoluções precisaria, necessariamente, encontrar um modo de estabilidade capaz de preservar a liberdade e felicidade pública recém-conquistada e, simultaneamente, manter a novidade e a espontaneidade do início, que permitiu tal acontecimento. Com esse propósito, na França, os *hommes de lettres*, que viviam no ócio e no distanciamento da vida pública⁸, mas que nutriam um profundo apreço pela liberdade e pelo espaço público, se voltaram para “o estudo de autores gregos e romanos [...] para se instruir sobre as instituições políticas ali descritas” (Arendt, 2011, p. 167-168), à procura da liberdade política e de princípios inspiradores para suas ações.

⁶ Para um maior aprofundamento das matrizes do pensamento republicano, conferir: BIGNOTTO, Newton (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

⁷ É importante esclarecer que o conceito de igualdade (*isonomia*) entre os gregos difere completamente da concepção moderna de igualdade por nascimento. Ele não se refere à igualdade de todos os homens diante da lei natural, mas sim a uma igualdade de caráter político. Conforme esclarece Arendt, entre os gregos “a liberdade não requer uma democracia igualitária no sentido moderno, mas uma oligarquia ou aristocracia muito estritamente limitada, uma arena na qual pelo menos uns poucos, ou os melhores, possam interagir entre si como iguais entre iguais”. (Arendt, 2008, p. 173).

⁸ Arendt esclarece que os homens de letras eram homens preparados para o poder e para aplicar seus estudos, viviam no mais completo ócio, não no sentido grego, mas romano (*otium*), para eles “o ócio era mais um peso do que uma benção, mais um exílio involuntário da esfera da verdadeira liberdade do que a liberdade em relação à política que os filósofos reivindicavam na Antiguidade, para se dedicar as atividades que consideravam mais elevadas do que as que ocupam os homens nos assuntos públicos” (Arendt, 2011, p. 167).

Segundo Arendt, na busca por um princípio estabilizador, os homens das duas principais revoluções modernas foram conduzidos a diferentes caminhos e ao seguimento de diferentes influências teóricas. Aqui, interessa-nos investigar o legado da tradição republicana clássica na teoria política de Arendt e em suas análises das revoluções modernas; claro, considerando sempre que, embora Arendt retorne a muitas das teorias e pensadores da tradição republicana, sobretudo à tradição romana e renascentista, nossa autora defende uma visão estritamente moderna da ideia de liberdade, enfatizando a espontaneidade e a novidade, bem como o surgimento de realidades inteiramente novas e até então inexistentes (Cf. CANOVAN, 1992, p. 214). É também inegável nessa discussão, que a ideia de constituição da liberdade e de fundação da República, discutidas a partir das revoluções modernas, ocupam um lugar privilegiado nos escritos políticos de Arendt e representam uma porta para compreender os elementos republicanos presentes em seu pensamento.

Em *A condição humana*, obra que, segundo Frateschi, se diferencia significativamente de *Sobre a Revolução*, “principalmente no que diz respeito à noção de ‘ação’ e de ‘espaço público’” (Frateschi, 2016, p. 38, *nota de rodapé*), Arendt dialoga profundamente com a tradição política grega ao diferenciar e analisar as três atividades da *vita activa*: trabalho, obra e ação. Tal diferenciação tem por objetivo enfatizar o lugar da ação entre os atenienses, enquanto atividade equivalente à “condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (Arendt, 2016, p. 9). No entanto, embora os gregos e a *polis* ateniense configurem uma referência para a teoria política da ação em Arendt; de acordo com Avritzer, nossa autora identifica na experiência ateniense de ação política uma fragilidade ou incapacidade, que resulta, sobretudo, do pouco interesse dedicado à “institucionalização da ação e da política” (Avritzer, 2007, p. 156), talvez por isso, nas palavras de Canovan (Cf. 1992, p. 116), Atenas não constitui para Arendt um modelo político num sentido exclusivo, fato que conduz nossa autora ao gênio político de Roma⁹, tendo como objetivo analisar as instituições e estruturas políticas romanas, como formas capazes de preservar o espaço de ação e a espontaneidade dos agentes.

No capítulo *A tradição do pensamento político*, presente na compilação de textos de Arendt feita por Jerome Kohn, intitulada: *A promessa da política* (2008), nossa autora defende que a experiência grega da ação representa o começo de toda experiência política ocidental, tendo como pressuposto político básico a pluralidade das ações humanas. No entanto, essa experiência encontra seu limite na fragilidade grega de garantir durabilidade à ação, que, segundo Arendt,

Sem a santificação romana da fundação como acontecimento único, a civilização grega, incluindo a filosofia grega, nunca teria se convertido em fundação de uma

⁹ Essa expressão é utilizada por Arendt com o propósito de estabelecer uma comparação entre a experiência política grega e a romana. Segundo a autora, embora os gregos tenham promovido “o ato de legislar e a construção da cidade ao mais alto nível da vida política”, não conseguiram ampliar a experiência “da ação e da política para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação” (Arendt, 2016, p. 242).

tradição, ainda que fosse preservada de um modo não coercitivo e não impositivo pelos esforços dos eruditos de Alexandria” (Arendt, 2008, p. 100-101).

Em outras palavras, como acrescenta Jerome Kohn (Cf. 2008, p. 34), Arendt acredita que sem a incorporação do mundo contido na *pólis* grega pela República romana através da fundação e preservação da *civitas*¹⁰, a experiência da ação política grega não se converteria em tradição, mesmo diante de todo esforço dos grandes eruditos gregos, Heródoto e Homero, que com suas obras buscaram imortalizar os feitos humanos através da história e da poesia. Logo, para Arendt, foram os romanos que nos ensinaram por meio da experiência de fundação que “a tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados” (Arendt, 2007, p. 166). E, assim, inclinando-se sobre a tradição romana e em sua experiência de fundação¹¹, Arendt não apenas visa resgatar seu legado de preservação e testemunho das ações e feitos dos antepassados, mas também identificar a presença dessa tradição nas grandes revoluções do século XVIII, não enquanto repetição da experiência romana, mas enquanto legado que possibilitou uma nova experiência de fundação e conservação da ação e da pluralidade humana, dando início a novas instituições estáveis e duradouras, isto é, a constituição de um *Novus ordo saeculorum*, enquanto início absolutamente novo.

É importante destacar que a tradição romana e seu ideal de fundação esteve presente nas duas revoluções modernas, desempenhando papéis distintos nos dois lados do atlântico. No que se refere à constituição da República na França, Arendt esclarece que a “solução romana foi a fonte efetiva de inspiração para o ‘despotismo da liberdade’ de Robespierre” (Arendt, 2011, p. 265), que visava justificar a ditadura através da defesa da constituição da liberdade. Tal justificativa também esteve presente nos pensamentos de teóricos como Maquiavel e James Harrington. Temos, nessa visão e justificativa, a teoria da defesa de um ditador na formação política de uma república, tese a qual Arendt se posiciona fortemente contrária. Todavia, tanto os romanos como Maquiavel, entendiam a nova fundação apenas como um ato de reforma ou restauração e não como um ato de fabricação, pois conforme esclarece Arendt, “na linguagem de Virgílio, a fundação de Roma foi o restabelecimento de Tróia, Roma seria efetivamente uma segunda Tróia” (Arendt, 2011, p. 266), isto é, nada mais do que a restauração de uma cidade antiga. Já o inglês James Harrington, seguindo a direção contrária, defendia a ideia de fabricação no âmbito da República e acreditava que apenas por meio da introdução de meios violentos, próprios desse processo, algo poderia ser criado, uma vez que, em seu entendimento, é “exatamente por que algo é criado não do nada, e sim de um determinado material que precisa ser violentado para se render aos processos de fabricação dos quais

¹⁰ De acordo com Arendt, a experiência da polis grega está em agudo contraste com a experiência romana, onde “a ação política consiste na fundação e preservação da *civitas*” (Arendt, 2008, p. 94).

¹¹ Sobre esse aspecto, é importante considerar que “a história romana tinha como centro a ideia de fundação, e é impossível entender qualquer dos grandes conceitos políticos romanos, como autoridade, tradição, religião, lei etc., sem considerar o grande feito que está no início da história e da cronologia de Roma, o fato da *urbis condita*, a fundação da cidade eterna” (Arendt, 2011, p. 265).

surge uma coisa, um objeto fabricado” (Arendt, 2011, p. 267) e, nessa linha, uma República é o resultado de um ato violento de fabricação. No entanto, foi na Revolução Francesa, e mais especificamente na fase jacobina de Robespierre, que os meios de violência passaram a ser utilizados para fins de fabricação, ou seja, que a transformação do ditador romano em um ditador-fabricador se tornou possível, contrariando, assim, a própria tradição romana ao assumir a “posição de um ‘arquiteto’ que construía com material humano uma nova casa, a nova república, para os seres humanos” (Arendt, 2011, p. 267).

Contrariamente à experiência francesa, entre os americanos a influência da tradição romana lançou uma luz diferente nos assuntos políticos. De acordo com nossa autora, a influência romana entre os homens da Revolução Americana levou não, a uma réplica da experiência de fundação de Roma, mas a “uma variante do *magnus ordo saeculorum* virginiano, alterando-o para o *novus ordo saeculorum*, [assim, os americanos] admitiam que não se tratava mais de fundar ‘Roma de novo’, e sim de fundar uma ‘nova Roma’” (Arendt, 2011, p. 271). Arendt procura deixar claro, em sua leitura, que os homens da Revolução Americana haviam compreendido, embora não de imediato, que o início empreendido por eles por meio da Revolução “foi em larga medida não apenas a fundação de um novo corpo político como também o início de uma nova história nacional específica” (Arendt, 2011, p. 271). A Revolução, portanto, marcou o início dessa história independente, sem a presença de qualquer absoluto transcendente ou externo ao próprio ato de onde pudesse derivar sua validade¹², pois “o absoluto ao qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que fez seu aparecimento no mundo junto com ele” (Arendt, 2011, p. 272). E, esse princípio, segundo Arendt, não decorre da força ou violência de um arquiteto como propôs Robespierre, mas da deliberação fruto da decisão conjunta dos homens e do compromisso mútuo no espaço de pluralidade e liberdade próprio da ação política.

A partir dessas exposições, visamos constatar, à luz do pensamento arendtiano, a inegável influência da tradição romana entre os homens das Revoluções modernas, mas também a grande estima atribuída por Arendt à tradução do republicanismo romano. Conforme esclarece Hammer, “a importância dos romanos para Arendt, como para Maquiavel e Montesquieu, é que eles fornecem uma maneira de pensar a política que dá forma às ideias políticas” (2002, p. 125). Arendt volta sua atenção para a tradição romana por perceber nessa tradição um modelo de autoridade, promessa e fundação capaz de iluminar os grandes teóricos políticos e lançar luz sobre os acontecimentos do mundo moderno e contemporâneo. Assim, embora alguns estudiosos de Arendt ignorem completamente a influência dessa tradição sobre seu pensamento¹³, somos levados a

¹² Aqui, Arendt esclarece que foi a partir da leitura da quarta Écloga de Virgílio, que os revolucionários americanos perceberam a existência de uma solução para as perplexidades do início, “a qual não requer nenhum absoluto para romper o círculo vicioso em que parecem presas todas as primeiras coisas” (Arendt, 2011, p. 272).

¹³ Para um maior aprofundamento, conferir: HAMMER, Dean. Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory. *Political Theory*, v. 30, n. 1, pp. 124-149, feb., 2002.

concordar com Hammer, ao defender que “Cícero, Virgílio e os historiadores desempenham um papel fundamental no pensamento de Arendt” (Hammer, 2002, p. 125), principalmente no que se refere à maneira como Arendt percebe as contribuições desses autores para a compreensão do pensamento político e dos ideais de fundação e constituição da república, conceitos-chave para entender o republicanismo em sua obra.

Por certo, Cícero é uma grande referência teórica para Hannah Arendt¹⁴. De acordo com Beatriz Porcel, o pensador romano oferece a Arendt “a oportunidade de aprofundar na passagem da filosofia grega à latina termos centrais para o repertório filosófico-político, como ‘auctoritas’, ‘humanas’, ‘religio’ e ‘historia’” (Porcel, 2015, p. 30). Nesse sentido, acreditamos que o legado transmitido por Cícero ao pensamento arendtiano contribuiu de maneira significativa para iluminar sua visão das influências conceituais adotadas pelos homens das Revoluções modernas, principalmente, no que concerne aos temas da fundação, ampliação e conservação da República. Cícero acreditava que a virtude dos homens se aproxima do caminho dos deuses no que se refere à “fundação de novas comunidades e a preservação das já fundadas” (Arendt, 2007, p. 163). Conforme esclarece Porcel, para o filósofo romano “fundar e conservar comunidades políticas é a virtude humana mais próxima ao gênio dos deuses” (Porcel, 2015, p. 30), e tal virtude só é possível através da atividade política, uma vez que se assemelha completamente a ela. Desse modo, não podemos negar a notória influência do filósofo romano sobre os homens das Revoluções modernas e, mais especificamente, sobre Hannah Arendt, nomeadamente no que concerne aos conceitos de fundação e autoridade.

Em Virgílio, grande historiador e poeta romano, Arendt encontra os fundamentos do modelo de fundação de Roma, que marca o início de um novo tempo. “Virgílio fornece uma imagem de fundação que organiza a compreensão dos romanos de seu passado” (Hammer, 2002, p. 128). Nas páginas da *Eneida*, ao narrar a história de Eneias, o poeta reconta a história de Tróia; nesse contexto, é importante notar que, para Virgílio, a fundação de Roma não deve ser entendida como um início absolutamente novo, pois “ela era o ressurgimento de Tróia e o restabelecimento de alguma cidade-estado que existira antes e cujo fio de continuidade e tradição nunca se romperá” (Arendt, 2011, p. 269), portanto, a constituição e fundação de Roma aparece não como início absolutamente novo, mas como restauração ou restabelecimento da ordem dos períodos. Virgílio é, também, para Arendt, o primeiro a associar natalidade e política, tendo legado tal visão ao pensamento agostiniano, quando em seu poema *Écloga*, o autor professa “um hino a natalidade, um louvor ao nascimento de uma criança e o anúncio de uma nova geração” (Arendt, 2011, p. 270). Por essa razão, concordamos com Hammer quando afirma que Virgílio representa para Arendt “a expressão política romana da forma

¹⁴ As referências a Cícero estão presentes em boa parte das obras e textos de Hannah Arendt, aqui podemos destacar: *A condição humana*; *Sobre a Revolução*; *Entre o passado e o futuro*, *A vida do Espírito* e o *Diário Filosófico*.

mais pura” (Hammer, 2002, p. 131), fornecendo uma forma de pensamento político puro, baseado na fundação e nas experiências da ação política no mundo.

DA TRADIÇÃO ROMANA À EXPERIÊNCIA MODERNA DE FUNDAÇÃO

Posto isso, convém que agora, na esteira de nosso objetivo, avancemos na direção de aprofundar o sentido atribuído pelos romanos à tradição e a ideia de fundação, bem como sua influência sobre as revoluções modernas. Para tanto, é mister iniciarmos pela discussão em torno da centralidade do conceito de autoridade política, uma vez que para os romanos “a fonte de autoridade repousava exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza dos antepassados” (Arendt, 2007, p. 136). De acordo com Arendt, a palavra *auctoritas* teve sua origem em Roma, não existindo na língua grega. No sentido etimológico, ela deriva do substantivo *auctor*, que significa autor, e do verbo grego *augere*, que significa aumentar, e aquilo que “os de posse dela aumentam é a fundação” (Arendt, 2007, p. 164). A grande importância da inclusão dessa palavra no vocabulário, deriva do conceito romano de autoridade, que consiste na preservação e manutenção do ato inicial de fundação. Assim, com base na concepção romana de autoridade, podemos obter duas conclusões: primeiro, que a autoridade deriva da fundação e preserva o ato de fundação enquanto início da República; segundo, que a autoridade “aumenta” esse ato para atingir as gerações futuras, e dessa forma a fundação é santificada por meio da tradição¹⁵.

Ademais, é preciso considerar ainda que para os romanos, conforme esclarece Rubiano, “os atos de fundação estão ligados aos deuses” (2016, p. 193), ou seja, a experiência de fundação é fruto da ação dos deuses entre os mortais. É assim que Cipião, no livro II, da obra *Da República*, de Cícero, ao narrar o mito da fundação de Roma, afirma: “Que República – continuou – terá uma origem tão esclarecida, tão sabida de todos como esta cidade, que deve sua fundação a Rômulo, filho de Marte?” (Cícero, 2011, p. 48). Ou ainda, na mesma obra, Lélcio, ao recordar a famosa frase de Catão, afirma: “A constituição da República não foi obra de um homem nem de um tempo” (Cícero, 2011, p. 61). Em ambos os casos, seja pela identificação de Rômulo com a figura divina responsável pela fundação de Roma, ou pela observação de que a constituição de uma República está para além do tempo e das ações humanas, podemos perceber claramente o elemento divino e a santificação do ato fundacional, que se expande pelo tempo e tradição como fonte de grandeza e de toda autoridade política.

Ainda sobre o conceito romano de autoridade, Arendt nos lembra ser preciso considerar a distinção existente entre a categoria do poder, central para se pensar a política e a vocação republicana em nossa autora, e a categoria da autoridade. Arendt observa, que para os romanos “a autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não

¹⁵ Esse aumento significa crescimento, que “ao contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado” (Arendt, 2007, p. 166).

era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos” (Arendt, 2007, p. 164). Assim, recorrendo novamente ao pensamento de Cícero, Arendt acrescenta que “a característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*” (Arendt, 2007, p. 164), isto é, enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado. O poder, portanto, encontra-se nas mãos do povo, resultando da ação política e da liberdade; já a autoridade, tem seu fundamento no passado e no ato de fundação da República, sendo mantida por meio do Senado e passiva de acréscimos pelas novas gerações¹⁶, sempre tendo como referência o passado e o ato inicial de Fundação. De acordo com Karin A. Fry, na Roma clássica, “o Senado Romano detinha sua autoridade por meio dos cidadãos que valorizavam a tradição dos ancestrais e transmitiam tal referência aos senadores” (Fry, 2010, p. 105), encontrando-se no passado e no ato de fundação a raiz de toda autoridade.

Segundo Lafer, para Arendt, a relevância do conceito de autoridade na modernidade surge, principalmente, no contexto das Revoluções Francesa e Americana, que buscaram, cada uma a seu modo, “instituir pelo ato de fundação, que separa o não-mais (o passado) do ainda-não (o futuro), uma *novus ardo saeculorum*, que legitime a comunidade política e preencha a lacuna entre o passado e o futuro” (Lafer, 2003, p. 66). Lafer acredita, na esteira da interpretação arendtiana, que o fenômeno revolucionário significa um momento de retomada da tradição romana e, nesse sentido, o conceito de autoridade política e a ideia de fundação são indispensáveis, embora a experiência revolucionária moderna nos ensine que “a fundação deixou de ser um evento do passado – *ab urbe condita* – e passou a construir uma possibilidade presente ou futura” (Lafer, 2003, p. 66).

Não temos dúvidas que Arendt é precisa ao identificar o grande legado da tradição romana para as revoluções do século XVIII, uma vez que, em suas palavras, “as ações dos homens das revoluções foram em altíssimo grau inspiradas pelos exemplos da Antiguidade romana” (Arendt, 2011, p. 253). E isso, certamente, não reduz em nada a novidade do ato iniciado por eles, embora, seja possível também concluir com Arendt que, “sem o exemplo clássico reluzido pelos séculos, nenhum dos homens das revoluções dos dois lados do atlântico teria tido a coragem para aquilo que se demonstrou ser uma ação sem precedentes” (Arendt, 2011, p. 253). Foi a busca por reviver o ardor republicano do passado, presente, seja na experiência política da antiguidade greco-romana ou renascentista, que seguramente animou os homens das duas revoluções setecentistas a começarem algo sem precedentes na história da modernidade, ainda que, a princípio, eles próprios não

¹⁶ Conforme afirma Cícero nas páginas da obra *Da República* (54 a.C.), “a autoridade do Senado estava no teu esplendor e o povo a suportava com paciência” (2011, p. 72). De acordo com Arendt, no contexto romano, o Senado era a representação da autoridade da República, nas palavras de Plutarco, podia funcionar como “um peso central, que, à maneira do lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio” (Arendt, 2007, p. 165-166). No contexto romano, segundo Klusmeyer, o Senado era constituído por “um corpo seletivo de distintos anciãos de nobre linhagem, cujo papel central era aconselhar os assuntos do Estado” (2020, p. 189)

conseguissem perceber a novidade do que estavam iniciando, recorrendo frequentemente à referência basilar do modelo de “república romana e sua grandeza histórica” (Arendt, 2011, p. 254).

Segundo Arendt, o que os homens das duas revoluções modernas buscavam na experiência política grega e na tradição romana eram lições e precedentes que pudessem iluminar suas ações. Dos gregos, a experiência fundamental era começar e conduzir a ação até o final; dos romanos, a experiência fundamental era fundar e conservar o que, para Arendt, “levou à tradição e à autoridade na política ocidental” (Arendt, 2006, p. 354). O retorno ao conceito romano de autoridade e às instituições políticas romanas atendiam a esse propósito. Contudo, é preciso lembrar que ao resgatar o conceito de autoridade, os revolucionários operaram uma mudança circunstancial na natureza de algumas dessas instituições. No que se refere ao conceito romano de autoridade, este nunca esteve fundado nas leis, mas “estava incorporada numas instituições políticas, o Senado romano – *potestas in populo, mas auctoritas in senatu*” (Arendt, 2011, p. 256), e teve sua natureza radicalmente alterada pelos revolucionários norte-americanos. Nesse ponto em específico, Arendt explica que os revolucionários norte-americanos foram mais bem-sucedidos do que os romanos, onde o Senado funcionava como a instituição que mantinha a autoridade da República. A grande inovação norte-americana consiste na

mudança do *locus* da autoridade, passando do Senado (romano) para a esfera judiciária do governo; mas o que continuou próximo ao espírito romano foi que julgaram necessário e criaram uma instituição concreta que, distinguindo-se claramente dos poderes legislativo e do executivo, era especificamente destinada aos fins da autoridade. (Arendt, 2011, p. 257).

Dito de outra forma, embora os norte-americanos tenham se mantidos fiéis ao exemplo da tradição romana e conservado o Senado, Klusmeyer observa que os revolucionários americanos “preferiram dar ênfase à novidade de sua empreitada, e basear sua abordagem criando uma constituição na própria experiência política” (Klusmeyer, 2020, p. 200). Assim, mesmo preservando a distinção romana entre poder e autoridade, “investiram a Suprema Corte dessa última, e não, como os romanos haviam feito, o Senado, e ao fazê-lo transformaram o caráter dessa forma de autoridade, de política para legal” (Klusmeyer, 2020, p. 200). O Senado, portanto, tornou-se um poder ao lado dos poderes já existentes e, passando à esfera da legislatura, segundo Arendt, tornou-se “ínapto para exercer a autoridade” (Arendt, 2011, p. 257); por sua vez, a Suprema Corte, destituída de poder e permanente no cargo, “sinaliza que a verdadeira sede da autoridade na República Americana é a Suprema Corte” (Arendt, 1990, p. 200), detentora de autoridade legal e responsável por conservar e ampliar o ato inicial de fundação. Em outras palavras, assevera Adverse, “quem fica encarregado de interpretar a Constituição será a sede da autoridade na nova república, vale dizer, a da Suprema Corte, cuja função não é legislativa, mas jurídica” (2012, p. 53).

A grande diferença entre a experiência norte-americana e a tradição romana, consiste no fato que “em Roma, a fundação da autoridade era política e consistia em dar conselhos, ao passo que na república americana a função da autoridade é judiciária e consiste na interpretação” (Arendt, 2011, p. 258). Portanto, de acordo com Arendt, de um lado temos a tradição do Senado romano enquanto encarnação dos *founding fathers*, que liga a fundação da cidade aos ancestrais, de onde emana toda sua autoridade; e, de outro lado, temos a Constituição Americana, um documento escrito que é fonte de toda autoridade da Suprema Corte (Cf. Arendt, 2011, p. 258). Em ambos os casos, é perceptível a preocupação com a conservação do ato inicial de fundação e sua ampliação; nesse sentido, é perceptível também a influência da tradição romana antiga sobre os homens da Revolução Americana, preocupados em conferir permanência e legitimidade ao corpo político da república recém-fundada, o que, segundo Arendt, fez “parecer que tudo isso encontrara uma solução simples e como que automática na Roma antiga” (Arendt, 2011, p. 260). Por isso, ao recorrerem aos antigos, esses homens não buscavam apenas rememorar uma experiência pretérita ou uma tradição que se havia perdido e deixado de iluminar as gerações vindouras, mas também encontrar um modelo capaz de servir de referência para suas experiências políticas presentes.

Portanto, aponta Arendt que foi por meio desse movimento de retorno dos americanos, de “olhar o passado com os olhos dos séculos futuros” (Arendt, 2011, p. 256), que a Revolução Americana teve sucesso onde as outras falharam, isto é, na “fundação de um novo corpo político com estabilidade suficiente para sobreviver às investidas dos séculos seguintes” (Arendt, 2011, p. 256), algo que se tornou possível apenas por meio da instituição de um novo princípio de autoridade, a Constituição, que não estava fundada num absoluto transcendente advindo da religião, mas que, conforme esclarece Karin A. Fry, fundava-se em uma nova instituição política, a “Corte Suprema, cujos magistrados não têm poder legislativo ou executivo, mas têm a autoridade de interpretar a Constituição” (Fry, 2010, p. 106). Desse modo, nas palavras de Arendt é possível concluir que

foi a autoridade que o ato de fundação trazia dentro de si, mais do que a crença num Legislador Imortal, ou as promessas de recompensas e ameaças de castigo num ‘futuro estado’, ou mesmo na duvidosa autoevidência das verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, que assegurou a estabilidade da nova república” (Arendt, 2011, p. 256).

Os americanos, inspirados no modelo romano, conseguiram estabelecer no ato de fundação da República um novo princípio de autoridade, não uma autoridade política como existia em Roma, mas judiciária, que, dispensando a necessidade de um absoluto transcendente, se estabeleceria a partir de uma instituição responsável pela interpretação das leis, derivando sua “autoridade da Constituição como documento escrito” (Arendt, 2011, p. 258). Para Lefebvre, ao refletir sobre a posição da lei dentro da República, é possível perceber o lugar central que a lei ocupa

no modelo teórico republicano de Arendt, onde a autoridade aparece como sendo o conceito chave para o entendimento da lei (Cf. Lefebvre, 2016, p. 99).

Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que tanto o νόμος grego como a *lex* romana não tinha origem divina, “o conceito de legislação dos gregos e dos romanos não precisa de inspiração divina” (Arendt, 2011, p. 241), a palavra νόμος, reflete, segundo Arendt, “o caráter ‘artificial’, convencional, de lavra humana das leis” (Arendt, 2011, p. 242), e, para os gregos, o estabelecimento das leis não era um gesto político, porém pré-político, portanto, o legislador não precisa pertencer à comunidade política, mas apenas está quantificado para a elaboração de suas leis. Por sua vez, a *lex* romana, ao contrário, não era uma atividade pré-política, sendo que “o sentido original da palavra *lex* é relação ou ‘ligação íntima’, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos em circunstâncias externas” (Arendt, 2011, p. 243). Assim, para os romanos, a *lex* constituía uma atividade propriamente política, pois através dela eram estabelecidos “tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade” (Arendt, 2011, p. 243).

No entanto, a principal influência de Arendt no que concerne ao entendimento do da lei, não vem dos gregos nem dos romanos, mas da teórica política de Montesquieu, sobretudo, no que concerne a compreensão do conceito de lei emergente a partir da modernidade. Conforme nos esclarece Adverse, parafraseando Arendt, “Montesquieu foi o único político a retomar o sentido romano de lei, isto é, o de relação (*rappport*), abstando-se, por causa disso, de introduzir no domínio político um poder despótico ou absoluto” (Adverse, 2012, p. 51)¹⁷. Portanto, segundo Arendt, “para Montesquieu, as leis religiosas ou as leis naturais não constituem, estritamente falando, uma ‘lei superior’” (Arendt, 2011, p. 244), posicionando, Montesquieu, como referência para o secularismo moderno. É desse modo, que no livro primeiro de *O Espírito das Leis*, o filósofo afirma, “as leis, em seu sentido mais extenso, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; e, nesse sentido, todos os seres têm suas leis” (Montesquieu, 2005, p. 11). O conceito de lei, tanto para os romanos como nas palavras de Montesquieu, não necessita de uma fonte absoluta de autoridade, sendo a lei “apenas aquilo que relaciona duas coisas” (Arendt, 2011, p. 244).

É visível a contribuição de Montesquieu tanto para o republicanismo moderno, embora não seja ele propriamente um teórico do republicanismo, como para a retomada dos conceitos antigos que serviram de referência aos homens das Revoluções. Ademais, conforme aponta Bignotto, “ao estudar os regimes e suas qualidades, ele ofereceu uma definição de república que será influente ao longo de todo o século XVIII” (2013, p. 180); e, mais ainda, é preciso considerar que “para ele o regime republicano se define, em primeiro lugar, pelo fato de que nele a soberania se encontra nas mãos do povo” (Bignotto, 2013, p. 180), visão que influenciou não só os revolucionários americanos,

¹⁷ Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que dentre os teóricos pré-revolucionários apenas Montesquieu recusou introduzir um ideal de absoluto na esfera política, isso porque optou por usar a lei num sentido romano, “definindo-a no primeiro capítulo de *L'esprit des lois* como o *rappport*, a relação que subsiste entre entidades diferentes” (SR, p. 244).

como também exerceu forte influência sobre os revolucionários franceses, uma vez que na definição francesa de democracia, “a lei só pode ter por origem na vontade popular” (Bignotto, 2013, p. 184). Por isso, defendemos a importante influência do pensamento de Montesquieu na leitura republicana de Arendt; a princípio, em sua recusa ao problema do absoluto enquanto fonte de validade das leis; e, depois, em sua contribuição para alterar o sentido vigente da palavra lei, que passa a adquirir um novo significado, agora fundada nos consentimentos e acordos mútuos e distante da sanção religiosa do absolutismo moderno.

Nessa direção, Arendt aponta em *Origens do Totalitarismo*, que “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 nelas nascem” (Arendt, 1989, p. 517). As leis são a base de sustentação dos regimes republicanos e constitucionais, ao mesmo tempo, em que assegura a liberdade oriunda dos novos começos da política e do mundo comum. Aqui, encontramos em Arendt novamente uma recusa ao absolutismo de matriz religiosa como fonte de legitimidade das leis, mas também uma defesa dos regimes constitucionais de base republicana fundados nos acordos e pactos, conforme aconteceu no famoso pacto de *Mayflower*, o que nos leva a afirmar, com Arendt, que “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” (Arendt, 1989, p. 517). Para Arendt, as leis e as constituições, os tratados e as alianças, representam os negócios políticos por excelência, asseguram estabilidade para com as gerações futuras, à medida que preservam o espaço de ação e pluralidade humana dos indivíduos dentro da República e, com isso, segundo Aguiar, respeitam “a diversidade e as diferenças humanas, a convivência entre os homens” (Aguiar, 2018, p. 26), enquanto pressupostos necessários à efetividade do mundo comum e partilhado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas gerais, neste artigo, buscamos demonstrar o quanto é perceptível, nos textos de Arendt e, mais especificamente, em suas análises das revoluções, o legado da tradição republicana de Roma, assim como sua notável influência sobre os teóricos das revoluções modernas. Mais ainda, que Arendt pode ser lida como uma pensadora do republicanismo, dado seu diálogo constante com as matrizes do republicanismo clássico e moderno na defesa da liberdade e do espaço público. De Cícero a Montesquieu, observamos a grande influência teórica que os conceitos republicanos de fundação, república, liberdade, autoridade e lei exercem sobre o pensamento de Arendt, sustentando nossa defesa de um republicanismo arendtiano.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*, n. 13, p.39-56, janeiro 2012.
- AGUIAR, Odílio Alves. A lei e a pluralidade em Hannah Arendt. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 09, n. 17, p. 18-35, 2018.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 13. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Diário Filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Nova York: Pinguim, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. *Revista Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, ago/dez, p. 123-162, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AVRITZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, São Paulo, n. 68, p.147-167, 2007.
- BIGNOTTO, Newton. A matriz Francesa. In: BIGNOTTO, Newton (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- FRATESCHI, Yara. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 29-50, 2016.
- FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.
- HAMMER, Dean. Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory. *Political Theory*, v. 30, n. 1, pp. 124-149, feb., 2002.
- KLUSMEYER, Douglas B. Hannah Arendt sobre autoridade e tradição. In: HAYDEN, Patrick (ed). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: RJ: Vozes, 2020.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LANG JR. Arendt e a questão da revolução. In: HAYDEN, Patrick (ed). *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: RJ: Vozes, 2020.

LEFEBVE, Vincent. *Politique des limites, limites de la politique: la palce du droit la pensée de Hannah Arendt*. Bruxelles: Editions de l'ULB, 2016.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Muracho. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PETTTT, Philip. *Republicanism*. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós, 1997.

PORCEL, Beatriz. Arendt e o legado de Cícero e Maquiavel. In: BRANCO, Guilherme Castelo; ADVERSE, Helton (Org). *Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antonio Negri*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

RUBIANO, Mariana de Matos. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. 2016. 280 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

VALLESPIN, Fernando. Hannah Arendt y el republicanism. In: CRUZ, Manuel (comp.). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006.