

CADERNOS ARENDT

Revista de Filosofia

VOLUME 3 – NÚMERO 6 – JUL-DEZ. 2022
ISSN: 2675-4835



VOLUME 3 – NÚMERO 6 – JUL-DEZ. 2022
ISSN: 2675-4835

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Fábio Abreu dos Passos
Elivanda de Oliveira Silva

EDITOR ASSISTENTE

João Batista Farias Júnior

EDITOR DE LAYOUT

Carlos Fernando Brito

EDITORIAL

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA – PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Cadernos Arendt

Revista de Filosofia

VOLUME 3 – NÚMERO 6 – JUL-DEZ. 2022

ISSN: 2675-4835

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastan Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

APRESENTAÇÃO

Helton Adverse
UFMG

Em nome da completa liberdade de pensamento, Hannah Arendt recusava ser inserida em uma determinada corrente filosófica. Em nome da liberdade política, ela recusava qualquer filiação a doutrinas e ideologias. Soa perfeitamente coerente, então, que em seus últimos anos de vida ela reafirmasse sua desconfiança frente aos “ismos”. Escutemos o que ela diz a Roger Errera em 1973: “não tenho qualquer filosofia política que poderia ser resumida com um “ismo”¹. Diante dessa declaração de Arendt, que encontra amplo respaldo em seu trabalho intelectual, seria despropositado orientar o dossiê que aqui apresentamos pelo desejo de enquadrá-la em uma tradição filosófica qualquer. Mas isso está longe de encerrar a discussão e vejamos o porquê: não podemos esquecer que Arendt reivindicava o direito de servir-se do legado da tradição filosófica com a liberdade requerida para a realização de suas próprias aspirações. “Nossa herança não é precedida por nenhum testamento”, escreveu René Char em um poema que ela não cansava de citar. À maneira de Walter Benjamin, trata-se de recolher os *fragmentos*, de modo a abrir a via para a compreensão de um mundo no qual o “fio da tradição” se rompeu. Mas estaríamos equivocados se confundíssemos essa “apropriação” do passado com arbitrariedade hermenêutica. Na verdade, Arendt faz justamente o contrário: sua “visita” à tradição filosófica é muito bem planejada; os autores que a interessam possuem uma afinidade, mesmo que ela não seja imediatamente visível. E as experiências políticas que devem ser compreendidas estão sob o impacto do advento dos sistemas totalitários e, sob este título, reclamam a tarefa do pensamento. Quando levamos esses elementos em consideração, fica mais fácil perceber a *inclinação republicana* do pensamento político de Hannah Arendt. De um lado, alguns dos autores que desempenham um papel crucial em sua teoria política podem sem qualquer ambiguidade serem inseridos naquilo que convencionou-se chamar de “republicanismo”, destacando-se Cícero e Maquiavel. E a esses é preciso acrescentar aqueles que, embora não sejam rigorosamente “republicanos”, têm muito a contribuir com essa tradição, sobretudo, Montesquieu e Tocqueville. Em todos esses autores vemos assumido o pressuposto de que no centro da vida política está o interesse comum; em todos eles as noções de virtude e de vida pública enformam a concepção de cidadania; em todos eles, enfim, se manifesta um forte “sentimento do público”, isto é, o reconhecimento de sua especificidade e irreducibilidade ao domínio privado. Mas a questão não é meramente teórica, claro está. Porque esses autores são pensadores dos problemas políticos que os afligem e entendem, assim como Arendt, que a resposta a eles não pode ser outra a não ser “política”. Há, então, um “veio reflexivo” que acompanha a experiência política, sempre à mão de quem deseja enfrentar o desafio de seu tempo e manter-se – como dizia Karl Jaspers citado por Arendt em epígrafe de *As origens do totalitarismo* – sempre “atual”.

Os textos que compõem esse número especial dos Caderno Arendt fazem mais do que evidenciar os pontos de contato – ou as interfaces – entre o pensamento de Arendt e a tradição

¹ H. Arendt, “Interview with Roger Errera”. In: *Thinking without a Banister*. Nova York: Schocken, 2018, p. 497.

republicana: eles abrem o caminho para que o leitor possa aceder ao núcleo republicano do pensamento de Arendt, o que é muito diferente de filiá-lo a uma “escola”. Neste núcleo está uma concepção de república, forjada graças à leitura dos escritores políticos. A *res publica*, diz Arendt em certa ocasião, em sintonia com os *founding fathers*, não se confunde com a democracia (entendida como forma de governo regida pelo princípio da maioria), porque conserva no campo da vida em comum a condição fundamental da pluralidade. No nível da prática política, isto significa a pluralidade das opiniões e a instituição da oposição². No dossiê que se segue, vemos despontar essa concepção de república a propósito de discussões mais ou menos pontuais, sempre tomando por referência o “uso” que Arendt faz da tradição do pensamento. Newton Bignotto demonstra como é fecunda a estratégia de mobilizar certos temas do republicanismo para se compreender o fenômeno totalitário. Helton Adverse pretende nos convencer de que a recepção do humanismo em Arendt é uma peça relevante para compreendermos o republicanismo de Arendt. Rodrigo Moreira de Almeida toma como ponto de partida a crítica arendtiana do Estado-Nação para nos conduzir a uma concepção de república em Arendt fortemente inspirada pelo federalismo norte-americano. Também sob a égide da leitura arendtiana da revolução americana, José Luiz de Oliveira dissecou a noção de “felicidade pública”, esclarecendo as razões pelas quais Arendt a mobiliza no âmbito de uma concepção republicana de liberdade política. Rosângela Chaves explicita os impasses da igualdade no pensamento de Arendt a partir de uma dupla herança: por um lado, a virtude política da igualdade em Montesquieu; por outro, as ambiguidades da igualdade na democracia moderna em Tocqueville. Ronaldo Tadeu de Souza busca argumentar que a noção fundamental da filosofia política arendtiana, a ação política, se delineia na obra *Sobre a Revolução*. Elivanda de Oliveira Silva sustenta que a compreensão arendtiana de “direito a ter direito” está intimamente relacionada com a defesa política em sua acepção republicana.

O dossiê conta ainda com dois textos que contribuem de modo decisivo para a compreensão do “republicanismo” de Arendt, embora de modo “indireto”. Geraldo Pereira analisa o conceito de “mentalidade alargada” tendo em vista elucidar sua importância para se compreender a ação política. Sebastián Abad e Esteban Amador retomam as linhas gerais do debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin sobre a natureza do poder totalitário para assinalar a presença de temas estruturantes em suas reflexões que se farão presentes em suas filosofias maduras. Com a leitura de ambos os artigos, adquirimos subsídios valiosos para perceber a real dimensão do problema da república no pensamento de Arendt. Afinal de contas, não compreenderemos a *res publica* se passarmos ao largo da teoria da ação e do problema do Estado.

Ao fim e ao cabo, esperamos que o leitor se convença que o republicanismo não é um mero “ismo”. Ele é uma forma de compreensão da vida em comum que exige, de um lado, o trabalho de pensamento e, de outro, a atenção à experiência. Visitar ambos os registros é imprescindível para recolher o autêntico sentido da liberdade humana, como desejava Arendt.

² H. Arendt, “Hannah Arendt on Hannah Arendt”. In: *Thinking without a Banister*. Nova York: Schocken, 2018, p. 468.

SOBRE A MENTALIDADE ALARGADA COMO UMA EXPRESSÃO CONCEITUAL

On Enlarged Mentality as Conceptual Expression

Geraldo Pereira¹

RESUMO:

O texto faz um exercício de delimitação de significado da expressão conceitual “mentalidade alargada”. Explora as possibilidades que a expressão carrega no tocante a um vocabulário que permite uma abordagem ou consideração dos sentimentos no plano da ação. O sentido que se destaca da expressão conceitual é o de algo que prepara o juízo. Nesse sentido, a expressão é vista, na maior parte das vezes, conectada ao debate sobre o juízo. A análise se concentrou em torno dos textos “Crise na cultura” e “Verdade e política”, justamente porque o objeto da atenção era a mulher e o homem de ação.

Palavras-chave: Juízo, mentalidade alargada, sentimentos, política.

ABSTRACT:

The text makes an exercise in defining the meaning of the conceptual expression “enlarged mentality”. It explores the possibilities that the expression carries with regard to a vocabulary that allows an approach or consideration of feelings in terms of action. The sense that stands out from the conceptual expression is that of something that prepares judgment. In this sense, the expression is seen, most of the time, connected to the debate about the judgment. The analysis focused on the texts “The Crisis in culture” and “Truth and Politics”, precisely because the object of attention was women and men of action.

Keywords: Judgment, broad mentality, feelings, politics

1. INTRODUÇÃO

Em 2022 foi lançado no Brasil o Dicionário Hannah Arendt, uma obra coletiva que envolveu muitos pesquisadores que há algum tempo dedicam suas leituras e cursos à obra da autora. Contudo, uma curiosidade me ocorreu ao ver os vários verbetes; não encontrei “mentalidade alargada”. Essa foi a razão que me deixou um pouco curioso sobre a situação conceitual dessa expressão importante no debate arendtiano sobre o tema do juízo. Mas é claro que ela foi muito bem articulada e trabalhada no verbete “Juízo” da referida obra, pela professora Bethania Assy².

É nesse contexto que proponho uma análise, ainda incipiente, sobre o status conceitual da *mentalidade alargada*. Seria um conceito/categoria autônoma, ou uma expressão conceitual que ganha corpo e sentido apenas na exposição da estrutura do juízo? Pensada em conjunto com a teoria da ação arendtiana qual seria o status conceitual da *mentalidade alargada*? Essas perguntas podem soar como desconhecimento relativo ao modo como o debate sobre o juízo ocorre na obra da autora. Então, acerca disso, a opinião de alguns comentadores é de que no desenvolvimento da teoria arendtiana sobre o juízo há um momento em que a preocupação de Arendt está mais voltada para a vida ativa e em outro sua atenção está dirigida para a vida do espírito. Contudo, o meu retorno a

¹ Doutor em Filosofia pela UFMG (2017). Possui graduação em Filosofia (1999) e Direito (2009) pela PUC - Minas. As pesquisas são na área de Filosofia Política com ênfase na obra de Hannah Arendt. Atualmente é professor efetivo do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Viçosa. E-mail: geralfilemery@gmail.com

² CORREIA, Adriano *et al.* (org). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.

esse debate, sem oferecer nada de novo e tendo por tema a mentalidade alargada como eixo de preocupação, também é indagar sobre algo que parece ser um movimento importante nos arranjos políticos contemporâneos: os sentimentos *da* e *na* política. Por isso, minha atenção estará voltada para a figura da mulher e do homem de ação. Mesmo considerando o importante debate da autora sobre a vontade, tendo o meu olhar voltado para a “mentalidade alargada” interessa-me indagar: O que consideramos ao nos movermos para a ação? Há uma comunicação dos sentimentos políticos ou comuns nos arranjos do poder, isto é, do agir em concerto? E aquele que, resistindo à mentira organizada, age narrando a verdade? Qual sua relação com a mentalidade alargada?

Com essas perguntas, eu me localizo no plano já sugerido pelos comentadores tradicionais de Arendt, isto é, de uma leitura do tema do juízo e, conseqüentemente, da “mentalidade alargada” ligada aos textos “Crise na cultura” e “Verdade e política”, ou seja, as análises serão concentradas na estrutura das preocupações de Arendt que estão presentes na obra *Entre o passado e o futuro*. Nesse contexto, o texto “O que é liberdade?” também é um importante recurso sobre o tema do juízo, mas, por uma delimitação de tema e extensão do assunto, o referido texto não será objeto de análise nesse momento.

2. SOBRE A DELIMITAÇÃO DA MENTALIDADE ALARGADA

Se formos considerar a totalidade da obra de Arendt, o tema do juízo, além da publicação já citada, aparece também em outros momentos, e é praticamente ponto pacífico na leitura já consagrada da obra da autora a tríade: o pensar, o querer e o julgar. Entretanto, mesmo com uma gama enorme de trabalhos que exploram essa tríade, é sabido que há uma lacuna, impreenchível, no tocante ao julgar, considerando o projeto acadêmico “A vida do espírito”. Assim, a minha opção de análise, mesmo contendo algo de arbitrário, é muito motivada pela leitura dos textos de Benhabib (2021)³ e Assy (2015)⁴ e, por isso, está concentrada nos dois ensaios citados que integram *Entre o passado e o futuro*. Como as preocupações daqueles exercícios de pensamento se situam sobre vários tensionamentos presentes na vida pública da época, a articulação de uma “noção” de juízo ali parece estar bem delimitada no campo do homem de ação.

Nos textos há pouco mencionados, a mentalidade alargada está articulada com o debate ou a descrição sobre o juízo. Recorrendo a Kant, autor da expressão “mentalidade alargada”, é com ele que a autora delimita, no contexto dos ensaios em análise, o tom que será dado a essa expressão. Segundo ela, Kant articulou o pensamento de um modo diverso na *Crítica do Juízo*, em que para ele “(...) não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de “pensar no lugar de todas as demais pessoas” e ao qual denominou uma mentalidade alargada (ARENDDT, 2003, p. 274).

³ Juízos e fundamentos morais da política no pensamento de Hannah Arendt. BENHABIB, Seyla. *Situando o Self – Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. de Ana Cláudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.

⁴ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

Recorrendo ao texto de Kant a descrição é:

As seguintes máximas do entendimento humano comum na verdade não contam aqui como partes da crítica do gosto, e contudo podem servir para a elucidação de seus princípios: 1. pensar por si; 2. pensar no lugar de qualquer outro; 3. pensar sempre em acordo consigo próprio. [...] No que concerne à segunda máxima da maneira de pensar, estamos afora isso bem acostumados a chamar de limitado (estreito, o contrário de alargado) aquele cujos talentos não bastam para nenhum grande uso (principalmente intensivo). *Todavia, aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da maneira de pensar, de fazer dela um uso conveniente; a qual, por menor que também seja o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com maneira de pensar alargada, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo,* dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)". (KANT, 1995, p.140-141, grifo nosso).

Nesta citação de Kant, retirada da *Crítica da faculdade do juízo*, ele dá o tom do sentido da *mentalidade alargada*: não é um autorreferenciamento absoluto do sujeito e nem a regra lógica da não contradição, mas, pela imaginação, pensar ou considerar-se na perspectiva e no ponto de vista de qualquer outro, e, tal como o texto sugere, não se trata de conhecimento, mas da maneira de pensar, e essa maneira é alargada, isto é, inclui, pela imaginação, os outros e outras. Para que a análise aqui faça sentido, é importante ter em conta que nos textos de Arendt que estamos analisando não há uma delimitação precisa entre faculdades - por exemplo pensar e juízo -, como somos conduzidos a perceber na estrutura de "A vida do espírito". Por outro lado, no caráter apropriativo que Arendt faz do texto de Kant, a expressão "mentalidade alargada" dá o tom do que, no campo do ator, parece estar ocupando o interesse da autora, pois, segundo ela:

A eficácia do juízo repousa em sua concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, *em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo*. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. *Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das "condições subjetivas pessoais", isto é, das idiosincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público [...]* Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada (ARENDRT, 2003, p. 275, grifo nosso).

Nesse sentido, considerando o campo de leitura já delimitado, penso que é claro para leitores já acostumados com o texto de Arendt que, nesse aspecto, ela está se afastando da filosofia transcendental de Kant e realocando a expressão conceitual "mentalidade alargada" em outro campo de experiência, o do mundo comum, em sentido político, residindo aí, inclusive, a

insinuação da *phronesis* aristotélica, na perspectiva de um saber que não é do campo contemplativo, mas da vida ativa.

Contudo, é esse mundo comum que parece colocar a mentalidade alargada como um elemento importante na consideração da experiência caracterizadora do homem de ação. Faço essa afirmativa seguindo o comentário de Benhabib (2021), uma vez que ela, ao situar o debate do juízo no campo da ação, atualiza a análise com a experiência democrática contemporânea, e é nesse contexto que ela sugere que o juízo político não é um juízo de um especialista, mas algo presente na participação política de maneira geral. Segundo essa autora, “mesmo em modelos restritos de democracia representativa, espera-se que o público, os cidadãos, seja capaz de exercer seu juízo político pelo menos no dia da eleição” (BENHABIB, 2021, p. 255).

Assim, neste breve apontamento quero deixar em aberto as seguintes considerações: para Arendt, ao se debruçar sobre o tema do juízo, a mentalidade alargada aparece como um elemento importante a ser considerado; e, no campo da ação, sendo o juízo um exercício que não é técnico, mas uma atividade de qualquer um que atua politicamente, qual o lugar conceitual da mentalidade alargada nesse contexto?

3. SOBRE O LUGAR COMUM ENTRE O ESTÉTICO E O POLÍTICO

Para delimitar o pressuposto que intitula esta parte do texto, sugiro novamente um retorno ao texto de Kant. Para ele, o gosto se define como “(...) a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo” (KANT, 1995, p. 55). No debate sobre o juízo, a atenção de Arendt é dirigida para o juízo de gosto, e ela o faz, segundo suas próprias palavras, para demonstrar que ele é uma atividade mais política que teórica⁵. Ele refere-se a um juízo relativo a complacência ou descomplacência, isto é, há algo que agrada ou desagrade, e, neste sentido, mesmo para além de idiosincrasias, é um agradar ou desagradar comum. No texto de Kant, isso marca o processo de sua descrição conceitual do *belo*. Esse é um exercício que chama a atenção de Arendt em termos políticos, afinal, como ajuizar sobre um dado muito diverso, como é a satisfação ou o prazer e o desprazer? E, mais ainda, o tipo de juízo que interessa a Arendt é o reflexionante, isto é, tem-se o particular, mas sem a mediação do conceito. Assim, do lado estético de Kant o que ficará demonstrado é a existência de uma condição *a priori*, na qual é fundada essa faculdade, a ponto de possibilitar uma comunicação e uma compreensão desse sentimento, isto é:

Uma universalidade que não se baseia em conceitos de objetos (ainda que somente empíricos) não é absolutamente lógica, mas estética, isto é, não contém nenhuma quantidade objetiva do juízo, mas somente uma subjetiva, para a qual também utilizo a expressão validade comum a qual designa a validade não da

⁵ “Para vermos a faculdade do juízo em sua perspectiva apropriada e compreendermos que ela implica uma atividade mais política que meramente teórica(...) Kant insistiu, contudo, na *Crítica do Juízo* em um modo diverso de pensamento” (ARENDDT, 2003, p. 273-274)

referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito (KANT, 1995, p. 22-24)

Uma experiência sensível, prazerosa ou desprazerosa, com *validade comum*, parece-me que esse é o elemento que Arendt retém do juízo de gosto kantiano e, a seu modo, transpõe para o espaço público. Abensour (2006, p. 172) cita literalmente o §19 da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant para afirmar que no contexto do juízo de gosto pretende-se a adesão de todos e que, ao se declarar qualquer coisa bela, espera-se que todos deem o assentimento ao que se considerou belo. Segundo Kant “(...) procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos” (KANT, 1995, p. 83). É claro que no desenho conceitual proposto por Kant esse processo se dá pelo alargamento do “pensar”; e, transpondo para Arendt, diríamos que implica, politicamente, o pensamento representativo.

Ora, entre os vários comentários sobre os modos como o tema do juízo ocorre na obra de Arendt, Beiner (1994)⁶ deixa claro que em um determinado momento de sua obra essa faculdade tem muita proximidade com a ação. Acerca desse momento, ele destaca os textos “Crise na cultura” e “Verdade e política”, e em um momento posterior salienta que o trabalho de Arendt com essa faculdade está muito mais voltado para as experiências da vida do espírito.

No plano da ação, a questão do juízo está no trânsito do belo para a *doxa*. Nesse contexto é importante reter, no campo do pensamento representativo ou alargado do elemento estético, o que agrada ou desagrada em público. Sobre isso, penso que esse é um ponto chave para, em sua obra, colocar a atenção sobre o que está em jogo no espaço onde a fenomenologia do aparecer⁷ é um elemento fundamental.

No tocante ao espaço do aparecer, vemos Arendt consciente de um problema que é típico das democracias de massa do século XX e também do século XXI, a sociedade de consumidores. Sem me ater necessariamente a esse debate, quero apenas delimitar um importante elemento de tensão no contexto da ação identificado pela autora, a saber, o fato de que uma sociedade de consumidores coloca em risco a durabilidade das coisas que são do espaço das aparências. Segundo ela essas sociedades de consumidores têm por atitude ante todos os objetos o consumo, isto é, “condena à ruína tudo o que toca” (ARENDT, 2003, p. 264). A preocupação de Arendt é com o mundo, seu amor ao mundo⁸, no sentido político da palavra.

⁶ “Nas primeiras formulações encontramos discussões da relação do juízo com o ‘pensamento representativo’ e com a opinião, levando-nos a supor que o juízo é uma faculdade exercida por atores em deliberações e ações políticas. [Isso, parece, foi o que originalmente levou Arendt a chamar o juízo de ‘a mais política das habilidades espirituais do homem’(...)]Essa abordagem, porém, é implicitamente negada em sua descrição tardia. Já mencionamos que em ‘Que é Liberdade?’ Arendt alinha o juízo ao intelecto ou cognição, contraste total com sua negação final de que o juízo seja uma faculdade intelectual ou seja de qualquer modo cognitivo de fato” (BEINER,1994, p. 126-127).

⁷ “(...) É isso que une arte e política: ambas são ‘fenômenos do mundo público’. A fenomenalidade da política é, por isso, análoga à fenomenalidade da arte”. (BEINER,1994, p. 103).

⁸ “Esse lar terreno somente se torna um mundo no sentido próprio da palavra quando a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam sobrevivendo assim a elas” (ARENDT,2003, p. 263).

É nesse contexto que a maneira como ela articula a noção de gosto parece ser interligada à noção de mundo que ela desenvolve. Para ela, o gosto, como atividade, decide como o mundo, independente dos elementos de utilidade e interesse vitais, irá aparecer⁹. E mais: “o gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente desinteressado, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados” (ARENDDT, 2003, p. 277).

À medida que Arendt avança na análise das questões que a provocam nos exercícios de pensamento que dão nome aos ensaios aqui em análise, fica claro como o gosto a interessa politicamente. Nesse processo, ela tem clareza que tratar o gosto no campo das faculdades políticas soa estranho¹⁰. Contudo, o gosto parece tratar do tema da companhia, é um tema da alteridade, ou seja, “como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença de outros” (ARENDDT, 2003, p. 275), isto é, o juízo não se coloca para além das pessoas que estão representadas na mentalidade alargada de quem julga¹¹. Segundo Arendt:

Todos nós sabemos muito bem com que rapidez as pessoas se reconhecem umas às outras e como podem, com segurança, sentir que se identificam ao descobrirem uma afinidade quando se trata do que agrada e do que desagradam. Da perspectiva dessa experiência comum, é como se o gosto não apenas decidisse como deve o mundo parecer, mas outrossim, quem pertence a uma mesma classe de pessoas” (ARENDDT, 2003, p. 278).

No debate que Arendt desenvolve sobre cultura e sociedade de massa, ela delineia um lugar comum entre cultura e política, e esse *locus* se constitui no tocante ao aparecer e durar. Para ela cultura e política se encontram como categorias comuns¹², pois não é nem o conhecimento e nem a verdade que estão em jogo, mas julgamento e decisão¹³, ou seja, “(...) a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele, além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele hão de surgir” (ARENDDT, 2003, p. 277).

No plano político da ação, em todo esse processo da constituição do que será exposto sob as luzes da aparência e merecerá a duração está a articulação da opinião, o processo de busca pelo assentimento em um plano onde o que impera é uma pluralidade de perspectivas e lugares, um aparecer visto sob diversos aspectos. Arendt, lendo Kant, afirma que quem julga busca “(...) a aquiescência de cada um dos demais, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com

⁹ Cf. ARENDDT, 2003, p. 277

¹⁰ “Soa tão estranho classificar o gosto, a principal atividade cultural, entre as faculdades políticas do homem, que posso aduzir a essas considerações um outro fato muito mais familiar, porém menosprezado teoricamente” (ARENDDT, 2003, p. 278).

¹¹ “Por isso o juízo é dotado de validade específica, mas não é nunca universalmente válido. Suas pretensões a validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações” (ARENDDT, 2003, p. 275).

¹² Cf. ARENDDT, 2003, p. 277.

¹³ Cf. ARENDDT, 2003, p. 277

eles” (ARENDT, 2003, p. 277), ou seja, não é o espaço da coerção da verdade¹⁴, mas da persuasão, da formação da opinião, da pluralidade de perspectiva e de lugares de visão.

Com isso, se considerarmos aquele que age, ao revelar o seu *quem*, pela ação, ou mesmo o aparecer público, ou o poder como agir em concerto e o discurso construtor das teias e relações, enfim, todos esses expedientes parecem ter, em democracias de massa, para retomar o debate de Benhabib (2021), algo que agrada e desagrada, um sentimento que para além de um juízo de conhecimento, envolve a *doxa* num juízo de gosto. Ou seja, para além da máxima “gosto não se discute”, o que Arendt vê em Kant é a discussão do gosto, implicando um comum e, conseqüentemente, uma consideração dos outros, ainda que pela via do pensamento representativo, alargado. Segundo ela, Kant tinha consciência da qualidade pública da beleza, e

(...) era devido à relevância pública desta que ele insistia que (...) os julgamentos de gosto são abertos à discussão, pois “esperamos que o mesmo prazer seja partilhado por outros” e em que o gosto pode ser sujeito à contenda, visto que “espera a concordância de todos os demais”. O gosto, portanto, na medida em que, como qualquer outro juízo, apela ao senso comum, é o próprio oposto dos “sentimentos íntimos” (ARENDT, 2003, p. 276).

Com isso, tanto em juízos estéticos como nos políticos, palavras de Arendt¹⁵, toma-se decisão. E ainda que tais decisões, no plano político ou estético, tenham um lugar de subjetividade, “(...) também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes” (ARENDT, 2003, p. 276). Nesse sentido, Assy (2015), lendo o modo como Arendt desenvolve o tema do juízo no texto “Crise da cultura”, retém da autora o que, para ela, está implicado na noção kantiana de juízo de gosto: “O gosto julga o mundo em sua visibilidade e na comunicabilidade dos afetos. Assim, no domínio do juízo do estético, nosso objeto primário é o mundo humano das aparências, o mundo público que acaba por afetar nossos sentimentos e afetos” (ASSY, 2015, p. 157).

O comentário de Assy (2015), visto no conjunto das reflexões de Arendt, que sugeri neste texto, nos permite situar o tema do juízo em torno de dois elementos que se implicam: o sentido comum e a mentalidade alargada, em um debate que não aborda o conhecimento e nem a verdade no sentido filosófico, científico ou matemático, mas certos sentimentos comuns, delineados no campo do que agrada e desagrada. Assim, minha sugestão é que no tema do gosto estão envolvidos sentimentos que perpassam a ação.

Ao situarmos, como indicação de Arendt nos textos em análise, o jogo discursivo em torno da opinião, parece ser razoável sugerir que esse processo de persuasão mobiliza sentimentos para o agir em concerto. Dessa forma, o juízo, nos limites da mentalidade alargada e do sentido comum, teria algo de comunicação de sentimentos? A comunicação de sentimentos de prazer e desprazer

¹⁴ Cf. ARENDT, 2003, p. 277

¹⁵ Cf. ARENDT, 2003, p. 276

seria um elemento que restaria retido do debate estético de Kant, na apropriação política que Arendt faz de sua faculdade do juízo de gosto? É nesse contexto de sentido que retomo o comentário de Assy (2015). Para ela:

Sensus Communis é um sentido “que torna pública as sensações e sentimentos, não meramente por incidir em um sentimento que pode ser comunicado, mas sim, primeiramente, por garantir uma espécie de concordância e deleite sobre determinadas sensações, comprazimentos socialmente produzidos por meio do reconhecimento recíproco entre sujeitos;[...] Em suma, a partir desse vocabulário, é possível aludir que aprendemos a sentir satisfação por aquilo que interessa apenas em sociedade. Tal qual “satisfação adicional”, o *sensus communis* é retratado como a capacidade de eleger uma determinada reflexão mental” (ASSY, 2015, p. 166).

Novamente, o destaque da comentadora é para a noção de satisfação, um sentimento. A questão é: tornar públicos sentimentos, e, mais ainda, ser capaz de comunicar publicamente esses sentimentos, ou no plano do discurso e da ação, publicamente mobilizar sentimentos, dar expressão pública a eles. Sentimento público seria um sentimento comum no sentido de um *Sensus Communis* e habilitado no processo da mentalidade alargada? Assy parece se apropriar da reflexão arendtiana sobre o gosto, no sentido de ver nos textos da autora um vocabulário que, politicamente, nos habilita a tratar com sentimentos comuns que envolvem a experiência política. Ou seja, decisões que nem sempre se encontram amparadas no plano lógico do conhecimento ou nas demonstrações rigorosas das verdades matemáticas, científicas ou filosóficas, mas “como um sentimento convertido em representação comunicável em geral, sem a mediação do conceito” (ASSY, 2015, p. 167). Isso é o que ela define como gosto¹⁶.

4. MENTALIDADE ALARGADA E VERDADE

Essas considerações, vistas no plano da ação e, conseqüentemente, no campo da opinião, parecem encontrar uma acomodação conceitual. No entanto, quando Arendt afirma que o mentiroso é um homem de ação, e quem fala a verdade não o é¹⁷, mas que, quando todos mentem e o fazem por princípio, o que começa a contar a verdade passa a agir¹⁸, a dúvida que me ocorre é se essa decisão também pode ser vista da perspectiva da mentalidade alargada ou do sentido comum?

No texto “Verdade e política”, Arendt é categórica ao afirmar que, “vista do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico” (ARENDRT, 2003, p. 298). O despotismo aqui é no sentido de que a verdade encerra o debate, não há o que discutir diante da auto-evidência da verdade - situação que não constitui o pensamento político. Esse, segundo a autora, é representativo, isto é, “formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os

¹⁶ “Poderíamos mesmo definir gosto como a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimento [como sensação] em uma dada representação [não percepção] comunicável em geral, sem a mediação de um conceito” (ARENDRT, 2003, p.167).

¹⁷ Cf. ARENDRT, 2003, p. 309.

¹⁸ Cf. ARENDRT, 2003, p. 311.

represento” (ARENDT, 2003, p. 299). Nesse contexto de exposição do que constitui o pensamento político, Arendt retoma o tema da mentalidade alargada e a qualifica como o que habilita as pessoas a julgarem, ou seja, decidirem politicamente. Parece que esse é um sentido possível de juízo¹⁹ no arranjo conceitual desses textos: decidir politicamente. E o que prepara esse decidir politicamente é a “mentalidade alargada”; para dizer com Kant, um pensar alargado. Com isso,

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em 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. (É essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua *Crítica do Juízo* (ARENDT, 2003, p. 299).

Contudo, a análise de Arendt em torno do tema da verdade situa a questão no campo da situação de mentira organizada, isto é, o que fica evidente para a autora é que a mentira organizada não está fazendo oposição à verdade de cunho racional, isto é, matemática, filosófica ou mesmo científica, mas à verdade dos fatos. E é na caracterização deste tipo de verdade que se desenha um lugar de vizinhança política com a opinião, pois a verdade dos fatos não é mais auto-evidente que a opinião; pelo contrário, ela relaciona-se sempre com outras pessoas, “(...) ela diz respeito a eventos e circunstâncias nos quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela mesmo quando ocorre no domínio da intimidade” (ARENDT, 2003, p. 295).

A mentira organizada é uma situação que expõe um risco à dimensão da fenomenalidade da política. Na mentira organizada há o cinismo de mentir sobre fatos e eventos conhecidos por todos²⁰, é uma forma moderna de mentira e que atua em massa, é uma mentira geral, e em massa, que coloca em risco a fronteira entre ficção e realidade, mais precisamente, coloca em risco o mundo público, comum. Sobre isso, Arendt é categórica, “o que aqui se acha em jogo é essa mesma realidade comum e fatural, e isso é com efeito um problema político de primeiro plano” (ARENDT, 2003, p. 294)

Considerando a questão no plano da fenomenalidade da política, o espaço da aparência, mesmo sob a perspectiva de uma diversidade de lugares de visão, é um espaço da revelação de fenômenos, não é um *locus* de objetos, ou seja, o aparecer não é resultado da manipulação, nem objeto da fabricação; a fenomenalidade implica espontaneidade. Com isso quero dizer que há algo que é, mesmo na condição de fenômeno, e sendo o que é, há algo que é comum no espaço das aparências. Segundo Vollrath (1977):

O tipo de pensamento político de Hannah Arendt considera os tópicos dentro do campo político não como “objetos”, mas como fenômenos e aparências.

¹⁹ “Não pode, portanto, haver nenhuma faculdade distinta que possamos identificar, caracteristicamente, como *juízo político*; há apenas a capacidade corriqueira do juízo, dirigindo-se agora aos eventos políticos (ou, como diria Arendt, aparências políticas)” (BEINER, 1994, p.126).

²⁰ Cf. ARENDT, 2003, p. 293

Eles são o que se mostra a si mesmo, o que se manifesta aos olhos e sentidos. (...) Eventos políticos são fenômenos em um sentido especial; poder-se-ia dizer que são fenômenos *per se* (...) O espaço em que os fenômenos políticos ocorrem é criado pelos próprios fenômenos (VOLLRATH, 1977, p. 164)²¹.

Ora, a verdade factual está no plano dos fenômenos, ocorre no espaço público, é vista por todos, é conhecida por todos; o expediente da mentira organizada implica destruir aquilo que se decidiu negar²². Há uma fragilidade na verdade factual. No plano da contingência, os fatos poderiam ter sido diferentes. Essa fragilidade estreita sua proximidade com a opinião. Por isso uma forma de mentir, de maneira organizada, é tentar fazer de uma verdade factual uma opinião. Para Arendt “o apagamento da linha divisória entre verdade factual e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir (...)” (ARENDRT, 2003, p. 309)²³.

A mentalidade alargada expõe um jeito de pensar alargado, que considera os outros, ou seja, ele se situa na pluralidade. Essa condição não se identifica com a noção de massa sugerida pela autora. A mentalidade alargada, pela imaginação, representa outros lugares de visão. O cinismo da mentira organizada, ao decidir negar fatos conhecidos por todos, é uma forma de manipular a realidade, e, nesse sentido é uma forma de destruição do espaço público pela fragilização de sua fenomenalidade, em especial de sua factualidade. O cinismo, que para Arendt parece ser uma espécie de resultado da “lavagem cerebral” tanto pelo processo da propaganda como da implementação da mentira organizada, figura como “(...) uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser” (ARENDRT, 2003, p. 317). Nessa situação de cinismo como processo operado em massa, o que está posto frente a uma substituição da verdade dos fatos por mentiras generalizadas é o estabelecimento de “(...) um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real” (ARENDRT, 2003, p. 317), isto é, a distinção entre verdade e falsidade.

É nesse sentido que penso que a mentalidade alargada acompanha aquele que, na condição de resistência, decide agir narrando a verdade, dizendo o que é porque é. Na massa, a visitação das outras visões restitui a singularidade, e como agente, resiste ao cinismo da negativa daquilo que é porque é, a verdade dos fatos. De maneira desinteressada o que se constitui como ação, portanto, é a retenção de algo fundamental ao sentido comum, isto é, a manutenção da linha divisória entre ficção e realidade. O percorrer, pela imaginação, as outras perspectivas, expõe o cinismo da negação em massa da verdade dos fatos, ou seja, de fatos conhecidos por todos, mas cinicamente negados, é isso que a mentalidade alargada expõe. Se há um desprazer, um incômodo com o cinismo, esse parece ser preparado pela mentalidade alargada. Com isso, se considerarmos a perspectiva de

²¹“(…) Hannah Arendt’s kind of political thinking regards topics within the political field not as “objects” but as phenomena ad appearances. They are what shows itself, what appears to the eyes and the senses. (...) Political events are phenomena in a special sense; one might say they are phenomena *per se* (...) The space in which political phenomena occur is created by the phenomena themselves” (VOLRATH, 1977, p. 164).

²² Cf. Arendt, 2003, p. 312

²³ “(...) a mentira política moderna lida eficientemente com coisas que em absoluto constituem segredos, mas são conhecidas praticamente por todo mundo” (ARENDRT, 2003, p. 311).

Arendt que a mentalidade alargada, o jeito de pensar alargado, prepara o juízo, narrar a verdade como resistência ao cinismo da mentira organizada é uma decisão para a ação que passa pelo desprazer, pelo incômodo, pela indignação frente ao cinismo da mentira em massa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto não é conclusivo e nem tampouco estritamente rigoroso na demonstração conceitual, porém ele é a exposição de um “problema”, uma questão: o status conceitual da mentalidade alargada e como esse debate abre espaço para ver em Arendt um vocabulário que nos apoia na análise da presença dos sentimentos na política, o lugar dos sentimentos no juízo político, enfim como isso se coloca no plano da ação.

Visto pela perspectiva conceitual, o recorte na leitura permitiu delimitar a mentalidade alargada como aquilo que prepara o juízo; nesse caso, um juízo político, ou seja, que decide politicamente. O decidir politicamente, quando considerada a mentalidade alargada, implica colocar em cena o outro, a alteridade.

No campo da relação com a verdade, parece que a mentalidade alargada é o elemento da denúncia do cinismo da mentira organizada. O percorrer, ainda que pela imaginação, as outras perspectivas coloca em xeque a pretensão de uma manipulação da factualidade da realidade. A espontaneidade fenomênica do espaço da aparência resiste quando, diante da mentira geral, narra-se a verdade de fatos que são porque são, a contragosto de interesses e outros expedientes de manipulação.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, 2006.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BEINER, Ronald. *Hannah Arendt – Sobre “O julgar”*. In: ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BENHABIB, Seyla. *Situando o self – gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. Ana Claudia Lopes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.
- CORREIA, Adriano et al.(org). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. A leitura arendtiana da faculdade do juízo kantiana. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, p. 183-210, 2011.
- VOLLRATH, Ernst. Hannah Arendt and the method of political thinking. *Social Research*, p. 160-182, Spring, 1977.

ARENDR, HUMANISMO E REPUBLICANISMO

Arendt, Humanism and Republicanism

Helton Adverse¹

RESUMO:

Neste artigo pretendemos abordar alguns aspectos da relação entre a tradição republicana e o pensamento de Hannah Arendt a partir do tema do “humanismo”. É possível ver convergências importantes entre o projeto de formação levado a cabo pelo humanistas do Renascimento italiano e as concepções arendtiana de cultura, república e também humanismo. Com esse expediente, acreditamos poder mostrar que faz sentido falar de uma “tradição republicana” na qual Arendt estaria inserida.

Palavras-chave: Humanismo, república, Arendt, memória.

ABSTRACT:

In this article we intend to address some aspects of the relationship between the republican tradition and the thought of Hannah Arendt. Our starting point is the notion of “humanism”. It is possible to see important convergences between the educational project carried out by the humanists of the Italian Renaissance and Arendt's conceptions of culture, republic and also humanism. With this expedient, we believe we can show that it makes sense to speak of a “republican tradition” in which Arendt would be inserted.

Keywords: Humanism, republic, Arendt, memory.

Avolumam-se os trabalhos que analisam a relação de Hannah Arendt com a tradição republicana, em especial no Brasil, onde algumas teses têm muito contribuído para o aprofundamento desse debate². O que pretendemos fazer neste artigo, certamente, se inscreve no conjunto desses esforços. Mas optamos por retomar o debate a partir de um ângulo de abordagem que privilegia o tema do humanismo. Em algumas ocasiões Arendt se debruçou sobre o assunto, como vemos em seu ensaio sobre a crise da cultura (Arendt, 1968a). Esse texto é, na verdade, uma das raras ocasiões em que a autora esmiuçou um aspecto importante de sua concepção de *vita activa*, no contexto de uma reflexão ampla sobre o que podemos entender pelo termo cultura. Sobretudo na parte final do ensaio, se delineia um conceito de *humanismo* que guarda relações muito estreitas com a tradição republicana, sobretudo, com aquilo que se poderia denominar sua “matriz italiana”³. Tanto para Arendt quanto para os assim chamados *studia humanitatis* no Renascimento italiano a formação do espírito – aquilo que Cícero denominou *cultura animi* – desempenha uma função política primordial. No trabalho que apresentamos aqui, vamos tratar do tema na seguinte ordem de exposição: primeiramente, vamos retomar alguns elementos do programa de educação humanista, sobretudo aqueles que preparam o ser humano para a vida política; isso feito, vamos nos dedicar ao ensaio de Arendt, retomando sua compreensão de cultura (esta será a segunda seção) e, na terceira

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFMG. E-mail: heltonadverse@ufmg.br

² Apenas a título de exemplo, poderíamos citar os trabalhos de Rodrigo Moreira de Almeida (2020) e Elivanda de Oliveira Silva (2019).

³ Para um estudo sobre as diversas matrizes da tradição republicana, ver o livro organizado por Newton Bignotto (Bignotto, 2013).

seção, o significado do termo *humanismo* em Arendt. Na segunda seção, veremos que há um lugar especial para o tema da *memória*, assim como na terceira destaca-se o tema do *gosto*.

1. O HUMANISMO NO RENASCIMENTO: RETÓRICA E HISTÓRIA.

Embora Hannah Arendt não cite nenhum estudo histórico sobre o humanismo renascentista (e poderia tê-lo feito, levando em conta o notável avanço das pesquisas nesse domínio nas décadas de 1950 e 1960, sobretudo após as publicações dos trabalhos de Hans Baron e Eugenio Garin⁴), são grandes as afinidades entre alguns temas que ela desenvolve e as diretrizes gerais do que se convencionou denominar de “humanismo cívico”. Neste mesmo dossier, Newton Bignotto indicou algumas linhas de continuidade entre Arendt e essa tradição, assim como já havia feito Elivanda Silva em sua tese. Ambos os comentadores colocam no centro dessa afinidade a recuperação da *vita activa*, com o que estamos inteiramente de acordo. Mas queremos seguir uma via que nos conduza ao esclarecimento da relação entre *vita activa* e humanismo como movimento cultural e político. Nesse percurso, dois pontos preponderam: em primeiro lugar, o privilégio da retórica e da história na formação humanista e, em segundo lugar (e fortemente ligado ao primeiro ponto), a retomada de Cícero. Vamos apresentá-los muito rapidamente, servindo-nos de alguns textos importantes do período⁵. Antes, no entanto, cabe salientarmos que o termo “humanismo” não circulava no período a que nos referimos, isto é, nos séculos XIV e XV. No entanto, a expressão que lhe dá origem – *studia humanitatis* – é bastante conhecida, assim como a palavra “humanista” para designar, via de regra, aquele que se ocupa desses estudos. E em que consistem os *studia humanitatis*? Em linhas gerais, o termo recobre um domínio de disciplinas variadas que se comunicam por tratarem todas daquilo que concerne propriamente ao *homem*, ou melhor, à *humanitas*: a poesia, a gramática, a moral, a história, a filosofia, a retórica, mas também a música e as demais artes na medida em que desempenham um papel significativo na formação do homem.

Claro está que muitas dessas disciplinas (se não todas) compunham a “grade curricular” durante a Idade Média. A novidade aparece aqui, primeiramente, na finalidade visada por seu estudo. Trata-se de conseguir, por seu intermédio, uma verdadeira *paideia*, que pode ser entendida não somente como um aprimoramento moral do ser humano, mas também como seu acabamento, sua perfeição por meio do cultivo da eloquência e da civilização⁶. Citamos essa passagem de um autor do período que toma o problema em termos abertamente aristotélicos:

Outros animais têm inerente a sua natureza certos poderes: o cavalo o poder de correr, as aves de voar; mas ao homem foi dado o desejo de conhecer, e é daí que os *studia humanitatis* retiram seu nome. Pois aquilo que os gregos chamam de

⁴ Mas convém lembrar que Arendt teve contato com alguns trabalhos publicados por John G. A. Pocock em meados dos anos 1960, incluindo esses estudos nas bibliografias dos cursos que ministrou no período. Devemos esta referência a Laura Arese, a quem muito agradecemos.

⁵ Retomamos e desenvolvemos aqui alguns aspectos de artigo que publicamos em *Sapere Aude*, v. 02, n. 04, pp. 08-27, 2011.

⁶ Mais recentemente, James Hankins enfatizou esse ponto de vista (Hankins, 2019, pp. XIII-XVII).

paidéia nós chamamos de erudição e educação nas artes liberais (Guarino, 2002, p. 306).

O fim visado pelos *studia humanitatis* impõe uma reorganização das disciplinas, favorecendo aquelas que levam a esse aprimoramento e colocando em um plano inferior aquelas que desenvolvem habilidades meramente cognitivas carecendo de autêntico valor ético como, por exemplo, a lógica. Na verdade, um dos alvos mais frequentes das críticas dos humanistas será o privilégio que a educação escolástica concedia à lógica e ao método dialético, em detrimento do cuidado com a expressão. Recorremos a mais um humanista do século XIV para clarificar esse ponto de vista: Petrarca, o qual foi, com justiça, considerado um dos pioneiros desse movimento de renovação cultural. Segundo Petrarca, a cultura escolástica é afetada por uma “pobreza especulativa” que a reduz à completa esterilidade espiritual. Atendo-se aos jogos de raciocínio, prendendo-se às regras do silogismo, depositando sua confiança na dura argumentação dialética, a escolástica perdeu a força da expressão eloquente e com isso deixou escapar o que há de mais importante: o aprendizado, a cultura, devem engendrar uma renovação interior, causar um impacto sobre a existência de modo a torná-lo melhor:

Ao menos que eu esteja enganado, li todos os livros de Aristóteles sobre ética, e ouvi lições sobre alguns deles (...) Talvez eles tenham me feito ocasionalmente mais culto, mas nunca fizeram de mim uma pessoa melhor, como era apropriado. Com frequência reclamei a mim mesmo e, às vezes, a outrem que o fim anunciado pelo filósofo no livro um de sua Ética [Nicomaqueia] não é de fato realizado – nomeadamente, que nós estudamos este ramo da filosofia não de modo a aprender, mas de modo a nos tornarmos bons. Eu percebo o quão brilhantemente ele distingue e define a virtude, e quão sagazmente ele a analisa juntamente com as propriedades do vício e da virtude. Tendo aprendido isso, sei pouco mais do que sabia antes. Mas meu espírito é o mesmo que era antes; minha vontade é a mesma; e eu sou o mesmo. Pois uma coisa é saber e outra coisa é amar; uma coisa é entender e outra querer (...) Que bem há em conhecer o que a virtude é, se este conhecimento não nos faz amá-la? De que importa conhecer o vício se este conhecimento não nos faz rejeitá-lo? (Petrarca, 2008, pp. 159-60).

E o que pode assegurar, na perspectiva de Petrarca, a eficácia moral do conhecimento? A eloquência. Por essa razão, Petrarca não se cansa de render homenagem aos autores latinos (especialmente Cícero) que foram capazes de unir sabedoria e eloquência, *ratio e oratio*:

Em contraste, qualquer um que tenha lido nossos autores latinos sabe que eles tocam e atingem nossos órgãos vitais com as farpas ardentes de sua eloquência. Com estas, os preguiçosos são despertados, os frígidos são inflamados, os sonolentos são acordados, os fracos são fortalecidos, os prostrados são erguidos, e os mundanos são elevados aos pensamentos sublimes e aos desejos nobres (Petrarca, 2008, p. 160).

Não é difícil então perceber que no projeto humanista a arte da retórica irá ocupar um lugar muito especial, desestabilizando a hierarquia tradicionalmente aceita que a subordinava à lógica. Ela permite ao conhecimento penetrar e deitar raízes na alma. Sem ela as virtudes morais são contempladas à distância, perdendo seu brilho e calor na frieza da demonstração silogística. Mas a

retórica faz ainda mais: ela transcende o status de mero instrumento didático para entrar na composição da figura do homem ideal: retomando uma perspectiva tipicamente ciceroniana, o homem ideal para os humanistas é, então, o *vir bonus dicendi peritus*. O desenvolvimento da capacidade de expressão do pensamento passa a integrar os objetivos da educação. O esmero na apresentação das ideias é mais do que um floreio esteticista, pois corresponde à realização de uma existência moral sob a égide do *decorum*. De Petrarca a Castiglione, os humanistas italianos jamais abandonarão a ideia de que o requinte na expressão é a manifestação externa da ordem e harmonia que imperam no interior do espírito. Por outro lado, o desenvolvimento da capacidade de expressão transcende a esfera da existência individual e se impõe como um dos principais quesitos para o exercício da vida cívica, o que somente pode ser compreendido se lembrarmos que a valorização da eloquência é acompanhada pela valorização da *vita activa*. Dizendo de outro modo, os humanistas recuperam a retórica não apenas em seu aspecto moral, mas também político. Um texto de Pier Paolo Vergerio pode nos ajudar a esclarecer a questão.

Em 1402, Vergerio escreveu um pequeno tratado de educação endereçado a Ubertino de Carrara. O modelo adotado por Vergerio destoa pouco daquele que norteia os demais tratados da época, seja na forma, seja no conteúdo. Porém, há dois pontos em seu texto que merecem nossa atenção. O primeiro é a ênfase na virtude e na glória. É importante lembrar que Vergerio escreve para um membro de uma família ilustre e que, portanto, nada mais natural do que alimentar a expectativa de que irá honrar o nome de seus antepassados na realização de grandes ações. Vergerio incorpora a busca da glória no escopo da formação do jovem aristocrata, tornando indissociáveis as excelências moral e política, a virtude e a glória. Isso indica que seu pequeno tratado pedagógico é dirigido para a vida do homem de ação. O segundo ponto é a estrutura de seu “plano de ensino” e o lugar que a retórica vem aí ocupar. No que diz respeito à formação do homem político, três disciplinas são fundamentais: a história, a filosofia moral e a eloquência. Esta tripartição remonta a Quintiliano que, no livro II da *Institutio oratoria*, as considerava ramos da “ciência civil”. Ora, Vergerio não deixa de observar que o estudo dessa ciência visa a administração dos assuntos humanos (*res publica gerenda*), mas isso em uma acepção propriamente política e não técnica. A ciência civil não consiste em uma arte de governar. Antes, ela está relacionada ao desenvolvimento das qualidades morais do homem de ação. Sendo assim, a história interessa menos pelo conhecimento do passado e mais porque é um conjunto de exemplos de ações virtuosas; ela cumpre, portanto, função análoga à filosofia moral, a qual deve “libertar o homem” explicando-lhe o que deve fazer ou deixar de fazer (VERGERIO, 2002, p. 48). A eloquência, por sua vez, capacita o homem político a falar “com gravidade e ornamento”, de modo a persuadir a multidão (VERGERIO, 2002, p. 48). Confiando na força do exemplo, Vergerio afirma que dessas três partes da ciência civil a história tem a proeminência, uma vez que pode ensinar o que é o certo e o que é errado, ao mesmo tempo em que influi diretamente sobre a vontade dos homens. Mas isso não nos deve fazer perder de vista o fato de que o objetivo é preparar para a ação e para o discurso. Com

feito, nosso autor afirma que “o resultado desses estudos é capacitar o homem a falar bem e a agir bem tanto quanto possível” (VERGERIO, 2002, p. 48). Mas nessa capacitação nos encontramos a uma distância muito grande do ideal preconizado pela tradição medieval dos “Espelhos do Príncipe”. O ponto mais importante que torna peculiar o projeto de Vergerio está precisamente no privilégio concedido à História. Vergerio reata com a tradição latina na qual a narrativa dos feitos dos homens do passado constitui o mais rico manancial para os homens do tempo presente. E de que modo opera essa narrativa? Não pela reconstituição de uma verdade objetiva, muito menos pela demonstração de verdades lógicas: trata-se de apresentar exemplos que aqui pouco tem do paradigma platônico, pois se trata de um modelo forjado na história, contaminado pelo tempo e pela contingência e cujo sentido pleno apenas pode ser apreendido quando referido ao contexto em que foi produzido. Sendo assim, sua eficácia pedagógica e política (na medida em que dele é possível extrair regras de prudência) é inteiramente devedora de sua apresentação na forma do discurso retórico.

Por meio da História, Vergerio estreita, assim, o laço entre retórica e vida cívica. Este humanista estará longe de ser uma exceção. Afinal de contas, a presença da retórica está vinculada à valorização da vida ativa (e esta valorização não pode ser desvincilhada de certa concepção de verdade e de conhecimento, na qual a primeira é tomada sempre como circunstancial e a segunda como prudência). Se isso estiver evidente, então podemos entender que o aspecto da retórica que mais interessa aos humanistas é sua capacidade de mobilizar os homens por meio do discurso. Mas essa capacidade revela algo mais do que a simples possibilidade de instrumentalização da linguagem. Ela aponta para a dimensão discursiva em que a vida cívica se constitui. Este é o sentido mais profundo da formação humanista que, ao valorizar a retórica, deve preparar o ser humano para agir na cidade.

Para encerrar esta seção, convém lembrar que o desenvolvimento desse programa educativo, moral e político estava orientado pela relação com o passado romano, em especial, sua cultura clássica. Cícero, como já dissemos, era o autor fundamental. Em seus diversos escritos sobre a oratória, essas diretrizes estão claramente anunciadas⁷. Voltaremos a ele, mas a partir das análises de Arendt. O que desejamos salientar, pelo momento, é que um dos traços distintivos do humanismo é precisamente a convicção de que a ação no tempo presente não pode dispensar a recuperação do ideal clássico. Não se trata, em absoluto, de uma paixão antiquária, mas da consciência de que o passado confere profundidade ao presente e permite que o futuro seja projetado. Por isso, essa retomada do passado tem de ser compreendida como um processo de formação da alma, como os exemplos que escolhemos demonstram. E o tema da eloquência não deve ser colocado em segundo plano, uma vez que a “cultura da alma” implica também uma relação com o mundo e consigo mesmo presidida pela ideia de harmonia, de beleza e de conveniência (o *decorum*). Como veremos, esses tópicos se fazem presentes na compreensão arendtiana de *humanismo*

⁷ Remetemos o leitor ao capítulo IV do livro de Newton Bignotto (2001).

e têm como referência literária romana maior os escritos de Cícero. Antes, porém, de examinar aquilo que Arendt entende por *humanismo*, precisamos acompanhar o movimento argumentativo de seu texto sobre a crise da *cultura* e tentar compreender o que ela tem em mente quando utiliza este último termo.

2. CULTURA E MEMÓRIA.

A parte inicial do ensaio é destinada ao esclarecimento do que significa o termo “cultura de massa”, o que exige, por sua vez, a devida compreensão da natureza da “sociedade de massa”. Não vamos retomar em detalhes a argumentação de Arendt, mas somente observar que seu ponto culminante está na apresentação da ideia de que a “cultura de massa” é, finalmente, um contrassenso porque nega o que há de essencial na ideia de cultura. Para entender melhor esse ponto, reproduzimos a seguinte passagem:

A cultura de massa vem a existir quando a sociedade de massa se apodera dos objetos culturais, e o perigo é que o processo vital da sociedade (o qual, como todos os processos biológicos insaciavelmente arrasta tudo o que puder para o ciclo de seu metabolismo) literalmente consumirá os objetos culturais, irá devorá-los e destruí-los (ARENDDT, 1968a, p. 207).

Arendt não esconde sua apreensão com o surgimento desse fenômeno tipicamente moderno, coetâneo ao surgimento da sociedade de massa: aquilo que originalmente foi feito para durar, para ultrapassar o tempo de uma vida humana – isto é, aquilo que cai sob a categoria de “cultura”, como exemplificam do melhor modo as obras de arte –, está submetido ao ciclo vital, que o fere em sua essência porque o submete a uma temporalidade estranha. E quando os objetos culturais sofrem essa desfiguração, a cultura é reduzida ao “entretenimento”, tornando-se objeto de consumo. A cultura, diz Arendt, “se relaciona com os objetos e é um fenômeno do mundo; o entretenimento se relaciona com as pessoas e é um fenômeno da vida” (Arendt, 1968, p. 208). Desprovida de qualquer preconceito elitista, a observação de Arendt não condena o entretenimento, mas expressa sua preocupação com o apagamento da fronteira entre entretenimento e cultura, precisamente o que risca acontecer com o advento de uma sociedade massas. E no fundo desta preocupação está o risco da *alienação do mundo* (*worldlessness*).

Os objetos de cultura são marcados pela durabilidade e, por isso, sua produção pertence ao conjunto de atividades realizadas pelo *Homo faber*. Em contrapartida, o que pode ser considerado “entretenimento” está preso ao ciclo vital e tem fortes afinidades com a atividade do *animal laborans*. Os objetos de cultura compõem o mundo humano, conferindo-lhe estabilidade, em contraste com os objetos de consumo resultantes do trabalho. Mas eles também são capazes de superar a duração fugaz dos “produtos da ação” (ARENDDT, 1968a, p. 209), isto é, os acontecimentos, feitos e palavras que são essencialmente transitórios. É fundamental para Arendt enfatizar essas diferenças, pois assim ela pode chamar a atenção para o fato de que o mundo humano, isto é, o espaço-entre-os-homens, comporta simultaneamente uma dimensão material e simbólica. Os objetos de cultura,

em especial, as obras de arte, detêm essa dupla qualidade. De um lado são “tangíveis” e “potencialmente imortais”, de outro, *preservam a memória* das ações e feitos humanos. Situadas entre o produto do trabalho e o resultado da ação, as obras de arte são imprescindíveis para a construção do mundo que deve assegurar aos seres humanos a proteção contra a transitoriedade das ações e da fugacidade dos bens de consumo. Elas acolhem a existência humana em um lugar que ultrapassa a efemeridade da existência individual e salvam as ações humanas do esquecimento. *Estabilidade e memória* são os benefícios evidentes que apenas as obras de arte podem proporcionar aos seres humanos. Mas se o *status* da obra de arte fica assim definido, resta saber em que consiste exatamente a cultura em que ela vem a existir. Já vimos que a cultura implica durabilidade no espaço e no tempo. Agora é o momento de adentrar seu cerne e, graças a esse expediente, entender qual é sua relação com a política.

Afirma Arendt que “a cultura, a palavra e o conceito, é de origem romana” (ARENDR, 1968a, p. 211). A palavra deriva de *colere*, quer dizer, “cultivar, habitar, cuidar, tomar conta de, preservar” (Ibidem). No primeiro plano está a relação do homem com a natureza, esta entendida como algo a ser cultivado e trabalhado até que se torne habitável. Este cuidado é marcadamente diferente da relação que os gregos estabeleciam com a natureza, sempre a ser dominada pela arte da fabricação ou pela técnica. Para os romanos, a arte que por excelência expressava essa relação de continuidade com a natureza era a agricultura, isto é, uma intervenção não violenta sobre a terra, como a aragem do solo ou o plantio da semente. Importa muito a Arendt chamar a atenção para esta concepção de cultura que enfatiza o prolongamento em detrimento da ruptura. Ela está na origem do sentido romano de preservação e define sua concepção de memória. Um povo de agricultores está inclinado a conceber a relação do tempo sob a forma de um *continuum*, onde o passado é sempre reativado no tempo que se segue, da mesma maneira que a natureza está sempre sob cuidados para que o mundo se torne a morada do ser humano. E, se aceitarmos esta concepção de cultura, teremos de concordar com Arendt quando defende que se trata de um legado exclusivamente romano:

Os gregos não conheceram o que é a cultura porque eles não cultivavam a natureza, mas extraíam do seio da terra os frutos que os deuses haviam escondido dos homens (Hesíodo); e intimamente conectado com isto está o fato de que era estranha a eles a grande reverência com o testemunho do passado como tal, à qual devemos não apenas a preservação da herança grega mas a própria continuidade da tradição. Ambas juntas, a cultura no sentido do desenvolvimento da natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de ter cuidado com os monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado que temos em mente quando falamos de cultura (ARENDR, 1968, p. 213).

Essa diferença específica do conceito de cultura, que distingue gregos e romanos, já estava anunciada no capítulo 27 de *A condição humana*, em uma passagem que trata da memória e da relação com o tempo passado. A passagem, entretanto, é encontrada apenas na edição alemã:

A organização da polis, cuja existência física é fundada e determinada pelos muros da cidade e cuja face espiritual é estabelecida e determinada pela lei, é essencialmente uma memória organizada, na qual, porém, ao contrário do que entendemos por memória desde os romanos, o passado não é lembrado como algo passado através do *continuum* do tempo com a consciência de uma distância temporal, mas é mantido imediatamente, de uma forma que não muda ao longo do tempo, em uma presença perpétua (ARENDT, 2020, p. 278)⁸.

Como vemos, o que faltava aos gregos é o sentido de profundidade que somente a relação com o passado pode garantir. A *polis* como “memória institucionalizada” preserva o passado como força de atualização ou de *presentificação*, ao passo que os romanos foram capazes de manter o passado à distância porque entendiam o presente não como sua restituição, mas como sua continuidade. O sentimento dos romanos é, assim, o de profundidade. A memória cumpre, então, funções diferentes em um e outro caso: no primeiro, ela atualiza a força irruptiva da ação, mantendo-a sempre presente; menos do que ligar ao passado, ela alarga o tempo presente. No segundo caso, o romano, ela traça uma linha contínua ao longo do tempo, mantendo com clareza a distinção de suas dimensões; a memória apenas pode fazê-lo sob a condição de temperar a força irruptiva da ação inserindo-a no tempo, no próprio *continuum*. Essa é a ideia da fundação romana, que, embora seja um começo, jamais o é de forma absoluta, sempre balizado por outros começos, como é ilustrado pelo mito de Eneias.

Obviamente, essas duas funções da memória não são excludentes. Trata-se, sobretudo, da ênfase que cada civilização lhe confere. E parece razoável associar essa dupla função com a distinção entre *poder* e *autoridade*, o primeiro ligado a um privilégio do espaço e a segunda a um privilégio do tempo⁹. Mas vamos retornar às considerações de Arendt sobre a cultura, não sem deixar de salientar o seguinte: essa relação com o tempo característica dos romanos é um elemento estruturante da tradição republicana, que detectamos também no humanismo do Renascimento. Poderíamos dizer que é um legado tipicamente romano para essa tradição, que será ativado nos séculos seguintes, como vemos no contexto do Renascimento e, de modo mais dramático, no momento revolucionário. Não podemos dissociar a consciência do tempo, característica do humanismo renascentista, do ato de fundação porque, como constatamos, o humanismo se compreendia em termos de uma retomada da potencialidade criativa do passado. Porém, estava integrada na compreensão humanista a reivindicação de uma continuidade com o passado romano, acentuando sua diferença com os “bárbaros” escolásticos. Será preciso Maquiavel para que a força irruptiva da fundação seja colocada em primeiro plano, e a continuidade com o passado seja

⁸ Reproduzimos o texto original: “Die Organisation der Polis, deren physischer Bestand durch die Stadtmauer und deren geistiges Gesicht durch das Gesetz gegründet und festgelegt ist, ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken, in dem aber, in Unterschied zu dem, was wir von den Römern her unter Erinnerung verstehen, das Vergangene nicht als Vergangenes durch das Kontinuum der Zeit hindurch mit dem Bewusstsein eines zeitlichen Abstands erinnert wird, sondern unmittelbar, in zeitlich nicht veränderlicher Gestalt, in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten wird”.

⁹ Seguimos aqui uma sugestão de Myriam Revault d’Allonnes, quando afirma que “o tempo é a matriz da autoridade como o espaço é a matriz do poder” (2006, p. 13).

redimensionada. Como Arendt irá dizer em seu livro sobre as revoluções, mas também em seu ensaio sobre a autoridade, essa atitude qualifica Maquiavel como o “pai espiritual” das revoluções modernas (Arendt, 1968b, p. 138), atestando assim que novamente, no momento revolucionário, o tema da memória, no sentido romano, é incontornável.

3. CULTURA E HUMANISMO.

Para entender o humanismo, sob a perspectiva arendtiana, não podemos esquecer que a relação romana com o passado, que está na origem da *cultura*, como vimos, está condicionada à recepção do legado grego. Isto é, os romanos somente tornaram-se sensíveis à necessidade da preservação a partir do momento em que se reconheceram como os herdeiros e transmissores dos gregos, o que nos remete, mais uma vez, ao tema da fundação que é, em última instância, sempre uma *refundação*.

Na verdade, o conceito de cultura, tal como o encontramos nos romanos, é uma confluência de duas formas de ação: a preservação e o cuidado. Os gregos, diz Arendt, não cultivavam a terra, em sentido próprio, mas buscavam dela extrair seus frutos “que os deuses haviam escondidos dos homens” (ARENDDT, 1968a, p. 213). Os romanos associavam o cultivo e o testemunho do passado, e a isso nós devemos “não meramente a preservação da herança grega, mas a própria continuidade de nossa tradição. E Arendt conclui: “As duas coisas juntas, a cultura no sentido de desenvolver a natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de cuidar dos monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado do que temos em mente quando falamos de cultura” (ARENDDT, 1968a, p. 213).

A esses dois elementos essenciais da cultura, tal como legada para nós, deve ser acrescentado ainda o gosto, o sentido da beleza, que deve estar presente no espírito de cada ser humano. Essa ampliação da *cultura animi* de Cícero é fundamental para entendermos a relevância política da cultura, segundo Arendt, e para entendermos a natureza política do *humanismo*. Mas é igualmente importante para entendermos a conexão profunda entre arte e política. Ambas as coisas necessitam de um espaço público para a aparição, embora a obra de arte possa ser fabricada na solidão. Sua existência como obra, contudo, não pode dispensar a luminosidade do público, onde finalmente sua beleza pode ser apreciada. O mesmo vale para os feitos e discursos, esses “produtos” da ação humana. A beleza é o que chancela o mérito de que algo no mundo, seja a obra de arte sejam as ações humanas, deva permanecer:

A grandeza fugidia da palavra e do feito podem perdurar no mundo na medida em que a beleza lhe é atribuída. Sem a beleza, isto é, a glória radiante na qual a imortalidade potencial se manifesta no mundo humano, toda a vida humana seria fútil e nenhuma grandeza perduraria (ARENDDT, 1968a, p. 218).

A beleza é algo atribuído às coisas. Entretanto, é necessária uma faculdade de julgar o belo para que isso aconteça, a qual foi denominada por Kant de *gosto*. Para Arendt, o filósofo alemão não

é, sob este aspecto, um inovador, mas expressa a mesma intuição de Cícero, ao reconhecer que a cultura da alma envolve a formação do gosto, entendido aqui como a faculdade que faz a mediação entre o espírito e as coisas *tangíveis*. A *cultura animi*, que é o fulcro do *humanismo*, como veremos, define a relação entre alma e mundo, preparando a primeira para se ocupar dele. Longe de defender qualquer individualismo de matiz estetizante, a educação do gosto é uma educação para o mundo voltada para a preservação das coisas sensíveis que o povoam¹⁰.

Neste ponto de seu ensaio, Arendt retoma o conhecido trecho do quinto livro das *Tusculanas* (V, III, 8-10) em que Cícero compara o filósofo àqueles que vão aos festivais e jogos somente para “assistir”, sem tomar qualquer parte naquilo que efetivamente acontece. São os espectadores desinteressados, que olham meramente pelo prazer de olhar. Esta atividade “desprovida de interesse” é, para Cícero, a mais livre de todas as atividades (Arendt, 1968a, p. 219). Arendt produz uma inflexão no texto de Cícero, insistindo sobre a natureza *ativa* da contemplação, que não é outra coisa a não ser o exercício da faculdade do gosto. O gosto, diz ela, é uma “relação ativa com o que é belo” (ibidem). Não se deve confundir, portanto, “desinteresse” com passividade. É justamente o contrário. Na medida em que o juízo de gosto é desinteressado ele atesta sua capacidade política, entendida como a habilidade de se colocar no lugar do outro, no espírito daquilo que Kant denominava de “mentalidade alargada”. Em outras palavras, o juízo de gosto é representativo; ele assinala a capacidade de cada indivíduo transcender sua particularidade e colocar-se no lugar de todo outro em potencial. Eis uma faculdade eminentemente política: podemo ser partilhado, como “senso comum”, o juízo de gosto aponta a origem de todas as comunidades políticas. Contudo, não podemos perder de vista que o ensaio de Arendt não está exclusivamente voltado para o fundamento da capacidade associação política, mas também para a melhor compreensão entre cultura e política. Esta passagem esclarece a questão:

Cultura e política, então, pertencem mutuamente porque não é o conhecimento do mundo que está em jogo, mas julgamento e decisão, a troca judiciosa de opinião sobre a esfera da vida pública e do mundo comum, e a decisão sobre qual modo de ação deve ser realizado nele, além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele deverão surgir (ARENDDT, 1968a, p. 223).

Arendt não poderia ser mais clara a respeito da intersecção entre gosto e ação política, o que tem a grande vantagem de nos oferecer uma visão bastante compreensiva do conteúdo próprio da *cultura animi*: trata-se de uma formação da alma que restaria mutilada se não fosse voltada para as coisas comuns, para o mundo tangível, o mundo das aparências em que ações, feitos e obras de arte tornam-se sensíveis. Esta perspectiva é profundamente ciceroniana. Como demonstrou Dean Hammer, “para Cícero a maravilha da alma, sua habilidade em descobrir e entender, é

¹⁰ Vejamos como Arendt define a *cultura animi* nessa passagem: “um espírito (*mind*) treinado e cultivado de tal maneira de modo que lhe possa ser confiado ocupar-se e cuidar do mundo das aparências cujo critério é a beleza” (Arendt, 1968a, p. 219).

continuamente expressa como um conjunto de realizações terrenas” (HAMMER, 2008, p. 55). Esses feitos não podem ser escalonados simplesmente pelo desejo de fama individual: eles indicam que a realização de um indivíduo não significa absolutamente nada sem a referência a um mundo comum e sem expressar de modo inequívoco um cuidado com as coisas do mundo (ibidem, p. 54).

Não estamos longe do ideário do humanismo renascentista, o que não deve nos surpreender. Como já vimos, os humanistas mobilizavam os mesmos referenciais teóricos, incluindo Cícero, e exalçavam a mesma necessidade de cuidado com o mundo por meio do elogio da *vita activa*. Mas a confluência entre Arendt e os humanistas não é devidamente compreendida se negligenciarmos o fato de que suas considerações também desembocam em uma concepção de humanismo, a qual podemos finalmente expor.

Na primeira seção, aludíamos ao *decorum*, conceito que parece guiar as considerações finais de Arendt, embora não o cite. O caminho que conduz as reflexões sobre o gosto ao humanismo passa exatamente pela capacidade do homem de gosto conferir ao belo um “significado humanista”, quer dizer, “desbarbarizar o mundo do belo ao não ser oprimido por ele” (ARENDDT, 1968a, p. 224). O que isso significa? O gosto como relação ativa com o belo permite que sua potencial periculosidade seja em alguma medida domesticada, humanizada. Arendt não faz referências aos mitos gregos nessa passagem do texto, mas não nos parece indevido lembrar que também eles manifestam a sensibilidade aos excessos do belo, a seu parentesco com o divino e o sagrado: o mito de Eros e Psiché, aquele da Medusa, assim como o de Filomela e Tereu, confirmam a existência de “uma face tenebrosa e noturna do belo” (MICHEL, 1994, p. 20). Portanto, o belo não constitui, para aquele que tem o espírito educado no *decorum*, um fim em si mesmo, assim como a verdade não pode por si mesma se erigir como critério da ação humana sem destruir as bases em que ela é possível. A consciência da necessidade de limitação, tanto do belo quanto do verdadeiro, é imprescindível para que haja cultura (ARENDDT, 1968a, p. 224).

O humanista é capaz de exercer a faculdade julgamento e de gosto, de maneira a compreender o que é apropriado, sem dobrar-se à opressão da verdade e à sedução da beleza. Nesse sentido, ele é a personagem central na produção da cultura porque sua atitude é a condição mesma da liberdade. O humanista é o ser humano prudente, que sabe evitar os escolhos, que conhece a passagem entre Silas e Caribdis. Ele é o homem “livre sob todos os aspectos”, escreve Arendt, para quem a questão da liberdade, a questão de não ser coagido, é a decisiva”. E ela recorre ao pensador romano: “Cícero diz: No que concerne à minha associação com os homens e as coisas, eu recuso a ser coagido até mesmo pela verdade, até mesmo pela beleza” (Arendt, 1968a, p. 225).

O humanista é o resultado da *cultura animi*, quer dizer, “de uma atitude que conhece como cuidar e preservar e admirar as coisas do mundo” (ibidem). Nesse sentido, ele faz as vezes de árbitro e de mediador com relação às coisas produzidas pela arte, mas também com relação aos “produtos” da ação. Mais ainda, como humanistas, esclarece Arendt, “nós podemos nos alçar acima desses conflitos entre homens políticos e o artista, assim como podemos nos alçar livremente sobre

as especialidade que devemos conhecer e buscar” (ARENDT, 1968a, p. 225). O uso do “nós” na frase acima é revelador. Arendt não esconde que o humanismo, como uma atitude cultural e política, é um legado que concerne a todos os seres humanos, e que nos convoca na condição de agentes livres, e que deve ser mobilizado todas as vezes em que nos deparamos com os impasses criados pela liberdade. como legado, fica novamente ressaltada que o humanismo é simultaneamente relação com o presente e o passado.

De qualquer maneira, podemos recordar aquilo que os romanos – o primeiro povo a encarar seriamente a cultura *do modo como fazemos* – pensavam que uma pessoa culta deveria ser: alguém que soubesse como escolher sua companhia entre os homens, entre as coisas, entre os pensamentos, no presente assim como no passado (Arendt, 1968a, p. 226, grifo nosso).

No coração desta definição de humanista não encontraríamos uma definição de república, de *res publica*, como um conjunto de *coisas tangíveis*, mundanas, mas também de relações que mantemos conosco e com os outros, sob os auspícios da deusa memória e sob a égide da liberdade?

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Ao longo deste trabalho nosso objetivo era construir um ângulo de abordagem que permitisse apreender determinados aspectos da relação entre a tradição republicana e o pensamento de Hannah Arendt. O caminho que seguimos foi determinado pelo termo “humanismo”, presente sobretudo no ensaio de Arendt sobre a crise da cultura.

O exame desse tópico nos abriu duas linhas de considerações: a primeira dizia respeito ao legado humanista tal qual se constituiu historicamente, como um conjunto de ensinamentos voltados para a formação da alma, o que constatamos sobretudo durante o período do Renascimento italiano. A segunda linha, mais subterrânea, dizia respeito ao problema do tempo, pois que no cerne do humanismo está uma relação com o passado. No cruzamento dessas duas linhas podemos ver como se configurou o legado romano no interior da tradição republicana. De um lado, herdamos dos romanos a noção mesma de cultura, que em seu sentido mais pleno orienta o ideal de formação humanista. De outro lado, a ideia de cultura implica uma relação de profundidade com o tempo passado, de modo que não podemos falar de cultura sem memória. Tentamos, a partir daí, refletir sobre as consequências políticas da combinação desses elementos

Parece-nos razoável concluir que Arendt, examinando esses temas, traz à tona a novidade que os romanos trouxeram para a tradição republicana, uma novidade que nos concerne. A *res publica* detém uma tangibilidade diferente daquela da *polis*. Cícero o expressa em uma conhecida passagem do *De republica* em que a compara com uma pintura, cujas cores estavam desbotando (CICERO, 2000, 5,1,2, p. 245), e que em tempos passados eram sempre renovadas. A imagem expressa tanto a referida tangibilidade – a república é uma obra de arte – quanto a durabilidade – sem o cuidado das novas gerações, ela vai desaparecer. Diferentemente da *polis*, que cada cidadão

ateniense poderia carregar consigo aonde quer que fosse, a *res publica* tem raízes. O fio do tempo que atravessa sua história é estruturante e não pode ser quebrado sem que a própria *civitas* se desfaça.

Não se compreende a noção romana de *auctoritas* sem a referência a esse fio, certamente. Porém, de nossa parte, importou mais salientar que essa relação de continuidade com o passado transformou, de maneira indelével, nossa relação com o espaço político, fazendo parte de nossa compreensão do que significa a ação política. Em momentos importantes da história, quando a interrogação sobre o sentido e os fundamentos do políticos emergiu, confirmamos nossa necessidade de referência ao passado. Acreditamos que isso aconteceu no Renascimento, tendo essa pergunta se radicalizado no pensamento de Maquiavel (mas que ficou de fora de nossas análises neste texto). O mesmo vale para a época das revoluções, que tanto interessou a Arendt (e que também não analisamos aqui). O que analisamos foi a maneira pela qual o legado romano foi utilizado por alguns humanistas do Renascimento e como eles guardam fortes afinidades com Arendt, o que não deve causar surpresa. Não é o fato de Arendt e os humanistas partilharem certos referenciais teóricos, nem sua paixão comum pelos clássicos, que explicam as convergências, mas o fato de que, cada qual à sua maneira, em alguma medida, eles repetirem o gesto dos romanos, isto é, compreender o mundo atual como “as coisas” a serem cuidadas e preservadas, sob a forma de um legado. Nesse sentido, podemos falar de uma continuidade entre eles, podemos falar de uma “tradição”, sem desconhecer o peso que Arendt costumava atribuir a essa palavra. O republicanismo é uma “tradição” no interior do pensamento político exatamente na medida em que entende que a tarefa infundável de reconfiguração do presente depende de uma relação com o passado. Por isso, a memória é um elemento importante nessa tradição, entendida como memória coletiva, cuja ideia já estava presente entre os gregos, mas precisou dos romanos para desdobrar sua potencialidade política, quer dizer, sua capacidade de ligar as pessoas no presente porque elas já estavam ligadas no passado. O lastro da memória é indispensável para nós, mais talvez do que para os romanos, nós que não temos mais a *auctoritas*, que não temos mais os absolutos, e que somos interpelados, sob essa condição, a fundar a liberdade.

REFERÊNCIAS:

- ADVERSE, Helton (2011). “Retórica, Educação e Política no Renascimento Italiano”. In: *Sapere Aude*, v. 02, n. 04, pp. 08-27.
- ALMEIDA, Rodrigo Moreira de (2020). *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt : caminhos para um republicanismo federalista*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais.
- ARENDT, Hannah (1968a). “The Crisis in Culture”. In: *Between past and future*. Londres/Nova York: Penguin.
- ARENDT, Hannah (1968b). “What is Authority?”. In: *Between past and future*. Londres/Nova York: Penguin.
- ARENDT, Hannah (2020). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique: Piper.
- BIGNOTTO, Newton (2001). *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BIGNOTTO, Newton (2013) (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- CICERO, Marcus Tullius (2000). *De re publica. De legibus*. Trad. de Clinton W. Keyes. Londres: Harvard University Press.
- GUARINO, Battista (2002). *Ad Maffaeum Gambaram brixianum adolescentem generosum discipulum suum, de ordine docendi et studendi*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library).
- HAMMER, Dean (2008). *Roman political thought and the modern theoretical imagination*. Norman: University of Oklahoma Press.
- HANKINS, James (2019). *Virtue politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge: The Belknap Press.
- MICHEL, Alain (1994). *La parole et la beauté*. Paris: Albin Michel.
- PETRARCA, Francesco (2008). *On his own ignorance*. In: *Invectives*. Tradução de David Marsh. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2008.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Paris: Seuil.
- SILVA, Elivanda de Oliveira (2019). *Hannah Arendt e o republicanismo. A redescoberta dos tesouros políticos da Antiguidade e a primazia da ação política*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.
- VERGERIO, Pier Paolo (2002). *Ad Ubertinum de Carrara de ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library).

ARENDRT, O REPUBLICANISMO E OS REGIMES TOTALITÁRIOS

Arendt, republicanism and the totalitarian regimes

Newton Bignotto¹

RESUMO:

Nesse artigo procuramos mostrar de que maneira as análises de Hannah Arendt sobre os regimes totalitários foram influenciadas por conceitos e temas presentes em algumas matrizes do republicanismo, em particular a do humanismo cívico renascentista. Damos destaque à maneira como ela concebe a política e sua relação com a liberdade e ao uso que faz da contraposição entre totalitarismo e república.

Palavras chave: Totalitarismo, Republicanismo, Humanismo Cívico, Liberdade.

ABSTRACT:

In this article we seek to show how Hannah Arendt's analyzes of totalitarian regimes were influenced by concepts and themes present in some matrices of republicanism, particularly in Renaissance civic humanism. We highlight the way she conceives politics and its relationship with freedom and the use she makes of the contrast between totalitarianism and republic.

Key words: Totalitarianism, Republicanism, Civic Humanism, Freedom.

A pertença de Arendt ao que se convencionou chamar de tradição republicana está longe de ser um consenso. A pensadora nunca fez questão de se filiar explicitamente a nenhuma escola de pensamento e nem mesmo de se dizer filósofa política. Nos últimos anos, no entanto, não foram poucos os intérpretes que se debruçaram sobre a questão de sua relação com o republicanismo.² No Brasil, devemos destacar os trabalhos de Elivanda de Oliveira Silva que, de maneira convincente, demonstrou que podemos falar de um republicanismo em Arendt disseminado ao longo de toda sua obra.³ Aceito esse pressuposto, vamos procurar mostrar que aspectos centrais das análises de nossa pensadora sobre os regimes totalitários são melhor compreendidos quando relacionados com conceitos típicos de algumas matrizes do republicanismo.⁴ Como não seria possível no espaço de um artigo repassar todo o pensamento da autora sobre os regimes totalitários, que ocupa um volume expressivo de publicações, e nem explorar as diversas matrizes republicanas, vamos centrar nossa atenção na contraposição entre o regime republicano e os regimes totalitários e na maneira como Arendt se apropriou e transformou conceitos do republicanismo renascentista. Nossa hipótese é que essa maneira de tratar o problema, a saber, a partir da contraposição entre um regime extremo e um regime de liberdades, um traço presente em

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFMG. Pesquisador do CNPq. E-mail: bignotto@fafich.ufmg.br

² Abordamos o tema em: Newton Bignotto. Republicanismo. In: Adriano Correa; Antônio Rocha; Maria Cristina Muller; Odílio Alves Aguiar. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2022, p. 373-379.

³ Elivanda de Oliveira Silva. *Hannah Arendt e o republicanismo*. A redescoberta dos tesouros políticos da Antiguidade e a primazia da ação política. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

⁴ Desenvolvemos, junto com outros colegas, a ideia de que o republicanismo se organizou ao longo da história em torno de matrizes teóricas que se relacionam entre si, mas guardam certas especificidades em: Newton Bignotto(org). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

várias matrizes conceituais do republicanismo, é peça importante na argumentação de Arendt sobre o totalitarismo.

1. O HUMANISMO RENASCENTISTA E A POLÍTICA.

Embora os estudos sobre o humanismo italiano já fizessem parte das investigações sobre o período desde o século XIX,⁵ foi só na segunda metade do século XX que adquiriram importância nos estudos de história do pensamento político ocidental. Autores como Hans Baron e Eugênio Garin se tornaram referência obrigatória para pensar as modificações que os humanistas introduziram na maneira de pensar a política no começo da modernidade.⁶ Arendt não participou desse esforço de investigação e nem se referiu com frequência aos pensadores do período, com exceção de Maquiavel. Isso não quer dizer que não partilhasse algumas concepções sobre a natureza da política e a maneira de tratar alguns problemas como o da importância da participação na arena pública.

Como não podemos resumir no espaço de um artigo os aspectos importantes da transformação conceitual operada pelos pensadores italianos, vamos seguir o roteiro proposto por Helton Adverse, que aponta com clareza os pilares do movimento do humanismo renascentista.⁷

O estudioso afirma no começo de seu texto que o humanismo italiano promoveu uma virada importante ao retornar ao modelo de vida defendido por autores como Cícero, que colocavam a ação na cidade no centro da vida dos cidadãos. O modelo de vida contemplativa, central na filosofia medieval, foi confrontado com o ideal da vida ativa, que fazia todo sentido num momento em que a vida nas cidades italianas passava a exigir uma presença na arena pública, que não existia nas comunas medievais. Como afirma Adverse, referindo-se a Coluccio Salutati: “*A atividade, portanto, adquire um novo status frente à contemplação: a ação não é mais o esquecimento de si; ela corresponde mais a uma opção pela transitoriedade e pelas coisas terrenas.*”⁸ Essa guinada em direção à vida ativa significou não apenas que um novo modelo de vida passou a ocupar o centro das preocupações dos pensadores políticos, mas que eles foram obrigados a reavaliar o conteúdo moral das ações dos cidadãos, fazendo ressurgir, segundo o modelo romano, uma nova moral do homem público.⁹ Analisando os escritos de Leonardo Bruni, Adverse diz: “*A herança romana incumbe Florença do encargo de manter viva a libertas e a igualdade que caracterizavam a república, definindo então o papel de suas instituições políticas.*”¹⁰

⁵ J.A Symonds. *El Renacimiento em Italia*. México: Fondo de cultura Economica, 1995.

⁶ Hans Baron. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University press, 1966; ----. *In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton: Princeton University press, 1988, 2 vol; Eugenio Garin. *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1985; ---. *L’Umanesimo italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1986.

⁷ Helton Adverse. A Matriz italiana. In: Newton Bignotto. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013. P. 51-125. Para uma ótima visão sintética do tema, ver: Gabriel Pancera. Matriz Italiana. In: Lilia M. Schwarcz; Heloisa Starling (org). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhias das Letras, 2019, p. 237-243.

⁸ Helton Adverse. A Matriz italiana. P. 64.

⁹ Ibidem, p. 68-72

¹⁰ Ibidem, p. 74.

O humanismo cívico renascentista inaugurou no começo da modernidade uma nova forma de encarar a vida política em sintonia ao mesmo tempo com a herança da Antiguidade e com as transformações da sociedade europeia. Liberdade e política passaram a ser pensadas juntas. A igualdade entre os membros do corpo político e a necessidade de participação de todos os cidadãos nos negócios públicos são temas que dominaram a cena intelectual e ajudaram a forjar a modernidade. Na esteira dessas transformações, Maquiavel completou o giro conceitual de abandono das referências medievais se colocando como herdeiro e crítico de seus predecessores italianos. Uma das ferramentas centrais da revolução teórica operada pelo Secretário florentino foi a concepção das sociedades livres a partir da noção de conflito. Para ele, os conflitos são parte da natureza dos corpos políticos. Querer suprimi-los é o mesmo que querer destruir a liberdade em sua significação política. *“Da mesma forma que a liberdade é agora compreendida dinamicamente, isto é, como resultante das forças em conflito na cidade, a lei é também destituída de seu caráter puramente formal. Isso significa (...) que a lei, expressão das forças sociais (e que visa ao bem comum), não é mais identificada com a razão do nomoteta, e sim como um produto histórico dos enfrentamentos políticos.”*¹¹

Elivanda Silva já demonstrou de maneira convincente a relação que o pensamento de Arendt entretém com pontos importantes do pensamento político renascentista. Não é o caso de retornar aqui às suas preciosas análises. O que importa nesse artigo é apontar para uma maneira de conceber a vida política a partir de um conjunto de noções -liberdade política, participação, igualdade de direitos, moral pública, importância dos conflitos-, que conformaram uma concepção da política e do político que serão mobilizados por Arendt no momento em que ela estuda as sociedades totalitárias. Nossa aposta é que sua ligação com essas ideias é parte essencial da maneira como em seu pensamento se relacionam republicanismo e totalitarismo.

TIRANIA E REPÚBLICA

A relação de Arendt com a tradição republicana tem outros elementos. Para distingui-los e compreender sua abordagem do fenômeno totalitário, temos de retornar ao tema da tirania. Tratar a tirania como o pior regime possível e contrapô-lo aos outros regimes, ou a um regime especial, tem sido um procedimento corrente no pensamento político ocidental, mas nem sempre tem o mesmo significado.¹² De maneira mais precisa, podemos dizer que essa maneira de abordar a questão da tirania tem uma longa história e não pode ser referida somente às matrizes do pensamento republicano. Até o século XVIII, o tema dos regimes foi tratado por meio do que se convencionou chamar de “teoria dos regimes”. Ainda que nunca tenha havido consenso entre os autores das diversas épocas sobre quais seriam os regimes e como eles se modificam, a ideia de que existe um número finito de regimes e que eles mudam segundo princípios, que podem ser descobertos pela filosofia, dominou uma parte importante da história do pensamento político.

¹¹ Ibidem, p. 101.

¹² Tratamos com detalhes esse problema na Antiguidade em: Newton Bignotto. *O Tirano e a Cidade*. São Paulo: Almedina, 2021.

Como já mostrou Sérgio Cardoso, a maneira como o historiador Políbio abordou a questão serviu ao mesmo tempo como síntese e crítica das doutrinas da Antiguidade.¹³ Sua teoria da *anacyclosis* procurou romper com o que ele chamava de sofisticação das doutrinas filosóficas que, ao descrever a transformação dos diversos regimes, acabavam por se enveredar por caminhos pouco compreensíveis para os que não eram afeitos a grandes especulações. Ao lado dessa formulação, que podemos chamar de estrutura geral das teorias dos regimes, Políbio também chamou a atenção para a possibilidade de construção de um regime misto que, misturando as características dos melhores regimes, se tornasse infenso à passagem do tempo. “*Segundo Políbio, a República Romana realiza, paradigmaticamente, essa astuciosa organização de poderes, estabelecendo entre eles uma trama complexa que o historiador procura restituir em suas linhas gerais*”.¹⁴

Sérgio Cardoso, em outro estudo, chamou a atenção para o fato de que desde Aristóteles, alguns pensadores procuraram encontrar uma descrição mais fiel da arena política de seu tempo reduzindo o número de regimes a apenas dois. Chamaremos aqui essa formulação de tópica binária. Com esse procedimento o Estagirita não pretendia dizer que de fato só existem dois regimes, ou que os outros eram apenas ficções teóricas, mas sim que a teoria geral dos regimes descreve o campo total das possibilidades, mas não o confronto entre os regimes mais frequentes na vida política corrente.¹⁵ Aristóteles afirma n’*A Política* que: “*A razão pela qual existem várias constituições é que toda cidade contém uma pluralidade de elementos.*”¹⁶ Por constituição, ele entende o conjunto das magistraturas, que hoje talvez chamaríamos de instituições, distribuídas entre os cidadãos segundo o poder político de cada um ou segundo algum princípio de igualdade.¹⁷ É essa maneira de conceber a natureza das constituições que permite-lhe chegar à conclusão de que ordinariamente existem dois tipos principais de constituição: o governo popular e a oligarquia.¹⁸ Para avançar em seu argumento o Estagirita dá uma definição lapidar dos dois elementos centrais de sua teoria. “*O que é preciso dizer é que existe um regime popular quando os homens livres têm a direção dos negócios públicos e oligárquico quando são os ricos.*”¹⁹ Intuindo os riscos que essa afirmação contém, Aristóteles precisa suas ideias: “*Mas existe democracia quando os homens que nasceram livres e pobres, sendo a maioria, governam os negócios públicos. Existe uma oligarquia quando as pessoas ricas e de nascimento acima do comum, sendo minoritárias, governam*”.²⁰

O que nos interessa é menos explorar o significado dessa partição dos regimes em governo dos ricos e governo dos pobres, que já foi estudada por Sérgio Cardoso no texto citado, e sim observar que Aristóteles propõe, ao lado das formulações tradicionais das teorias dos regimes, uma

¹³ Sérgio Cardoso. *A Matriz Romana*. In: Newton Bignotto. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013. p. 22-33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹⁵ Sérgio Cardoso. *Que República?* Notas sobre a tradição do “governo misto”. In: Newton Bignotto (org). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 27-46.

¹⁶ Aristote. *La Politique*. Paris: J. Vrin, 1982. Trad J. Tricot. IV, 1289b, 26-28.

¹⁷ *Ibidem*, IV, 1290 a 5-10.

¹⁸ *Ibidem*, IV, 1290 a, 15.

¹⁹ *Ibidem*, IV, 1290 b, 1-5.

²⁰ *Ibidem*, IV, 1290 b 150-20.

maneira de compreender o problema das constituições de outro ponto de vista. Não se trata de negar a existência das diversas formas políticas, mas de abordar o problema com outras ferramentas, que focam a atenção nas divisões internas dos corpos políticos, ao que hoje chamaríamos de dimensão sociológica do problema.

Essa mesma ferramenta aparece com outra figuração no livro V de *A Política*. Nele Aristóteles analisa a tirania, caracterizada como o regime mais nefasto para os habitantes da cidade.²¹ Pensada como uma combinação entre os piores defeitos das democracias e das oligarquias, a tirania se opõe ao que o Estagirita chama de realza. Nessa figuração da tópica binária, a oposição passa a ser entre o bom regime e o pior regime possível. O elemento diferenciador entre os dois polos é o interesse comum. Como resume o autor: “*A tirania, ao contrário, como já repetimos algumas vezes, não porta atenção alguma ao interesse público, salvo quando isso lhe é proveitoso. O tirano visa somente o prazer enquanto o rei visa aquilo que é nobre.*”²² O que chamamos de tópica binária de análise dos regimes não se opõe à teorias tradicionais. Retirada de suas formulações mais gerais, ela visa alargar a compreensão do funcionamento efetivo das sociedades políticas. Nossa aposta é que essa maneira de lidar com o tema sobreviveu até mesmo ao abandono das descrições clássicas do círculo no qual evoluem os regimes a partir do século XIX. A tópica binária, ao contrário, continuou a orientar a reflexão de pensadores políticos, em particular dos que se ligaram de alguma forma às diversas matrizes do republicanismo.

Nesse sentido, a história paralela das duas ferramentas teóricas acabou tendo um percurso diferente, ainda que sem implicar numa verdadeira contradição entre elas. Para demonstrar nossa hipótese, vale a pena seguir um pouco o destino da estrutura teórica sobre a qual chamamos a atenção. Por isso, vamos expor brevemente a maneira como Tomás de Aquino pensava a contraposição entre o melhor regime e a tirania, na esteira do pensamento aristotélico. Para ele, o objetivo primeiro da vida em sociedade é a conservação da paz.²³ Para que ela permaneça no seio das sociedades, é preciso levar em conta a diferença entre os interesses públicos e os interesses privados. Enquanto os primeiros unem, os outros dividem e ameaçam a existência do corpo político.²⁴ Daqui Tomás deduz o lugar do rei no seio das sociedades: “*...um rei é aquele que governa a unidade social chamada de cidade ou província, e o faz tendo em vista o bem comum*”.²⁵ Tomando esse ponto de partida como referência, o pensador chega à conclusão de que a realza ou monarquia é o melhor regime. É evidente que o pensador tem em mente os argumentos aristotélicos quando faz essa formulação. Vale a pena, no entanto, continuar nosso estudo, para encontrar o ponto de divergência entre os dois filósofos. No curso de suas análises, Tomás mostra que os tiranos não apenas atemorizam os homens, buscam de maneira desenfreada o prazer e agem contra o interesse

²¹ Ibidem, V, 1310 b 5-10.

²² Ibidem, V, 1311 a, 1-5.

²³ St Thomae Aquinates. *De regimine Principum*. Avenione: Typis Francisci Seguin, 1853, p. 6.

²⁴ Ibidem, p. 7.

²⁵ Ibidem, p. 5.

comum, mas, sobretudo, impedem os habitantes da cidade de alcançar os bens espirituais.²⁶ No centro dos argumentos de Tomás reside a associação entre política e moral, que influencia toda sua reflexão. Para ele, a grande recompensa dos reis, ao defender o bem comum, é a beatitude celeste.²⁷ Do lado oposto: “...o tirano é privado da beatitude suprema, recompensa normal dos reis e, o que é mais cruel, a ele são reservados os castigos mais terríveis”.²⁸

A contraposição entre a monarquia e a tirania obedece a uma lógica interna da reflexão de Tomás, que junta uma abordagem de inspiração aristotélica da política com a moralidade e a teologia cristãs. Se para ele a melhor maneira de pensar a política é por meio da contraposição entre o melhor e o pior regime, em consonância com a tópica bipolar mencionada, é preciso levar em conta que em seu pensamento essa conclusão decorre de uma dupla abordagem do problema. De um lado, está a herança aristotélica, que contribuiu para a análise do caráter nefasto da tirania e dos mecanismos usados pelos tiranos para oprimir os homens. De outro lado, está o universo rico e variado da doutrina cristã. A consideração da natureza política dos seres humanos tem um papel decisivo na argumentação dos textos de Tomás e tem um claro fundo aristotélico. No entanto, afirmar que a busca pelo bem comum é o objetivo central da vida em comunidade não pode ser entendido apenas como herança da filosofia do Estagirita. Essa noção só pode ser corretamente compreendida se levarmos em conta que a noção sofreu forte inflexão com a introdução do quadro de valores originado dos escritos bíblicos. O fato de que Tomás tenha fundado seus estudos na *Política* de Aristóteles não significa que seu pensamento possa ser inteiramente compreendido a partir desse ponto de vista. Ao contrário, acreditamos que é a fusão entre elementos centrais de sua teologia, muitos deles desenvolvidos na *Suma Teológica*, e seu recurso ao pensamento grego que definem a originalidade da filosofia tomista.

Nessa lógica a contraposição entre monarquia e tirania é ao mesmo tempo de ordem política e moral. O tirano é um mal, que afeta negativamente a vida de todos, mas é sobretudo um mal moral, que impede o pleno desenvolvimento das sociedades que buscam a paz. É enquanto inimigo dos valores cristãos que ele se torna um flagelo político. No polo oposto, o rei é um personagem moral, ao mesmo tempo em que aplica políticas corretas para a implantação do melhor regime de governo nas cidades. A literatura dos *espelhos dos príncipes* de inspiração tomista mostra a força dessa teoria.²⁹

Será preciso esperar o surgimento do humanismo cívico do Renascimento para assistirmos a uma transformação da tópica tomista.³⁰ À primeira vista, a principal mudança se deu na substituição da monarquia pela república. Com efeito, desde as obras seminais de Hans Baron, nos

²⁶ Ibidem, p. 12.

²⁷ Ibidem, p. 32.

²⁸ Ibidem, p. 39.

²⁹ James M. Blythe. *Ideal Government and the mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University press, 1992. p. 39-76.

³⁰ Desenvolvemos esse tema em: Newton Bignotto. Tirania e República. In: Lilia M. Schwarcz; Heloisa Starling (org). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 407-413

acostumamos a pensar o surgimento do humanismo cívico como o momento de guinada em direção à modernidade pelo abandono dos parâmetros que regeram o pensamento político medieval. Olhando mais de perto a ordem de aparecimento dos escritos renascentistas, constatamos que Coluccio Salutati teve um papel decisivo na mudança da maneira de compreender a oposição binária entre regimes. Em torno de 1400, ele escreveu um pequeno tratado, inteiramente dedicado ao problema da tirania.³¹ Naquele momento, sua preocupação não tinha nada de abstrata. Como figura importante do governo de sua cidade, ele sabia que ela estava ameaçada pela cobiça de vários tiranos da época. Por vezes, ele chamava de tirano governantes que eram apenas adversários de Florença, mas a força de sua argumentação era tamanha que alguns diziam temê-lo mais do que aos exércitos da cidade. A tirania era caracterizada a partir de uma mistura de referências medievais, de John of Salisbury a Bartolus de Sassoferrato (1313-1357),³² com os problemas de seu tempo. Como seu mestre Petrarca, Salutati tinha dificuldade em aceitar o rompimento radical com os autores cristãos, mas deu uma guinada fundamental no pensamento político de seu tempo, quando deixou de lado a oposição entre a monarquia e a tirania e passou a focar sua atenção na disputa entre a república e a tirania. O elemento central dessa oposição era conhecido desde a antiguidade: o respeito às leis. A novidade estava no resgate da ideia do regime republicano como aquele que melhor correspondia à ideia de uma forma política fundada no respeito às leis. Opor república e tirania era uma maneira de afirmar a superioridade da vida ativa, vivida no interior das cidades, sobre a vida contemplativa. Essa última conservava todo seu prestígio, quando se tratava de religião, mas não quando o assunto era a vida em comum.

A contraposição entre os dois regimes serviu para deslocar o eixo das reflexões políticas para temas que nos séculos anteriores surgiam apenas na margem dos sistemas de pensamento: a ideia da liberdade política como fundamento do melhor regime, a defesa das leis humanas como referência para uma ética cívica, a noção da importância da participação dos cidadãos nos negócios públicos, a percepção de que a corrupção era um fenômeno que conduzia a vida pública da república à tirania. A partir do começo do século XV na Itália, a contraposição entre república e tirania assumiu um lugar central na reflexão política e sobreviveu mesmo quando as tradicionais teorias dos regimes deixaram de ser uma referência importante para o pensamento político ocidental.

Nesse artigo vamos nos limitar ao humanismo cívico, mas vale lembrar que a contraposição entre república e tirania foi uma tópica importante de várias matrizes do republicanismo.³³ Em Rousseau, por exemplo, ela está presente em vários textos, em particular em

³¹ Coluccio Salutati. *Tractatus de Tyranno*. Berlin und Leipzig: Dr. Walther Rothschild, 1914. Para comentários importantes sobre a obra ver: Giuseppe Casale. *Cicerone a Firenze*. Il republicanesimo di Coluccio Salutati. Roma: Aracne, 2013.

³² Bartolo da Sassoferrato. *Tractatus de Tyranno*. In: Diego Quaglioni. *Política e Direito nel Trecento Italiano*. Firenze: Leo S. Olschki, 1983, p.171-213.

³³ Newton Bignotto. *Tiranía e República*. p. 412.

Do Contrato Social.³⁴ Para ele, uma república é fundamentalmente um regime de leis, que se estrutura em torno da liberdade e da igualdade entre os cidadãos.³⁵ A tirania, ao inverso, implica a dissolução do Estado, o que acarreta no aumento da violência na vida pública e no total desrespeito das leis. Segundo ele: “O tirano é aquele que intervém contra as leis para governar de acordo com as leis; o déspota é aquele que se põe acima das leis. Assim o tirano pode não ser um déspota, mas o déspota é sempre um tirano.”³⁶ No contexto do século XVIII, Rousseau sabia que podia se servir da tradição republicana, ao mesmo tempo em que tinha de alterar o sentido dado ao conceito de república para incluir a contraposição não apenas à tirania clássica, mas também ao despotismo dos reis franceses. Sua saída foi das mais engenhosas. Ciente de que a maneira como os gregos tratavam o problema do déspota, a saber, como o de um governante que agia como se estivesse em sua casa e não na arena pública, não correspondia mais ao que ocorria em seu tempo, ele produziu um verdadeiro deslocamento conceitual. A partir de suas análises, república e tirania tomaram caminhos diferentes na teoria política, sem que a polaridade tenha perdido sua força de explicação da dinâmica das forças políticas vivas. Enquanto a república se tornou o centro das reivindicações por liberdade e igualdade a partir da Revolução francesa, a tirania foi aos poucos deixando de significar um regime político específico, para indicar o campo dos regimes que abusam da força e rompem com as leis. Foi nesse campo semântico reconfigurado que o conceito de despotismo se impôs como um referente incontornável da cena política moderna e será nesse território redesenhado que o conceito de totalitarismo surgirá no momento em que os acontecimentos trágicos do século XX indicarão que a antiga linguagem política precisava se expandir para dar conta dos novos contornos da vida política nas sociedades de massa. Nossa hipótese é que Arendt herdou a tópica binária para compreender os regimes, alterando, no entanto, seu significado ao trocar a tirania pelos regimes totalitários.³⁷

ARENDT, A REPÚBLICA E OS REGIMES TOTALITÁRIOS.

Como dissemos no começo, acompanhamos Elivanda Silva e outros estudiosos que afirmam existir no pensamento de Arendt vínculos com o republicanismo. Do que foi dito até aqui, destacamos o papel que na matriz renascentista do republicanismo tem a maneira de conceber a política e a tópica binária para analisar a contraposição entre os regimes mais comuns, ou, em alguns casos, entre o melhor e o pior regime. Nosso propósito é mostrar que, ao tratar dos regimes totalitários, Arendt lança mão de concepções importantes da tradição republicana.

Para nossos interesses, vamos destacar três pontos. O primeiro é o fato de que nossa autora coloca a liberdade como ponto central de seu esforço de compreensão da política. Podemos partir do fato de que, da mesma maneira como ocorreu com os humanistas italianos, a

³⁴ J.J. Rousseau. *Du Contrat Social*. In: Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1964. p. 347-470.

³⁵ *Ibidem*, II, VI, 379-80.

³⁶ *Ibidem*, III, X, p. 423.

³⁷ Ver a esse respeito: Helton Adverse. Totalitarismo e República. In: Lilia M. Schwarcz; Heloisa Starling (org). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 414-422.

aceitação da centralidade da liberdade na vida pública tem efeitos profundos em sua maneira de pensar a política e seus fundamentos. Dizendo de outra forma, procuraremos mostrar que a concepção de liberdade condiciona tanto a filosofia política de Arendt quanto aquela que teve sua origem no século XV na Itália e se espalhou para o século seguinte, sobretudo no pensamento de Maquiavel.

O segundo ponto importante é a noção de evento, que traz para o centro do debate o papel da ação humana na conformação da história. Com isso, Arendt deixa de lado o providencialismo de autores como Bossuet, mas também o determinismo de teorias contemporâneas, que acreditam poder discernir nas ações humanas o *telos* da história. Na *Condição Humana*, esse aspecto de seu pensamento fica ainda mais evidente dado a importância que a noção de vida ativa tem para ela.³⁸ Isso mostra que nossa hipótese de que o “republicanismo” de Arendt converge para temas próximos daqueles valorizados pelos humanistas cívicos possui forte base textual. Mas é preciso evitar o uso de uma falsa semelhança. No caso dos humanistas, a vida ativa, como lembramos, se contrapõe ao modelo da vida contemplativa. Em Arendt, o tema é fundamental, mas implica numa valorização da ação na cidade, o que também estava presente no republicanismo do Renascimento, mas não necessariamente na contraposição à vida contemplativa, que tem um papel pouco relevante para se pensar a política de nosso tempo. Seja como for, a ideia de participação é estruturante, segundo nossa hipótese interpretativa, tanto na maneira como os humanistas pensavam a política e a tirania em particular e na forma como Arendt aborda o fenômeno totalitário e seu impacto na vida política em geral.

O terceiro ponto diz respeito ao abandono das teorias clássicas dos regimes. Arendt assinalou com clareza que pensar num número finito de constituições, que se transformavam no tempo segundo critérios passíveis de serem descritos pelos estudiosos, deixou de fazer sentido diante do aparecimento de uma forma política que desafia a compreensão dos que ainda se servem das teorias do passado. Com isso não pretendia dizer que regimes não podem ser comparados entre eles e sim que não existe um número finito de formas, que descrevem o campo da política. Segundo ela: “O fundamento comum da lei e da ação, em uma república, é a ideia de que o poder que cabe aos homens não está limitado antes de tudo por uma potência superior, Deus ou a Natureza, mas por aquele de seus iguais...”³⁹ Ao abandonar as teorias gerais dos regimes, Arendt manteve o recurso ao que chamamos de abordagem binária do problema, alterando os termos da tópica. Com isso, a definição do que é uma república sofreu uma modificação e um alargamento que aponta para uma nova concepção do que seja uma república diante do surgimento de um regime que não se compara a nenhum outro do passado, mas destrói as bases de qualquer sociedade livre. Nela a tópica binária se expressa sob a forma da contraposição entre a república e os regimes totalitários.

³⁸ Hannah Arendt. Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago: The Chicago University Press, 1998, p. 12-17

³⁹ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. Paris Payot, 1990, p. 93.

Para levar a cabo a demonstração de nossa hipótese, vamos nos limitar ao texto *A Natureza do Totalitarismo*, que fornece elementos importantes para nossos propósitos. Logo no começo, a autora afirma que o totalitarismo “*representa a negação mais absoluta da liberdade.*”⁴⁰ Esse ponto de partida não é suficiente, segundo ela, para distinguir os regimes extremos contemporâneos de formas políticas como a tirania, pois em todas elas a liberdade perece. Em que pese, no entanto, essa distinção, é possível situar os regimes totalitários no campo ampliado das formas políticas que provocam e se beneficiam da destruição tanto da estrutura moral, que sustenta a justiça entre os seres humanos, quanto das leis, que definem os regimes livres.

No começo do texto, Arendt ainda situa as tiranias do passado e os regimes totalitários no mesmo território do político: o dos extremos, que negam os princípios estruturantes da vida política plena: liberdade e justiça. Nesse ponto do texto ainda não é possível estabelecer com clareza a diferença entre as formas políticas tirânicas e os regimes totalitários. Ambos se situam no mesmo espectro no campo de possibilidades da política. Esse primeiro movimento argumentativo visa apontar os eixos estruturantes da visão teórica da autora. Ou seja, antes de tentar compreender as causas e a origem dos regimes contemporâneos, é preciso fixar o norte da reflexão, apontando para os princípios que regem a vida livre em sociedade. “*Esses princípios diretores se reduzem ao seguinte: a Liberdade é a quintessência da condição humana e a Justiça a da condição social do homem ou, para dizer de outra maneira, a Liberdade é a essência do indivíduo e a Justiça, a dos homens que vivem em comunidade. E esses dois princípios não podem desaparecer da superfície do globo senão com o desaparecimento físico da espécie humana.*”⁴¹

Com essa afirmação, identificamos um primeiro elemento que aproxima a filosofia arendtiana do republicanismo. Para ela, a liberdade, e em alguma medida, a justiça se identificam com a política. Por isso, o único sentido válido para esses conceitos é o que os associa à ação no seio das sociedades. Como ela nunca se interessou pelos debates que opõem liberdade positiva e negativa, capitaneados por I. Berlin,⁴² que teve um grande impacto no cenário do pensamento político contemporâneo até nossos dias, é possível pensar que a concepção de liberdade sustentada por ela está mais próxima da tradição do humanismo cívico do que da maneira como pensadores liberais pensam a questão. Resumidamente, podemos dizer que o primeiro traço de republicanismo na obra de Arendt aparece quando ela identifica liberdade e política. Ao dar esse passo, ela define a relação fundamental que os regimes totalitários entretêm com uma forma da liberdade que ao longo da modernidade sempre esteve associada à república. Agindo para destruir todas as expressões da liberdade, os regimes totalitários não colocam em risco somente as expressões formais da liberdade, eles atacam os princípios, que são o fundamento das sociedades políticas. Olhando desse ponto de vista, é possível entender que o caráter mortífero dos regimes extremos é parte de sua natureza e aponta para o fim da política e da vida em comunidade. A oposição entre totalitarismo e liberdade,

⁴⁰ Ibidem, p. 67

⁴¹ Ibidem, p. 71.

⁴² Para uma visão abrangente desse problema ver: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. *Liberdade Política*. São Paulo, Edições 70, 2020.

que num primeiro momento pode parecer óbvia, ganha em profundidade, quando levamos em conta a maneira como ela concebe a liberdade.

Antes, no entanto, de aprofundar esse ponto cabe lembrar que Arendt diferencia origens e causas.⁴³ Quando falamos de causas de um determinado acontecimento, tendemos a pensar que ele decorre de maneira inelutável de um conjunto de fatores, que pode ser conhecido racionalmente. Nossa autora não nega que exista uma certa causalidade histórica, mas, para compreender os limites dessa ideia, é preciso levar em conta a noção de evento. Eventos fazem surgir algo inesperado tanto no plano das ações quanto no terreno das paixões e das potencialidades de uma época.⁴⁴ Nessa lógica, é possível dizer que o totalitarismo é um evento; o evento “novo” por excelência em nossa época. Segundo Arendt, compreender a natureza dos regimes totalitários, “*equivale a compreender o coração mesmo de nosso século.*”⁴⁵ Para os propósitos desse artigo, importa a conclusão parcial tirada pela autora: “*os regimes totalitários negam, de maneira radical, a liberdade humana.*”⁴⁶ Vemo-nos, portanto, diante de uma concepção da política que não somente afirma a importância da liberdade, mas a opõe de maneira direta a um regime específico, que, segundo Arendt, possui uma natureza, assim como a monarquia ou a república.⁴⁷ A peculiaridade do totalitarismo - o fato de basear-se em princípios que se pretendem atemporais e que negam a importância da ação-, não o torna incompreensível, mas sim desafiador. A simples existência de algo com essa natureza nos convida a uma exploração conceitual que, partindo de tópicos do passado, deve ser capaz de abarcar a novidade radical do evento.

Ao mostrar que regimes extremos procuram escapar do fluxo da história para impor sua própria lógica, Arendt ajuda ao mesmo tempo a compreender o lugar que no republicanismo ocupa a ideia de vida ativa. A política para ela, como para os humanistas cívicos, é o produto de uma ação na cena pública, que está sujeita à contingência do agir humano e que, por isso, não pode pretender à eternidade. Limitada no tempo, a forma republicana não escapa do perigo da morte institucional. O que garante a liberdade é a ação contínua dos seres humanos que desejam preservá-la. Nesse sentido, nossa autora acreditava que é impossível construir algo semelhante ao regime misto dos antigos e nisso ela se afasta do pensamento renascentista. Mas há claros aspectos de concordância entre a pensadora contemporânea e os pensadores italianos. O regime de leis, o regime republicano, é fruto de um esforço constante, que podemos chamar de vida ativa. Os humanistas partiam, assim como nossa pensadora, desse ponto para deduzir a importância da participação na esfera pública. Não basta, no entanto, apenas defender a liberdade. É preciso exercê-la cotidianamente. Avançando no tempo, o que Arendt mostra é que os regimes totalitários, assim como as tiranias do passado, destroem a vida ativa com todas suas peculiaridades, para impor a ideia de uma sociedade fora do tempo. Os humanistas pensavam que a tirania se opunha a todas as formas políticas, em

⁴³ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*, p. 73.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 76

⁴⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 80.

especial à república. Em Arendt a formulação desse problema se reveste de um caráter ainda mais radical.

Ela não inscreve o totalitarismo numa nova teoria dos regimes, para abordar a destruição da política. Ela diz que o totalitarismo é um regime novo, mas que ao mesmo tempo partilha com outros regimes algumas características. Essa maneira de abordar o problema influencia tanto no esforço de compreensão da natureza do totalitarismo quanto naquela do que é um regime político em geral. Para ela, as antigas teorias dos regimes não são mais vigentes, mas a razão não é que partiam de um ponto de vista conceitual falso e sim porque estavam abertas à liberdade dos homens. Dizendo de outra maneira, as teorias dos regimes são elas mesmas históricas e são afetadas pelas transformações ocorridas com o passar do tempo em virtude da ação de criação histórica dos seres humanos. Nesse sentido, nossa autora pode dizer que Montesquieu foi o último grande pensador a conceber uma teoria completa dos regimes. Ainda ligado a uma visão estruturada do campo da política, o pensador francês tinha grande sensibilidade à particularidade da vida em comunidade nas mais diversas regiões do planeta, mas não viu que elas comportavam um elemento aberto à capacidade humana de inovar. As *Cartas persas* demonstram a capacidade de Montesquieu de compreender as diferenças entre os costumes e a política de sociedades com raízes históricas diferentes.⁴⁸ Ao olhar, no entanto, para as diversas manifestações do político, Montesquieu procurava enquadrá-las num conjunto finito de possibilidades. A irrupção do evento revolucionário, e mais tarde dos regimes totalitários, acabaria levando nossa autora a explorar a força do pensamento do filósofo francês, mas também a assinalar seus limites para a compreensão do que ocorreu no século XX.⁴⁹

Na sequência do texto, Arendt aborda o problema da passagem da ideia de tirania para a de totalitarismo. Voltando seu olhar para as tiranias, ela mostra, mais uma vez na esteira de Montesquieu, que o medo é o princípio do governo tirânico e que impele os seres humanos ao isolamento. “*A tirania –afirma- fundada sobre a impotência consubstancial de todos os homens que estão sozinhos constitui uma tentativa híbrida para ser como Deus, pessoalmente investido do poder, numa solidão total.*”⁵⁰ À solidão do governante tirânico se segue o isolamento progressivo de todos os membros da sociedade política. Olhado com as lentes das teorias políticas clássicas, o regime totalitário parece incompreensível, pois parece escapar a toda comparação com outras formas políticas, procedimento que sempre serviu para alimentar a compreensão do que é a política. No entanto, afirma Arendt: “*O regime totalitário é sem leis no que tange às leis positivas, mas ele não é arbitrário, pois obedece, segundo uma lógica rigorosa, às leis da História ou da Natureza de onde se supõe que todas as leis positivas devem provir e ele as coloca em execução num espírito de obrigação escrupuloso.*”⁵¹

⁴⁸ Montesquieu. *Lettres Persanes*. Paris: Le livre de Poche, 1984.

⁴⁹ A esse respeito ver: Antônio Carlos dos Santos. *A Via de mão dupla. Tolerância e Política em Montesquieu; ---. A Política Negada. Poder e Corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão: Editora UFS, 2002. São Cristóvão: Editora UNIJUI, 2006.

⁵⁰ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. p.95.

⁵¹ *Ibidem*. p. 98.

Para sustentar esse projeto, o regime totalitário recorre ao terror, única forma de garantir a pulverização das vontades e impor o domínio total da população. Como resume nossa autora: “... *se a lei é a essência do governo constitucional ou republicano, o terror constitui a do governo totalitário.*”⁵² O terror começa apagando a distância entre os seres humanos.⁵³ Não se trata de tentar extirpar a ideia de liberdade. “*Ele (o terror) se contenta em comprimir uns contra os outros, de tal maneira que o campo mesmo da ação livre, quer dizer, a realidade da liberdade desaparece.*”⁵⁴ Os regimes totalitários radicalizam a repressão aumentando o isolamento típico das tiranias. Dessa forma atingem a vida privada, provocando o que a pensadora chama de solidão que, segundo ela, passa a afetar o conjunto da existência humana.⁵⁵

Nesse ponto fica claro que, para continuar a se servir do referencial do republicanismo, Arendt teve de operar um deslocamento conceitual profundo. Num primeiro momento, recorreu à ideia da liberdade política e da vida ativa para assentar a concepção de vida política que podemos chamar de republicana. Esse recurso, no entanto, não teria sentido se ela ao mesmo tempo não tivesse demonstrado a impossibilidade de continuar a se servir de conceitos como os de tirania e despotismo, para descrever o que aconteceu no século XX. De alguma maneira, podemos dizer que ao trabalhar a partir do conceito de totalitarismo, a pensadora abriu as portas para uma nova concepção do que é (em nosso tempo) um regime republicano.

Para mostrar em que sentido a definição de república foi afetada pelo surgimento dos regimes totalitários, vamos voltar a falar da questão do terror. Desde a Antiguidade, a tirania foi associada ao medo. Em Montesquieu, ele é um dos eixos dos governos corrompidos. Nesse sentido, é um elemento que sempre esteve presente no horizonte das teorias políticas do passado. Mas algo muda no século XX. O terror é uma continuação do medo, mas corresponde a algo que é uma marca das sociedades de massa. Arendt sempre disse que “*a tirania totalitária é sem precedentes.*”⁵⁶ Por isso, é fundamental diferenciá-la das tiranias clássicas. Ambas recorrem à violência e ao medo. Limitam a esfera de ação dos homens e mulheres. Isolam os cidadãos para impedir que eles se organizem contra o poder tirânico. Mas as semelhanças param por aí.⁵⁷ Fundados na História ou na Natureza, os regimes totalitários radicalizam o princípio de exterminação dos opositores e dos “bodes expiatórios”. Nesse território, a simples referência à liberdade se torna impossível. Homens e mulheres passavam a lutar exclusivamente pela preservação da vida. A defesa dos valores republicanos passa a enfrentar uma batalha na qual a luta não é entre argumentos ou concepções de vida, mas entre a vida e a morte. A república passa a concorrer em sua defesa das leis com uma

⁵² *Ibidem*, p. 101.

⁵³ Exploramos esse ponto em: Newton Bignotto. *Apatia e desolação nas sociedades contemporâneas*. In: Adauto Novaes (org). *A outra margem da Política*. São Paulo: Edições SESC, 2019, p. 85-110.

⁵⁴ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. p. 103.

⁵⁵ Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras. P. 526-528. Para um estudo sobre o livro, ver: Odílio Aguiar; César Barreira; José Carlos Silva de Almeida; José Elcio Batista. *Origens do Totalitarismo. 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2001.

⁵⁶ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*, p. 106.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 110.

ideia de lei que nada tem a ver com as noções tradicionais. Nesse ambiente rarefeito, a República se transforma num regime de leis e de liberdade e igualdade, que resiste à apropriação do território legal por absolutos vazios de sentido existentes nos regimes extremos.

Para compreender o mecanismo dessa transformação, é necessário lembrar que o terror implica o domínio massivo da ideologia na arena pública.⁵⁸ Arendt define ideologia como “a lógica de uma ideia”. Para ela, “*as ideologias são esses sistemas de explicação da vida e do mundo que se orgulham de estar à altura de explicar todos os acontecimentos, passados ou futuros, sem se referir à experiência real.*”⁵⁹ Para termos uma ideia clara do que ela diz, basta pensar nos atuais movimentos negacionistas com relação aos efeitos da pandemia, ou sobre a eficácia das vacinas, para se ter uma ideia do que ocorre quando a realidade é encoberta pela fumaça de ideias, que não admitem ser contestadas e que levam as pessoas a agir de determinada maneira no mundo.⁶⁰ Os perigos das ideologias residem no fato de que elas ocupam o lugar dos saberes e levam multidões a agir, como no Brasil, contra toda evidência científica ou do simples bom senso. Como resume Arendt, servindo-se da linguagem de Montesquieu: “*o princípio do regime totalitário é sua ideologia.*”⁶¹ De maneira ainda mais explícita, ela afirma: “*Conhecemos a resposta examinando novamente a natureza do totalitarismo, quer dizer, sua essência -o terror- e seu princípio -a coerência lógica-, assim como a combinação desses dois elementos que contribui a determinar de maneira mais precisa essa natureza.*”⁶²

Nas sociedades contemporâneas, as ideologias empurram as pessoas para uma forma de apatia movimentada. No lugar da participação na arena pública, propugnada pelas teorias republicanas, as sociedades totalitárias acoplam uma visão de mundo totalizante com um movimento contínuo de destruição dos mecanismos de intervenção na cena política. A solidão é acompanhada por uma crescente apatia e por um movimento estéril, que toma conta da vida cotidiana. Para Arendt, os tiranos da tradição eram seres isolados, sempre temerosos dos outros, que desejavam seu poder e dos que eram por ele oprimidos.⁶³ O regime totalitário produz um isolamento diferente. Nele os governantes também sentem a distância que os separa dos governados e agem para impedir que seu poder seja contestado. Essa ação adquire uma nova realidade, em relação às tiranias, na medida em que destrói não apenas as relações políticas entre os cidadãos, mas também a malha dos relacionamentos privados. Orlando Figes mostrou como na União Soviética esse mecanismo operou a destruição até mesmo dos laços mais corriqueiros entre familiares e vizinhos, que temiam o tempo todo o Estado e seu poder tentacular.⁶⁴ A solidão

⁵⁸ Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo*. p. 518.

⁵⁹ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. p. 118.

⁶⁰ Geraldo Pereira (2022). Ideologia e Solidão – *Cadernos Arendt*, 2 (3), 59-69.

⁶¹ Hannah Arendt. *La nature du totalitarisme*. p. 117.

⁶² *Ibidem*, p. 122.

⁶³ *Ibidem*, p. 129.

⁶⁴ Orlando Figes. *The Whisperers*. London: Penguin Books, 2008.

extrema e o isolamento são a tradução no corpo social da política de terror. Nesse ambiente esterilizado a política se torna impossível.⁶⁵

CONCLUSÃO

Chegado a esse ponto de nossa argumentação, podemos dizer que o processo de destruição da política, nascido com a emergência no seio das sociedades de massa de formas políticas inexistentes no passado, altera o panorama da reflexão política e desloca seus eixos teóricos. Se não é possível manter a ideia de que os regimes evoluem em círculos finitos, que contém todas as possibilidades do político, podemos ser tentados a pensar que o totalitarismo é da ordem do impensável. Essa não é a posição de Arendt. Seu ponto de partida conceitual coincide em vários pontos, como procuramos mostrar, com a maneira como pensadores republicanos do passado pensavam a política. Ao se distanciar, no entanto, de uma das ferramentas conceituais do passado, a saber, da teoria clássica dos regimes, ela não abandona totalmente o manancial teórico do passado. Ela mantém viva a estratégia conhecida desde a Antiguidade de pensar as expressões históricas dos regimes por meio de uma estrutura conceitual bipolar. Aos poucos, vemos surgir a tópica do **totalitarismo x república-democracia** como a grande referência do pensamento de Arendt. O totalitarismo ocupa o lugar que já foi da tirania e do despotismo. Mas, ao fazê-lo, descortina uma região do político que não estava presente nas formas políticas extremas do passado. Ele coloca a morte do outro e a crença nas leis da História e da Natureza em seu centro e nega tanto a liberdade e a igualdade como todos os valores a elas associados. Ao realizar a substituição da tirania pelo totalitarismo, Arendt propõe uma nova teoria republicana em sintonia com o aparecimento das sociedades de massa e uma de suas figurações: os regimes totalitários.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, Helton. (2022) Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*. 1 (2).
- ADVERSE, Helton. A Matriz italiana. In: Newton Bignotto. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013. P. 51-125.
- ADVERSE, Helton. Totalitarismo e República. In: Lilia M. Schwarcz; Heloisa Starling (org). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGUIAR, Odílio; César Barreira; José Carlos Silva de Almeida; José Elcio Batista. *Origens do Totalitarismo. 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2001.
- ARENDT, Hannah. *La nature du totalitarisme*. Paris Payot, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The Chicago University press, 1998.
- ARISTOTE. *La Politique*. Paris: J. Vrin, 1982. Trad J. Tricot.
- BARON, Hans. *In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton: Princeton University press, 1988. 2 vol.
- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University press, 1966;
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *Liberdade Política*. São Paulo, Edições 70, 2020.

⁶⁵ Helton Adverse. (2022) Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt*. 1 (2).

- BARTOLO DA SASSOFERRATO. *Tractatus de Tyranno*. In: Diego Quaglioni. *Politica e Diritto nel Trecento Italiano*. Firenze: Leo S. Olschki, 1983.
- BIGNOTTO, Newton (org). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.
- BIGNOTTO, Newton. Apatia e desolação nas sociedades contemporâneas. In: Adauto Novaes (org). *A outra margem da Política*. São Paulo: Edições SESC, 2019, p. 85-110.
- BIGNOTTO, Newton. *O Tirano e a Cidade*. São Paulo: Almedina, 2021.
- BIGNOTTO, Newton. Republicanismo. In: Adriano Correa, Adriano; Antônio Rocha; Maria CRISTINA MULLER; ODÍLIO ALVES AGUIAR. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2022, p. 373-379.
- BIGNOTTO, Newton. Tirania e República. In: Lilia M. Schwarcz; Heloisa Starling (org). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhias das Letras, 2019.
- BLYTHE, James M. *Ideal Government and the mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University press, 1992.
- CARDOSO, Sérgio. A Matriz Romana. In: Newton Bignotto. *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.
- CARDOSO, Sérgio. Que República? Notas sobre a tradição do “governo misto”. In: Newton Bignotto (org). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- CASALE, Giuseppe. *Cicerone a Firenze*. Il repubblicanesimo di Coluccio Salutati. Roma: Aracne, 2013.
- CORREA, Adriano; Antônio Rocha; Maria Cristina Muller; Odílio Alves Aguiar. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2022
- FIGES, Orlando *The Whisperers*. London: Penguin Books, 2008.
- GARIN, Eugenio. *L’Umanesimo italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1986.
- GARIN, Eugenio. *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1985;
- MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris: Le livre de Poche, 1984.
- PANCERA, Gabriel. Matriz Italiana. In: Lilia M. Schwarcz; Heloisa Starling (org). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhias das Letras, 2019, p. 237-243.
- PEREIRA, Geraldo (2022). Ideologia e Solidão – *Cadernos Arendt*, 2 (3), 59-69.
- ROUSSEAU. J.J. *Du Contrat Social*. In: Oeuvres Complètes. Paris: Gallimard, 1964.
- SALUTATI, Coluccio. *Tractatus de Tyranno*. Berlin und Leipzig: Dr. Walther Rothschild, 1914.
- SANTOS, Antônio Carlos dos *A Política Negada. Poder e Corrupção em Montesquieu*. São Cristovão: Editora UFS, 2002. São Cristovão: Editora UNIJUI, 2006.
- SANTOS, Antônio Carlos dos. *A Via de mão dupla. Tolerância e Política em Montesquieu*;
- SILVA, Elivanda de Oliveira. *Hannah Arendt e o republicanismo*. A redescoberta dos tesouros políticos da Antiguidade e a primazia da ação política. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.
- ST THOMAE AQUINATES. *De regimine Principium*. Avenione: Typis Francisci Seguin, 1853.
- SYMONDS, J.A. *El Renacimiento em Italia*. México: Fondo de cultura Economica, 1995.

HANNAH ARENDT E O FEDERALISMO REPUBLICANO

Hannah Arendt and republican federalism

Rodrigo Moreira de Almeida¹

RESUMO:

O presente artigo analisa as críticas de Arendt ao modelo do Estado-nação soberano enquanto forma organizacional da vida política. Para a autora, o Estado-nação ao vincular a proteção dos direitos à pertença dos indivíduos a uma nação homogênea e conceber o poder político com atributos absolutistas, demonstra ser antitético a uma ordem constitucional inclusiva, livre, plural e igualitária. Isso irá conduzir Arendt ao republicanismo federalista norte-americano, pois este desvincula a cidadania do princípio nacional, incluindo assim a pluralidade em seu seio, oferece uma concepção alternativa de poder baseado em pactos e devidamente limitado pela constituição e por direitos civis e opõe ao princípio soberano da centralização do poder o princípio federalista da divisão e distribuição do poder.

Palavras chave: Estado-nação; Soberania, Poder, Federalismo republicano, liberdade.

RESUME:

This article analyzes Arendt's criticisms of the model of the sovereign nation-state as an organizational form of political life. For the author, the nation-state, by linking the protection of rights to the belonging of individuals to a homogeneous nation and conceiving political power with absolutist attributes, proves to be antithetical to an inclusive, free, plural and egalitarian constitutional order. This will lead Arendt to North American federalist republicanism, as it detaches citizenship from the national principle, thus including plurality within it, offers an alternative conception of power based on pacts and duly limited by the constitution and civil rights, and opposes the principle sovereign principle of centralization of power the federalist principle of division and distribution of power.

Keywords: Nation-state; Sovereignty, Power, Republican Federalism, Freedom.

As experiências de Hannah Arendt com o totalitarismo e demais catástrofes do período entre-guerras europeu, fez com que ela percebesse a inadequação e os inconvenientes do Estado-nação e seu princípio da soberania nacional enquanto paradigma de forma de governo. Como observou Kluyesmer (2009, p.31-32), para Arendt, “a crise europeia era, antes de tudo, uma crise do Estado nacional e o triunfo da soberania como modelo fundamental de organização da vida política”. O que se evidenciava era o fato de que o Estado-nação soberano – dado seu caráter de centralização e indivisibilidade do poder, sua dinâmica de excluir os não-nacionais ou aqueles que não partilham de uma mesma vontade geral homogênea da cidadania plena e a sua tendência de situar a soberania da nação fora e acima das leis – era incompatível com uma ordem constitucional democrática estável, baseada na pluralidade, na igualdade jurídica e na liberdade pública, compreendida como a ampla e ativa participação plural do povo no poder político.

¹ Doutor em Filosofia pela UFMG. Atualmente é pesquisador independente. E-mail: rmoreiradealmeida351@gmail.com

No presente texto², argumentaremos que é a partir dessa constatação que Arendt irá recorrer ao republicanismo federalista de matriz norte-americana – manifesto, sobretudo, em suas experiências nascentes coloniais, revolucionárias e constitucionalistas do XVIII e no pensamento dos *Founding Fathers* – a fim de pensar uma alternativa aos inconvenientes do Estado-nação soberano. Segundo Arendt, a constituição republicana estadunidense desvinculou a cidadania e os direitos da pertença nacional e não concebia o povo como uma *union sacrée*, fundado numa igualdade pré-política e em uma vontade geral unitária e homogênea, mas como uma pluralidade de vozes baseada na igualdade jurídica-constitucional. Além disso, os *framers*, consoante ao princípio federalista-republicano, partem do fato de que o poder deve ser circunscrito e limitado pela constituição, bem como dividido e equilibrado de modo que diferentes instâncias possam se aliar e formar uma unidade sem, no entanto, perder sua identidade, autonomia e liberdade local. Com isso, os norte-americanos, na visão arendtiana, teriam conseguido fundar e preservar constitucionalmente um espaço público concreto e estável para o exercício igualitário da liberdade e do poder político de seus cidadãos, em circunstâncias de pluralidade.

Diante disso, dividiremos o artigo em duas partes. Na primeira, apontaremos os principais pontos da crítica de Arendt ao Estado-nação e ao princípio da soberania, analisando as principais razões que fazem com que a autora aponte uma incompatibilidade essencial entre essa forma de governo e uma Constituição livre, igualitária e plural. Na segunda parte, voltar-nos-emos para as considerações arendtianas acerca das experiências fundadoras e constitucionais dos Estados Unidos, ressaltando as principais virtudes que a autora avista nos princípios do republicanismo e do federalismo dos pais fundadores, bem como os motivos que a levam a vislumbrar neles uma possível alternativa aos inconvenientes do Estado-nação soberano.

1. A CRÍTICA AO ESTADO-NAÇÃO E AO PRINCÍPIO DA SOBERANIA

O ponto de partida das análises de Arendt acerca dos inconvenientes do Estado-nação são as suas considerações da ascensão do nazismo na Europa, a qual ela associou diretamente ao colapso do Estado nacional e sua derrocada à ilegalidade. Para Arendt, a situação calamitosa de milhares de pessoas apátridas, minorias e refugiados no período entre-guerras, tratadas na mais profunda arbitrariedade e na ausência de direitos fundamentais, demonstrava a falência estrutural do Estado-nação soberano enquanto modelo de organização política. Dada a dinâmica de só reconhecer como cidadãos plenos de direitos membros da mesma comunidade étnica-nacional e a insistência na autodeterminação soberana de todos os povos, tal forma de governo tornava-se incapaz de lidar constitucionalmente e de forma igualitária com a questão das populações mistas e sua pluralidade constitutiva, excluindo o *outro* do tratamento legal. Nos termos da autora,

² O presente texto faz uma retomada abreviada de alguns tópicos presentes nos três primeiros capítulos de minha tese de doutoramento. Ver ALMEIDA, Rodrigo Moreira. *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista*. 2020. Tese (Doutorado). – Curso de filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

A desnacionalização [seguida de deportação e internamentos em massa] tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor uma escalada de violência sem precedentes (ARENDDT, 1989, p.302).

O que se notou, segundo a autora, fora uma incompetência estrutural dos Estados-nações para responder a tais demandas a partir de seus próprios fundamentos. Isso ficou claro, sobretudo, com as tentativas malfadadas da *Liga das Nações* para contornar as crises da Europa - advindas principalmente do dismantelamento da Monarquia Dual e do Império Czarista de onde emergia um enorme cinturão de populações mistas -, “introduzindo [novos] Estados-nações e criando tratados de minorias” (ARENDDT, 1989, p.303). Tais tratados, comenta Volk (2015, p.15), “buscavam alcançar Estados-nações etnicamente puros e sistemas políticos ideologicamente homogêneos”. Ora, em circunstâncias de populações mistas, em que cada etnia reivindicava a sua própria soberania nacional, “pensar que fosse possível criar Estados-nações pelos métodos dos Tratados de Paz era simplesmente absurdo”, comenta Arendt (1989, p.303). Mas foi o que sucedeu. Os tratados ao tentar “preservar o *status quo*”, estendendo a ideia de autodeterminação nacional, pavimentaram o caminho para a emancipação étnica de todos os grupos e países europeus, deixando de tratar devidamente a questão das minorias das populações mistas (Ibidem, p.304). Dessa forma, os Tratados, descreve Arendt,

aglutinaram vários povos num só Estado, outorgaram a alguns o status de “povos estatais” e lhes confiaram o governo, supuseram silenciosamente que os outros povos nacionalmente compactos chegassem a ser parceiros no governo, o que naturalmente não aconteceu, e, com igual arbitrariedade criaram com os povos que sobraram um terceiro grupo de nacionalidade chamadas minorias, acrescentando assim aos muitos encargos dos novos Estados o problema de observar regulamentos especiais, impostos de fora, para uma parte de sua população (ARENDDT, 1989, p.303).

Ninguém havia ficado satisfeito. As minorias consideravam os tratados um “jogo arbitrário” (ARENDDT, 1989, p.304) das potências vencedoras que dava poder a alguns povos e subjugava outros – aos quais era negado o direito à autodeterminação e à soberania nacional e, portanto, ficavam condenados a uma cidadania de segunda classe. Os novos ‘povos estatais’, por sua vez, viam os tratados de minorias como um “fardo” e uma quebra, por parte das velhas potências ocidentais, da “promessa de plena soberania nacional” (Ibidem, p.305). O resultado natural era o de que as nacionalidades minoritárias se tornavam desleais e hostis ao governo que lhes fora imposto, enquanto os povos estatais, por sua vez, buscavam oprimir as minorias do modo mais eficiente possível, procurando assimilá-las forçosamente ou mesmo expulsá-las (Ibidem, p.306). Conforme Volk (2015, p.20), a ideia supostamente libertadora de autodeterminação nacional soberana, compreendida como um sinal de emancipação, “foi considerada uma justificação universal para ações políticas opressoras pelos novos estados-nações, assim como para movimentos por independência de grupos minoritários”. Os tratados de minoria, assevera a autora, se provaram

ineficazes, pois se recusavam a incluir o *outro* em seu sistema político-constitucional escancarando, assim, a intrínseca estreiteza da política nacional que demonstrava que “unicamente pessoas da mesma origem nacional poderiam gozar da plena proteção das instituições legais” (ARENDT, 1989, p.308).

Mais grave ainda foi a condição dos apátridas “produzidos pelos Tratados de Paz de 1919, pela dissolução da Áustria-Hungria e pelo estabelecimento dos Estados bálticos” (ARENDT, 1989, p.311). Uma vez que os Estados nacionais restringiam a lei e o direito de cidadania aos nacionais, “não podiam ser integrados em parte alguma e viviam totalmente fora do âmbito das leis” (Ibidem, p.319). Tais grupos ficavam à mercê da polícia que não hesitava em agir arbitrariamente e ilegalmente. Como comenta a autora,

enquanto a discussão do problema do refugiado girava em torno da questão de como podia o refugiado tornar-se deportável novamente, o campo de internamento tornava-se único substituto prático de uma pátria. De fato, desde os anos 30 esse era o único território que o mundo tinha a oferecer aos apátridas (ARENDT, 1989, p.317).

Arendt nota, nesse contexto, que a solução prática que seria encontrada posteriormente por Hitler para “tornar os apátridas deportáveis através de campos” (1989, p.312), não foi uma invenção nazista, mas um expediente desenvolvido pelo próprio sistema Europeu de estados-nações. No período entre guerras, as leis de desnaturalização eram passadas através de toda Europa e conduziam a uma onda de desnacionalização em massa (Ibidem, p.312). O que sucedeu foi um constante aumento de práticas ilegais de deportação (Ibidem, p.317). Tais medidas “pressupunham uma estrutura estatal que, se não era ainda inteiramente totalitária, já demonstrava a incapacidade de tolerar qualquer oposição e diferença” (Ibidem, p.311). Tais legislações, Arendt afirma (Ibidem, p.310), pavimentaram o caminho para o “cancelamento de naturalizações em massa introduzido pela Alemanha nazista em 1933, [que atingia] todos os alemães naturalizados de origem judaica”, que posteriormente seriam internados e exterminados em campos de concentração por toda a Europa. Conforme Arendt,

nenhum dos estadistas se apercebia de que a solução de Hitler para o problema judaico — primeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não-reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio — era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente “liquidar” todos os problemas relativos às minorias e apátridas (ARENDT, 1989, p.323).

No entanto, o mais importante de destacar, nesse contexto, é a asserção arendtiana de que tais catástrofes apenas revelaram algo intrínseco ao modelo do estado-nação, a saber, que em última instância “somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais” (ARENDT, 1989, p.308). Nessa forma de governo, afirma Arendt, é inevitável que a nação, mais cedo ou mais tarde, sobretudo em períodos de crise, venha a conquistar e se sobrepor ao Estado de direito. O que ocorreu foi que

havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado, e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que "o direito é aquilo que é bom para o povo alemão" (ARENDDT, 1989, p.308-309).

Chegamos, assim, ao cerne do argumento arendtiano, a saber, a asserção de que “o perigo desse desfecho já era *inerente à estrutura do Estado-nação*” (ARENDDT, 1989, p.309), que o Estado-nação traz em seu bojo “a convicção fundamental da supremacia da nação sobre todas as instituições legais e ‘abstratas’ do Estado” (Ibidem, p.309). Para a autora, o Estado-nação com seu ideal de soberania baseava-se desde sempre na premissa desastrosa, segundo a qual “somente pode ser cidadão quem pertence ao mesmo povo (nação) ou tenha sido assimilado completamente” (ARENDDT, 2010, p.192), que o outro, o diferente, seria excluído em nome dessa unidade nacional em nome de uma suposta *razão de estado*. Por *natureza*, “o Estado nacional é incapaz [...] de assegurar proteção jurídica-estatal a habitantes que não são seus cidadãos ou, nesse caso, que não pertencem ao mesmo grupo étnico” (Ibidem, p.192). Como observa corretamente Jean Cohen:

O nacionalismo [quaisquer que for o tipo], significa a identificação do cidadão (uma categoria legal) com o membro da nação (uma categoria não legal de identidade ou comunidade), e, desse modo, perverte a lógica igualitária do Estado constitucional ao transformar aqueles que não eram membros da nação, implicitamente e potencialmente, em cidadãos de segunda classe (COHEN, 1996, p.167).

Segundo a pensadora alemã existe uma profunda tensão entre a noção de *Estado*, de caráter universalista, como uma estrutura legal garantidora dos direitos e liberdades fundamentais que “reconhece apenas cidadãos, *a despeito da nacionalidade*; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território” (ARENDDT, 2008, p. 263,) e, por outro lado, a ideia de *Nação*, como uma comunidade homogênea rigidamente identitária, fechada e excludente, que emerge quando o povo torna-se consciente de sua nacionalidade, cultura e identidade homogênea compartilhadas (Ibidem, p.236). Esse conflito se encontrava presente no próprio nascimento do Estado-nação moderno como é expresso pela *Declaração francesa dos direitos do homem e do Cidadão* que declarava de uma só vez que

os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita às leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independentemente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria (ARENDDT, 1989, p.262).

A dialética destrutiva desta nova forma de Estado-nação é óbvia: em situações de crise (reais ou imaginárias) pode-se insistir na supremacia da vontade ou dos interesses da nação sobre todas as instituições jurídicas e abstratas (protegendo não membros ou minorias). O problema,

aponta Cohen, está “na redução do princípio político da cidadania e do princípio da legalidade do Estado constitucional a uma concepção substantiva e excludente de identidade coletiva, *a nacionalidade*”, colocando assim os direitos das minorias permanentemente em risco e solapando o princípio da igualdade perante a lei.

Cohen chama atenção, nessas passagens, para um segundo aspecto da crítica de Arendt que é apenas mencionado de passagem no contexto de suas análises do totalitarismo e que será devidamente desenvolvido apenas no livro *Sobre a revolução*. Trata-se do próprio princípio soberano do poder do Estado. Não apenas a identidade nacional representa uma grave ameaça aos direitos do diferente e ao governo legal, mas a ideia *em si* de um poder soberano monopolizado, centralizado e absoluto, isto é, acima e fora das peias de lei, também representa um perigo real e constante ao princípio da igualdade de liberdade e ao constitucionalismo *em si*. Conforme Cohen, “o Estado pode exercer sua soberania [de maneira desimpedida] para definir os inimigos internos, construí-los como o outro e despojá-los de seu status de cidadania, *apesar* do pertencimento étnico ou cultural a uma nação” (COHEN, 1996, p.171). Nesse sentido, é a concepção mesma de um poder soberano, e não apenas o princípio da identidade nacional, o que ameaça os direitos e a legalidade em nome da *razão de estado*.

Como passaremos a analisar agora, é na obra *Sobre a revolução* que Arendt desenvolverá esta tópica de sua crítica ao Estado-nação com maior profundidade teórica. Em suas análises, ela associa fortemente o princípio da soberania nacional com a derrocada dos revolucionário ao terror e a sua incapacidade de fundar constitucionalmente a liberdade política. Aqui a autora desloca a ênfase do conteúdo étnico-racial da ideia de nação para o ideal de uma *vontade geral* unânime, unitária e indivisível, inspirada em Rousseau. Tal concepção continua a operar a partir da lógica de exclusão que vê como potencial inimigo da nação aqueles cujas opiniões divergem da suposta *vontade geral* e que, portanto, podem ser tratados fora do âmbito legal do direito.

Segundo Arendt, o que tornava a concepção de *vontade geral* de Rousseau tão atraente para os homens da Revolução Francesa, que viram ruir a unidade do corpo político diante da destituição da monarquia, era o fato de ele ter “aparentemente encontrado um meio muito engenhoso de colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa: a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (ARENDT, 2011, p.114). A solução de Rousseau foi a de sobrepor a “vontade geral” sobre as “vontades particulares” e estabelecer a primeira como a “suprema direção” das ações políticas. O pré-requisito aqui é a exigência da “alienação total” dos indivíduos (Ibidem, p. 114), isto é, o ato pelo qual cada um deve renunciar sem reserva seus interesses, direitos e liberdades individuais e entregar-se inteiramente ao ente coletivo e moral da nação (ROUSSEAU, 2011, p.66). Sem isso, comenta Arendt, não “poderia surgir algo como a *nation une et indivisible*, ideal de todos os nacionalismos” (ARENDT, 2011, p.114), e, em especial, do nacionalismo jacobino. Como cria Robespierre, “a principal qualidade dessa vontade popular como *volonté générale* era a unanimidade” (Ibidem, p.113).

O grande problema dessa concepção, julga Arendt, é o de que ela suprime “a pluralidade real de um povo ou de uma sociedade” ao enxergar a multidão concreta “como um único corpo, movido por uma ‘vontade geral’ irresistível” (ARENDR, 2011, p.93). A *vontade geral soberana* se forma não como um acordo dialógico entre diferentes posições, senão a pesar de ou contra essas diferenças, exigindo sua supressão para operar. Conforme Robespierre, “tudo o que rompe a unidade social nada vale” (Ibidem, p.111). O resultado é a abolição sistemática do *outro* que é tratado como inimigo potencial da nação e corre sempre o risco de ser excluído dos seus direitos à cidadania. A exigência de “unanimidade silencia toda minoria e elimina qualquer divergência ou dissenso”, logo a vontade geral é antidemocrática e antipolítica, por definição (Forti, 2006, p.165). Ela traz o germe da suspeita e da perseguição dos dissidentes, como confirmado na “*guerra aos hipócritas*”, proclamada na “*Lei dos suspeitos*” por Robespierre (ARENDR, 2011, p.136). Assim, todas as ações que supostamente eram compatíveis com a soberana vontade nacional, cuja unidade adquiriria uma aura sagrada e moral, apareciam como legítimas. Daí os revolucionários recorrerem constantemente a medidas violentas em tribunais de exceção na sua busca insana aos “*inimigos da nação*” (Ibidem, p.94). Aos olhos de Saint-Just, “o que constitui uma república é a destruição total do que lhe é oposto” (BIGNOTTO, 2010, p.319).

Outro aspecto da crítica de Arendt, nesse contexto, se refere à natureza mesma do poder soberano, mais precisamente na forma que Sieyès o incorporou na noção de poder constituinte. Conforme Arendt, para buscar fundar a legitimidade do novo corpo político, Sieyès estabeleceu a famosa distinção entre *poder constituinte* e *poder constituído*, repousando o poder constituinte soberano na nação que, para ele, deve se encontrar “em um perpétuo estado de natureza” (ARENDR, 2011 p.213), como uma espécie de “lei superior” de onde as leis positivas “derivariam a sua validade”. Com efeito, “o poder e a lei se ancoravam na nação, ou melhor, na vontade da nação, que em si permanecia fora e acima de todos os governos e todas as leis (Ibidem, p.213-214).

Para a pensadora alemã, tal formulação se mostraria frágil e equivocada e deixaria um legado pernicioso para a revolução, sobretudo ao implicar na ilimitabilidade e volubilidade intrínsecas à ideia de um poder constituinte soberano externo e liberado de todas as restrições legais-normativas. Conforme Sieyès, “seria ridículo supor que a nação [seja] obrigada pelas formalidades ou pela Constituição a qual ela submete seus mandatários”, uma vez que ela mesma tinha de “ser a origem de toda legalidade, a fonte da justiça” (ARENDR, 2011, p.212). Nesse mesmo tom, o abade afirmava que “a nação é anterior a tudo e sua vontade é a própria lei” (SIEYÈS, 2001, p.53). Para Arendt, tal formulação tornava o poder soberano irrestrito e a lei instável e indeterminada, colocando em risco permanente os direitos e liberdades dos cidadãos, pois que “o soberano não reconhece nada superior a si mesmo” (ARENDR, 2011, p.212). Segundo a autora, isso era assim porque Sieyès aceitou a máxima de Rousseau (já defendida antes por Bodin e Hobbes), segundo a qual, “é contrário à natureza do corpo político o Soberano impor a si mesmo uma lei a qual ele não possa romper” (ROUSSEAU, 2011, p.80). Dessa perspectiva, sem um marco

institucional seguro para a ação, não era acidental que a violência e o terror se tornassem as marcas da revolução francesa, posto que o soberano pode sempre redefinir, arbitrariamente, os novos *inimigos da nação* e tratá-los de forma discricionária e excludente supostamente em nome da vontade geral da nação.

Segundo Arendt, o problema é que a noção mesma de soberania advém da tradição do absolutismo político monárquico fundada em princípios teológico-metafísicos e, portanto, antipolíticos por natureza. Em tal tradição, o rei absolutista era soberano porquanto “sua vontade, na medida em que supostamente representava a vontade de Deus na terra, era a fonte da lei e do poder, e era essa origem comum a ambos que conferia potência à lei e legitimidade ao poder” (ARENDT, 2011, p.206). Desta suposta ‘origem divina’ de sua soberania, a monarquia absoluta deriva a alegação de ser um *potestas legibus soluta*, um poder desvinculado de normas e constrangimentos. Os revolucionários franceses, portanto, ao derivarem a origem da lei e a legitimidade do poder soberano da suposta vontade extrapolítica da nação, não fizeram nada mais do que “colocar a nação no lugar do príncipe”, como já havia notado Kantorowicz (Ibidem, p.204-205). Para nossa autora, a ideia de soberania popular não rompe, mas continua a tradição absolutista-teológica por outros meios. Nesse sentido, “a ‘vontade geral’ de Rousseau ou de Robespierre ainda é essa Vontade divina, à qual basta querer para criar uma lei” (Ibidem, p.237). As consequências desse poder ilimitado e discricionário do soberano para o estabelecimento de um governo constitucional respeitador dos direitos e liberdades básicas dos cidadãos são nefastas, posto que “tal como o príncipe absoluto, agora a nação, em termos de direito público, não poderia praticar nenhuma falta porque era o novo vigário de Deus na terra” (Ibidem, p.246). Não é difícil extrair daqui uma crítica direta ao *decisionismo* de Carl Schmitt³.

Por último, e estreitamente ligado ao que acabamos de mencionar, está a questão da centralização e indivisibilidade, aspectos intrínsecos à noção mesma de poder soberano, cuja estrutura hierárquica exclui, por definição, a ampla liberdade de participação do povo nas decisões públicas. Como nota Arendt, Turgot já havia insistido que a ideia de soberania “exigia um poder centralizado e indiviso” (ARENDT, 2011, p.51). Dado que o poder emana da nação com uma vontade una e indivisível, necessariamente este poder deve ser representado e exercido por uma única e suprema instância jurídico-política (Cf. COHEN; ARATO, 2009, p.308). Era notável o fato de que Robespierre (e os jacobinos em geral) “combatia incansavelmente [as] sociedades populares”, contrapondo a elas “a grande sociedade popular de todo o povo francês, uno e indivisível” que poderia ser representado unicamente pela “Câmara de Deputados que alegadamente tomaria nas mãos o poder centralizado da nação francesa” (ARENDT, 2011, p.303-304). Conforme a autora, o Estado-nação que os revolucionários franceses pretendiam fundar não passava de um “aparato de poder impiedosamente centralizado que, a pretexto de representar a soberania da nação, na verdade privava o povo de seu poder” (Ibidem, p.308). A ideia de soberania

³ Sobre essa tese ver SCHEUERMAN (1997).

(mesmo a popular), por natureza, implica a noção de que “poder dividido é menos poder” (Ibidem, p.202).

É a partir dessas considerações que a pensadora alemã não hesita em afirmar que “na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem” (ARENDDT, 2011, p.202). Isso porque, para ela, a tirania não existe apenas quando o governante governa fora das leis e ao sabor de seu arbítrio, mas também quando este “monopoliza para si o direito de ação”, banindo, assim, “os cidadãos [em sua pluralidade] da esfera pública, relegando-os a privacidade dos lares” e à impotência (ARENDDT, 1994, p.329-331). Em suma, para Arendt, o ideal da soberania possui um caráter monológico, antidemocrático. É o ideal de domínio, de controle e de hierarquia de um poder nacional forte vertical que, em nome de uma suposta razão de estado e de uma vontade geral unitária monopoliza o poder e impede “a todos os cidadãos o direito de se tornarem participantes na condução dos assuntos [públicos]” (ARENDDT, 2011, p.176), o que para Arendt constitui a essência da liberdade política. Em suma,

[A soberania] é oposta à liberdade, ao exercício do juízo por uma multiplicidade de atores se comunicando, deliberando e agindo juntos em concerto. Implica comando e obediência, e é uma instituição de dominação e hierarquia política, não de igualdade. É, portanto, antitética ao governo da lei, ilimitada e contrária à existência de poderes paralelos assim como à igual cidadania. Esse discurso desencadeia a tentativa de apropriação por uma única instância ‘representativa’ (um órgão) e, assim, conduz à tirania e à abolição da política e do governo da lei (COHEN; ARATO, 2009, p.307-308).

2. AS VIRTUDES DO FEDERALISMO REPUBLICANO NORTE-AMERICANO

Dada a recusa da autora do Estado-nação soberano enquanto modelo de organização da vida política, pelos motivos elencados acima, passaremos agora a discorrer sobre as razões que a conduzem ao federalismo-republicano, de matriz norte-americana, para pensar uma possível alternativa. Três são os pontos que destacaremos e que, segundo Arendt, constituem as principais virtudes do republicanismo federalista. O primeiro é a desagregação da cidadania e dos direitos da ideia de nação. Os estadunidenses teriam concebido o povo em sua pluralidade constitutiva, sendo que o que os igualava e lhes atribuía direitos era uma Constituição, um artifício político. Em segundo lugar, eles conceberam um novo conceito de poder distinto do ideal de soberania, isto é, um poder absoluto, indivisível e ilimitado localizado fora e acima das leis constitucionais. Para os pais fundadores, o poder corresponde a capacidade humana de agir concertadamente e só existe sob a égide da pluralidade. Além disso, não admitiam nenhuma vontade soberana desvinculada da constituição e ilimitada que pudesse destituir os cidadãos de seus direitos básicos arbitrariamente, daí o papel fundamental das instituições e direitos civis e delimitam o exercício do poder. Por último, a autora elogia os *framers* por contrapor o princípio federalista da divisão e distribuição do poder, ao princípio soberano da centralização e indivisibilidade do poder que resulta no monopólio

da decisões políticas por uma única instância superior e independente que exclui a maioria da liberdade política *qua* participação na esfera pública.

O primeiro aspecto, então, que chama a atenção da autora no republicanismo federalista norte-americano é o fato de desvincular o Estado da Nação e não condicionar o direito à plena cidadania e às liberdades cívico-políticas à pertença do indivíduo a uma determinada comunidade étnico-nacional organicamente fechada e/ou dotada de uma única vontade geral indivisível e substancialmente homogênea que exclui, por definição, a pluralidade constitutiva da esfera público-política. Ao distinguir “comunidade” de “cidadania”, observa Canovan (1992, p.244), os federalistas ofereceram subsídios para que Arendt pudesse defender a ideia de “que o espaço público artificial compartilhado pelos cidadãos de uma república não tem de ser fundado ou coincidir com quaisquer comunidade natural de raça, etnicidade ou religião”. Daí 13 repúblicas nada homogêneas poderem fundar uma união nacional estável. Tais vínculos foram fundados na deliberação e na ação conjunta dos atores políticos em sua pluralidade constitutiva.

Como observa a pensadora alemã, os pais fundadores americanos aprenderam com os gregos da *pólis* e os romanos da *res publica* que a *igualdade de cidadania* não denotava “que todos os homens nascessem ou fossem criados iguais por natureza”, mas que a igualdade devia sua origem a “uma instituição artificial, a *pólis*, que em virtude de seu *nomos* os tornariam iguais” (ARENDDT, 2011, p.58). Logo, os norte-americanos não precisavam restringir os direitos e liberdades fundamentais à uma mesma origem étnico-nacional ou cultural, podendo assim contemplar a pluralidade de atores políticos dentro de uma mesma sociedade política, visto que era a Constituição, esse constructo da ação política conjunta, que concedia cidadania e igualdade a todos. Conforme comenta a pensadora alemã, “os Estados Unidos não são um Estado-nação no sentido europeu, nem o foram jamais. O princípio de sua estrutura política é e sempre tem sido independente de uma população homogênea e de um passado comum” (ARENDDT, 2004, p. 277-278). Nas palavras de Arendt, extraída de uma entrevista televisiva, ela expressa que:

Este país não está unido nem por uma herança, nem pelas recordações, nem pelo solo, nem pela língua, nem por uma origem idêntica; não há americanos indígenas, à parte os Índios; todos os restantes são cidadãos, e estes cidadãos apenas se encontram unidos por uma coisa — e é muito — a saber, que nos tornamos cidadãos dos Estados Unidos pela simples aceitação da Constituição (ARENDDT em entrevista a Roger Errera em 1973).

Ao contrário dos revolucionários franceses, para os pais fundadores norte-americanos, “a palavra ‘povo’ conservava o significado de multiplicidade, de variedade infundável de uma multidão cuja grandeza residia em sua própria pluralidade” (ARENDDT, 2011, p.132). Coerente a isso, eles se opunham à noção de uma opinião pública ou de uma vontade geral marcada pela unanimidade. Eles sabiam “que a esfera pública numa república era constituída pela troca de opiniões entre iguais, e que essa desapareceria no instante em que essa troca se tornasse supérflua, se viesse a ocorrer que todos os iguais fossem da mesma opinião” (Ibidem, p.132-133). Conforme Arendt, aos olhos dos

homens da Revolução Americana, o domínio da opinião pública era uma forma de tirania. De fato, o conceito americano de povo se identificava a tal ponto com uma multiplicidade de vozes e interesses que Jefferson pôde estabelecer como princípio "converter-nos numa nação para assuntos externos e manter-nos distintos nos assuntos internos" assim como Madison pôde declarar que a regulamentação dessa multiplicidade "constitui a principal tarefa da [...] legislação e inclui o espírito de partido e facção nas operações do governo" (ARENDDT, 2011, p.133).

Diante disso, comenta Cohen, Arendt vislumbra nos federalistas

fortes argumentos pela dissociação do direito à cidadania de critérios atributivos de pertença nacional. Ela argumentou por um princípio cívico de cidadania que baseia a qualidade de membro e o status de cidadania em um critério legal (COHEN, 1996, p.178-179).

Um segundo ponto que Arendt elogia no republicanismo federalista é o novo conceito de poder que daí emerge. Este, se desvincula das ideias de soberania e de domínio, isto é, de um poder absoluto, indivisível e ilimitado localizado fora e acima das leis constitucionais, que emana de uma entidade pré-política e unitária como a vontade geral da nação. O poder, para os republicanos, segundo Arendt, corresponde à capacidade humana de agir concertadamente e de estabelecer acordos mútuos e pactos entre vontades conflitantes através da deliberação democrática e plural na horizontalidade das relações humanas efetivas. (ARENDDT, 2011, p.110). O paradigma dessa concepção de poder, aponta a autora, é o chamado "Pacto do Mayflower" que os colonos, antes do desembarque, estabeleceram "exclusivamente pela força da promessa mútua, na presença de Deus e uns dos outros", isto é, na ausência de violência, domínio e hierarquias ou fontes transcendentais de legitimidade. Tal ideal de poder fora incorporado "em todas as instituições do autogoverno em todo o país" (Ibidem, p.218-219) e constituía a própria insígnia da liberdade política. Conforme aponta Starling (2013, p.232), a concepção de poder republicano-federalista decorria diretamente das efetivas experiências de autogoverno e de liberdade política do período colonial e da Confederação que resultaram na revolução e não de uma ideia abstrata e pré-política de uma *vontade geral* homogênea.

Consoante a isso, Arendt vê emergir na revolução estadunidense e nas práticas fundadoras da república uma concepção alternativa de poder constituinte, mais genuína, democrática e descentralizada em relação à versão francesa. Os norte-americanos não buscaram derivar o poder constituinte diretamente e de forma não mediada de uma vontade nacional, localizada em um permanente estado de natureza, que seria representada por uma única assembleia centralizadora do exercício de um poder ilimitado acima das leis, que agiria *supostamente* em nome da nação como um todo. Os constituintes estadunidenses haviam sido eleitos democrática e legitimamente por seus pares, sem impor uma autoridade de cima para baixo, sem se alienar do poder do povo. Em outras palavras, "os que receberam o poder de constituir, de elaborar constituições, eram delegados

devidamente eleitos de corpos constituídos, receberam sua autoridade das bases” (ARENDT, 2011, p.216). Em relação a isso, explana Arendt (2011, p.216):

O que Madison propôs em relação à Constituição americana, a saber, derivar sua "autoridade geral [...] inteiramente das autoridades subordinadas", apenas reproduzia em escala nacional o que havia sido feito pelas próprias colônias, quando constituíram seus governos estaduais, os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares que redigiram o projeto das constituições dos governos estaduais tinham derivado sua autoridade de uma série de corpos subordinados devidamente autorizados – distritos, condados, municípios; preservar intacto o poder desses corpos era preservar intacta a fonte de sua autoridade.

Segundo Kalyvas, o que identificamos aqui é a recusa da ideia de um poder constituinte soberano centralizado e *decisionista*, aos moldes schmittianos, baseado em uma vontade nacional homogênea. Com isso Arendt buscou “decentralizar o poder constituinte ao realocá-lo em múltiplos espaços públicos participativos, discursivos e democráticos” (KALYVAS, 2008, p.229). Assim, ao invés de excluir a pluralidade em prol da ideia monolítica, decisionista e pré-discursiva da *volonté générale*, “eles o vincularam a processos deliberativos, de mútua persuasão e diálogo público, isto é, a processos de formação discursiva da opinião e de tomada de decisão”, baseadas em promessas mútuas (Ibidem, p.229).

Vale sublinhar aqui que, para nossa autora, o republicanismo federalista dos pais fundadores romperam com a representação absolutista do poder que, por supostamente derivar a lei de uma vontade divina da qual a vontade geral é apenas uma versão secularizada, é ilimitado, infalível e onipotente. Ocorre que a república norte-americana é herdeira de uma monarquia constitucional limitada e não de uma monarquia absoluta, o que colaborou para essa ruptura. Os revolucionários americanos, enfatiza a autora, “entendiam o poder como o exato oposto de uma violência natural pré-política. Para eles, o poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos, baseado na reciprocidade e na mutualidade” (ARENDT, 2011, p.236). Com efeito, assinala Arendt,

quando [os americanos] aderiram ao princípio romano de que a sede do poder reside no povo, não estavam pensando em termos de uma ficção e de um absoluto, a nação – acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis (ARENDT, 2011, p.217).

Com efeito, complementa a pensadora alemã:

Os elaboradores das constituições americanas, embora soubessem que deviam estabelecer uma nova fonte de direito e conceber um novo sistema de poder, nunca sequer sentiram a tentação de derivar a lei e o poder da mesma origem. Para eles, a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que mesmo assim jamais era um estado de espírito

subjetivo, como a vontade. Mantinha-se como uma entidade material tangível de maior durabilidade do que as eleições ou as consultas da opinião pública (ARENDDT, 2011, p.206-207).

Contra a tese da ilimitabilidade do poder soberano, que é *postestas legibus soluta*, Arendt destaca a importância para o republicanismo do caráter tangível, estável e mundano da Constituição, cuja função é oferecer uma infraestrutura e estabelecer os limites para o exercício do poder, é o que leva Arendt a insistir “na distinção entre república e democracia” entendida aqui como “o domínio da maioria”. Tal distinção se funda, no caso da República, “na separação radical entre lei e poder, com origens claramente diferentes, legitimações diferentes e diferentes esferas de aplicação” (ARENDDT, 2011, p.217-218). Em contraste com o caráter fluido, instável e arbitrário do Estado-nação, cuja norma repousa na vontade soberana da nação acima e para além das instituições, escreve Arendt, temos a ideia de “república, com sua grande ênfase nas instituições objetivas” (Ibidem, p.165). Arendt sempre criticou aqueles que defendiam, nos debates constituintes, que “a qualquer momento, por qualquer causa, ou por seu próprio prazer soberano”, a nação pudesse alterar ou aniquilar as formas constitucionais de governo (Ibidem, p.207). Na mesma monta, ela enalteceu os revolucionários americanos por continuarem “comprometido[s] com a fundação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras”, para eles não era “permitido nada que estivesse fora do escopo do direito civil” (Ibidem p.131). Pode-se dizer que a grande predileção arendtiana pelo republicanismo em contraposição ao déficit legal-institucional do Estado-nacional soberano europeu repousa no fato de que

Na forma republicana de governo, [as] decisões são tomadas e implementadas dentro de um quadro constitucional e de acordo com os dispositivos de uma Constituição que, por sua vez, só pode ser tida como expressão de uma vontade nacional ou submetida à vontade de uma maioria a igual título que um edifício pode ser tido como expressão da vontade de seu arquiteto ou submetido à vontade de seus moradores. Provavelmente o que melhor demonstra o caráter elementar objetivo e terreno das constituições é a grande significação que lhes é atribuído dos dois lados do Atlântico. Na América, de qualquer modo, elas foram estruturadas com a intenção consciente e explícita de impedir, até onde fosse humanamente possível, que os procedimentos das decisões majoritárias se transformassem no "despotismo eletivo" do governo da maioria (ARENDDT, 2011, p.215-216).

Arendt estava ciente da importância das garantias constitucionais dos direitos civis como pré-condição para a vida política e para o exercício do poder e liberdade dos cidadãos, de modo a proteger os indivíduos de um poder despótico da maioria, por um lado, e, por outro, da vontade arbitrária de um poder soberano *ilimitado*. Como demonstra Waldron (2000, p. 200), ao contrário do que pensam muitos dos seus interpretes pós-modernos que enfatizam o aspecto agonista de sua teoria política, Arendt sempre insistiu na enorme necessidade de “um governo limitado por leis e na salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais” (ARENDDT, 2011 p.190). Seguindo Blackstone, ela destaca os “três grandes direitos primários: a vida, a liberdade e a propriedade” enquanto essenciais para “conquistar e gozar plenamente as liberdades reais e

essenciais". Ela fala ainda da “liberdade de restrições injustificadas”, do “direito de reunião” e de “petição” (2011, p.151) (aos quais poderíamos acrescentar a liberdade de imprensa, de opinião, de religião etc.). Ela concordava com Madison, para quem, era preciso resguardar “os direitos dos indivíduos ou da minoria contra as combinações de interesses da maioria” (2011, p.195). Arendt também ressaltou diversas vezes a importância dos dispositivos constitucionais da *isonomia* e da *persona jurídica*, que garantiam a igualdade de todos perante a lei, protegiam as minorias da tirania da maioria e garantiam o igual acesso dos cidadãos nas deliberações públicas (Ibidem, p.58 e p.148). Nas palavras do federalista Madison: “é preciso primeiro capacitar o governo a controlar os governados, e em seguida obrigá-lo a se controlar a si próprio” (2003, art. LI, p.350).

No entanto, não obstante a importância fundamental desses limites, direitos e salvaguardas constitucionais, Arendt ressalva que elas são “essencialmente negativas” e “resultam da libertação” de governos opressores e tirânicos. Não constituem “de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que é a *participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública*” (ARENDR, 2011, p.61, grifo nosso). Tais direitos “não são poderes em si, mas apenas uma isenção dos abusos de poder”, reivindicam “não uma participação no governo, mas uma salvaguarda contra o governo” (Ibidem, 2011, p.191). Seguindo Jefferson, ela afirma que a liberdade política significa: “o direito de ‘ser participante no governo’, afora isso, não é nada” (Ibidem, 2011, p.278). Herdeiros do republicanismo inglês, tanto os colonos como os revolucionários posteriores, entendiam que a liberdade pública “envolvia o endosso de todos os membros da comunidade às leis que regulavam a vida pública na cidade – nenhuma lei poderia ser imposta sem o consentimento das assembleias do povo”. A suposição era que “a liberdade se articulava à capacidade de autogoverno” (Starling, 2013, p.236). O argumento dos colonos era o de que “qualquer manifestação real da liberdade só poderia ser idealmente concretizada se cada membro individual da comunidade tivesse assegurado o seu direito igual de participação na elaboração das leis” (Ibidem, p.239). Nesse caso, o Estado republicano não é concebido, como o Estado soberano, como o monopólio do uso legítimo da violência que visa proteger indivíduos isolados uns dos outros, mas antes uma associação política onde todos partilham do poder público, o que significa colocar em primeiro plano o direito à liberdade de agir politicamente entre iguais e de participar ativamente nas esferas decisórias e demais atividades cívicas que compõem a vida política da República. O que interessa a ela aqui é extrair de tais práticas e pensamentos elementos para se pensar o que poderíamos chamar, seguindo Kalyvas e Cohen, de um *constitucionalismo republicano*, cuja “questão principal certamente não era como limitar o poder, e sim como estabelecê-lo, *não como limitar o governo, e sim como fundar um novo*” (ARENDR, 2011, p.196, grifo nosso).

Com isso chegamos ao último aspecto que Arendt valoriza na República norte-americana, qual seja, o princípio mesmo do *federalismo* que defende a descentralização, separação e distribuição ampla dos poderes, enfatizando a participação do povo na política, quebrando assim o princípio da soberania da centralização e monopólio do poder. Conforme Arendt,

A grande – e a longo prazo talvez a maior – inovação americana na política como tal foi a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem (ARENDR, 2011, p.202).

Do que ela complementa:

Os Estados Unidos da América foram fundados já na Revolução Americana como um sistema federal de Estados e o princípio federal, baseado no fato de que os poderes do Estado são separados e que o poder não está centralizado em nenhum lugar, foi projetado e estabelecido desde o início conscientemente em oposição ao princípio da centralização do poder, como havia sido configurado na Europa durante o absolutismo (ARENDR, 2010, p.192).

O que atraía Arendt no princípio federalista era que ele, ao contrário do princípio soberano, não sustentava que a divisão do poder implicava a sua diminuição. Desse modo, os norte-americanos distribuíram o poder político em múltiplos e diferentes centros de contra-poder (municipal, distrital, estadual, nacional etc.). Tais centros deveriam ser minuciosamente relacionados entre si pela Constituição de modo a se combinarem e se consociarem em uma União federativa, ao mesmo tempo em que conservam suas singularidades, autonomias e liberdades políticas locais (isto é, sua pluralidade) frente ao poder central da União. De acordo com Richard King (2015, p.92-93), é “próprio do sistema federal redistribuir o poder para longe do centro [...], ao proteger e implementar ‘liberdades locais’ para contrabalançar a centralização do poder que acompanha a democracia”. Conforme Cohen e Arato, na Constituição republicana norte-americana “nenhum órgão, nenhuma instituição, nenhuma pessoa detentora do poder teria supremacia indivisível ou completa independência legal. Cada um estava sob a lei e contrabalanceado por outros poderes” (COHEN; ARATO, 2009, p.309), de modo que não havia lugar para um poder soberano.

Daí Arendt ressaltar que “uma das maiores inovações do novo governo republicano [fora] a aplicação e aperfeiçoamento da teoria de Montesquieu sobre a divisão dos poderes no interior do corpo político” (ARENDR, 2011, p.50). Mas tal descoberta, para a autora, vai muito além da famosa divisão tripartida dos poderes. O que ele buscou pensar foi o entrelaçamento e o equilíbrio entre os diversos níveis e fontes dos poderes e contra-poderes dentro de um corpo político, de modo que estivessem dispostos de forma a não se anularem e não se sobreponem entre si, gerando impotência e/ou domínio. Como havia expressado Montesquieu, citado por Madison: “quando os poderes legislativo e executivo estão unidos na mesma pessoa ou corpo, não pode haver liberdade porque podem surgir temores de que o mesmo monarca ou senado sancionem leis tirânicas” (2003, art. XLVII, p.334). Para Arendt, essa descoberta pode ser sintetizada em um única frase do autor de *Espírito das leis*: “o poder detém o poder”, à qual, em sua interpretação, deve-se acrescentar, “sem o destruir, sem colocar a impotência no lugar do poder” (ARENDR, 2011, p.200). Além disso, o que os pais fundadores, e a própria autora, aprenderam com Montesquieu foi que o poder, cuja natureza repousa na pluralidade, aumenta quando é dividido, ao contrário da força. A separação de poderes, pensada nesses termos, ofereceria um dispositivo para o equilíbrio e a relação dos poderes que

propicia ao mesmo tempo uma estrutura para a conservação, para a geração e aumento do poder político, pois que pode criar novas e inúmeras fontes de poder relacionando-as entre si, como as municipalidades, os distritos, os condados, estados e União.

Além de uma simples separação de poder, o que Arendt elogia em Montesquieu é o fato de ele oferecer subsídios para se pensar “o problema principal dos fundadores”, a saber, o de “como estabelecer a União a partir de treze repúblicas ‘soberanas’, devidamente constituídas”, de tal forma que nem o poder da União, nem os poderes dos Estados pudessem se destruir mutuamente, mas sim manterem-se e ampliarem-se em conjunto (ARENDR, 2011, p.200). Nisso consistia a outra dimensão da ideia da separação de poderes, nomeadamente, o *princípio federativo*, também defendido por Montesquieu para propiciar a viabilidade de um governo republicano em grandes territórios (Ibidem, p.201). Com efeito, sublinha Amiel (2003, p.59), “Arendt pôde, assim, organizar a confrontação entre a França e os Estados Unidos sob o emblema da confrontação entre Rousseau e Montesquieu”. Sobre a interpretação republicana da separação de poderes do princípio federalista, comenta Arendt:

Em contraposição ao princípio clássico do Estado-nação europeu de que o poder, como a soberania, é indivisível, a estrutura de poder deste país está assentada no princípio da divisão de poder e na convicção de que o corpo político como um todo é fortalecido pela divisão de poder. Sem dúvida esse princípio está incorporado no sistema de controle e equilíbrio entre os três ramos do governo; mas não está menos arraigado na estrutura federal do governo que exige que haja também um equilíbrio e um controle mútuo entre o poder federal e os poderes dos estados. Se é verdade que, ao contrário da força, o poder gera mais poder quando dividido, segue-se que toda tentativa do governo federal de privar os estados de parte de sua soberania legislativa só pode ser justificada com base no argumento legal e na história constitucional (ARENDR, 2004, p.277).

Segundo a autora, Madison, inspirado no federalismo de Montesquieu, ao meditar acerca da “proporção e equilíbrio do poder entre o governo federal e os governos estaduais”, não se sentiu nunca seduzido pelas teorias da soberania que pregavam “a indivisibilidade do poder – que poder dividido é menos poder” (ARENDR, 2011, p.201). Se assim fosse, os americanos teriam concluído que o novo poder da União deveria ser fundado nos poderes cedidos pelos Estados. Pelo contrário, eles sabiam que “o próprio estabelecimento da União havia fundado uma nova fonte de poder, que não extraia de maneira nenhuma sua força dos poderes dos estados, pois não havia se estabelecido às expensas deles” (ARENDR, 2011, p.201). De acordo com Arendt, o princípio federalista ofereceria um “sistema complexo e delicado, deliberadamente concebido para manter intacto o poder potencial da república e impedir que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão” (ARENDR, 2011, p.203). Os pais fundadores, na contramão dos franceses, enfrentaram, assim, tais desafios constitucionais com um apelo à descentralização e à divisibilidade do poder político, pressupondo que o que tornaria um país forte seria precisamente a instituição e o entrelaçamento de diferentes níveis e inúmeras fontes de poder com o controle popular, seguindo

os ensinamentos das tradições federalistas republicanas. Consoante a isso, Arendt se refere a Madison, quem insistia que:

Não são os estados que devem ceder seus poderes ao governo nacional, e sim os poderes do governo central devem se ampliar largamente [...]. Ele serviria como um freio aos governos estaduais no exercício dos poderes consideráveis que ainda devem permanecer com eles. Assim, se os governos dos Estados fossem abolidos, o governo geral seria obrigado pelo princípio da autopreservação a reinstalá-los em sua jurisdição própria (ARENDRT, 2011, p.201).

Como observa Starling, “o termo ‘federal’ significava liga ou alianças de Estados, em oposição à forma centralizadora e unitária do Estado-nação” (STARLING, 2013, p.277). A matriz republicana estadunidense respondeu a esse estado de coisas com o “projeto de um acordo que vinculava uns Estados aos outros, mas que se organizava a partir de uma associação entre comunidades políticas formadas por Estados livres e soberanos – em 1776, a Revolução Americana assumiu a forma constitucional de uma República Confederada” (Ibidem, p.277). A força de equilíbrio da república viria precisamente da sua “disposição em fatiar o poder” de maneira equânime no interior de Estados soberanos, livres e independentes (Ibidem, p.278). Por meio do esquema da representação, que servia como uma espécie de dobradiça da estrutura federal, sublinha Starling, Madison buscava uma mecanismo capaz de preservar parte da autonomia dos Estados e, ao mesmo tempo, oferecer as condições de sua fusão em uma comunidade muito maior que poderia agir como um governo nacional poderoso em determinadas questões (STARLING, 2013, p.288). O que caracteriza o federalismo, afirma Hamilton, é a “discriminação das finalidades que devem ficar a cargo das diferentes províncias ou setores de poder, conferindo a cada um a mais ampla autoridade para cumprir as finalidades a ele atribuídas” (MADISON, HAMILTON, JAY, 1993, art. XXIII, p.202). Na mesma trilha, sintetiza Madison, no caso de uma República federativa,

As autoridades locais ou municipais constituem porções distintas e independentes da supremacia. Em suas respectivas esferas, não estão mais sujeitas à autoridade geral do que a autoridade geral está sujeita a elas em sua própria esfera. Nesta relação, portanto, o governo proposto não pode ser considerado um governo nacional, uma vez que sua jurisdição abrange apenas certos objetos especificados e deixa aos vários Estados uma soberania residida e universal sobre todos os demais objetos. (MADISON, HAMILTON, JAY, 1993, art. XXXIX, p.282).

CONCLUSÃO:

O presente artigo procurou mostrar as principais razões pelas quais Arendt refuta e critica o modelo do Estado-nação como ideal de forma de governo e organização política. Para ela, tanto a ideia de nação quanto a de soberania são contrárias à pluralidade, visto excluir os não nacionais da plenitude de direitos, e à liberdade pública, já que prega a centralização do poder e das decisões políticas. Logo, o estado-nação, julga Arendt, é incapaz de fundar uma ordem constitucional igualitária, democrática e plural.

Em um segundo momento, vimos como a autora recorre ao republicanismo federalista norte-americano para pensar uma alternativa aos inconvenientes do Estado nacional. Nas experiências fundadoras e constitucionais dos pais fundadores, ela encontra três importantes elementos. Primeiro, a desvinculação dos direitos e da cidadania do ideal de nação; segundo uma concepção de poder baseado em pactos e limitada pela constituição, pelos direitos civis e mediado por instituições. Por último, a autora destaca o princípio federalista que defende a divisão e distribuição do poder contra o princípio absolutista da concentração e indivisibilidade do poder. Consoante a isso, conclui a autora

a verdadeira democracia somente pode realizar-se ali onde deteve-se a centralização do poder do Estado nacional e se coloca em seu lugar a dispersão [e a limitação constitucional] do poder própria do sistema federal. Frente ao monopólio do poder de um aparato estatal organizado de modo centralista não só é impotente quase sempre o indivíduo, mas também os grupos formados por indivíduos, e a impotência do cidadão encontra-se em contraposição fundamental com a democracia em todas as suas formas (ARENDDT, 2010, p.194).

Deveríamos acrescentar a este veredito arendtiano que uma democracia genuína só pode ser levada a cabo se desvincularmos o Estado da Nação, isto é, se não condicionarmos o direito à plena cidadania e às liberdades cívico-políticas à pertença do indivíduo a uma determinada comunidade étnico-nacional organicamente fechada e substancialmente homogênea que exclui, por definição, a pluralidade constitutiva da esfera público-política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Rodrigo Moreira. *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista*. 2020. Tese (Doutorado). – Curso de filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
- AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt*. Revolução e julgamento. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- ARENDDT, Hannah. A Nação. In: *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P.234-239.
- ARENDDT, Hannah. Estado Nacional y Democracia. In: *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI, n. 742, p. 191-194, marzo-abril. 2010.
- ARENDDT, Hannah. On the nature of totalitarianism: An Essay in Understanding. In: *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 1994. p.328-360.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, Hannah. Prólogo. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.65-78.
- ARENDDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.160-281.
- ARENDDT, Hannah. Sionismo reconsiderado. In: *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarylis, 2016. p. 591-634.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- COHEN, Jean L. Rights, citizenship, and the modern form of the social: Dilemmas of Arendtian republicanism. *Constelations*, vol, 3, n. 2, p.164-189. 1996.

- COHEN, Jean. ARATO, Andrew. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, Cambridge, vol. 16, n. 2, p. 307-330. 2009.
- FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Bruno Mondadori, 2006.
- MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. *Os artigos federalistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- KALIVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- KING, Richard. *Arendt and America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- KLUSMEYER, Douglas. Hannah Arendt's Case for Federalism. *Publius: The Journal of Federalism*. vol. 40, n.1, p. 31-58. 2009.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social ou princípios do governo político*. São Paulo: Penguin classics, Companhia das letras, 2011.
- SCHEUERMAN, William E. Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. X, n. 1, p. 141-161. 1997.
- SIEYÈS, Emmanuel J. *A constituinte burguesa*. Qu'est-ce que le Tiers État? Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001.
- STARLING, Heloísa M. A matriz norte-americana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p.231-314.
- VOLK, Christian. *Arendtian Constitutionalism*. Oxford and Portland: Hart Publishing, 2015.
- WALDRON, J. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 199 – 219.

**ENTRE O AMOR AO MUNDO E A PAIXÃO IGUALITÁRIA: A IGUALDADE
REPUBLICANA EM ARENDT EM DIÁLOGO COM MONTESQUIEU E
TOCQUEVILLE**

Between love for the world and passion for equality: republican equality in arendt in dialogue with Montesquieu and Tocqueville

Rosângela Chaves¹

RESUMO:

O presente artigo discute a concepção de igualdade republicana no pensamento de Hannah Arendt, a partir de um diálogo com a noção de virtude republicana em Montesquieu, compreendida como o “amor à igualdade”, e a de “paixão igualitária” em Tocqueville, concebida como a tendência dos indivíduos das sociedades democráticas modernas a nivelar-se a um mesmo patamar de conformismo e mediocridade. Na primeira parte, são exploradas as várias dimensões da igualdade republicana em Arendt, como a restrição da igualdade ao campo da política, a compreensão da igualdade como isonomia e sua vinculação ao ideal de liberdade política, a associação entre o “amor à igualdade” em Montesquieu e o *amor mundi* em Arendt, manifestados pela amizade cívica, e a igualdade relacionada a outros temas centrais na obra arendtiana, como pluralidade, singularidade e visibilidade. Na segunda parte, o enfoque são as críticas de Arendt ao que ela denomina de “igualdade moderna”, reduzida ao conformismo inerente à sociedade contemporânea, em uma perspectiva que se aproxima das reflexões de Tocqueville sobre a “paixão igualitária” nas democracias modernas, como uma inclinação dos indivíduos a confundir igualdade com uniformidade. Por fim, outros dois aspectos da igualdade em Arendt são considerados: o primeiro é sua resistência ao ideal de “igualdade universal” e o segundo, a sua ideia de igualdade vinculada ao princípio da justiça, como o igual direito a ter direitos.

Palavras-chave: Igualdade republicana. Isonomia. Liberdade. Conformismo. Uniformidade

ABSTRACT:

This article discusses the conception of republican equality in Hannah Arendt's thought, from a dialogue with the notion of republican virtue in Montesquieu, understood as the "love of equality", and the "egalitarian passion" in Tocqueville, conceived as the tendency of individuals in modern democratic societies to level themselves to the same level of conformism and mediocrity. In the first part, the various dimensions of republican equality in Arendt are explored, such as the restriction of equality to the field of politics, the understanding of equality as isonomy and its connection to the ideal of political freedom, the association between the “love of equality” in Montesquieu and *amor mundi* in Arendt, manifested by civic friendship, and equality related to other central themes in Arendt's work, such as plurality, singularity and visibility. In the second part, the focus is on Arendt's criticism of what she calls "modern equality", reduced to the conformism inherent in contemporary society, in a perspective that is close to Tocqueville's reflections on the "egalitarian passion" in modern democracies, as an inclination of individuals to confuse equality with uniformity. Finally, two other aspects of equality in Arendt are considered: the first is her resistance to the ideal of “universal equality” and the second, her idea of equality linked to the principle of justice, as the equal right to have rights.

Keywords: Republican equality. Isonomy. Freedom. Conformism. Uniformity

¹ Mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professora do curso de Direito da Faculdade Católica de Anápolis (FCA). E-mail: rosangelachaves13@gmail.com

INTRODUÇÃO

No ensaio “Reflexões sobre Little Rock”, Hannah Arendt observa que, embora a igualdade diante da lei tenha se tornado um princípio inalienável de todo governo moderno limitado por uma constituição, “a igualdade como tal tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo” (ARENDR, 2004, p. 268). Por isso, ela considerava que a desigualdade sofrida pela população negra dos EUA à época em que escreveu o texto, no final da década de 1950, por conta das leis segregacionistas em vigor em estados sulistas norte-americanos, ao atingir direitos políticos fundamentais, colocava em risco a própria república norte-americana por ferir frontalmente o princípio da igualdade diante da lei.

Para Arendt, a igualdade é um dos princípios basilares da república. A convivência entre iguais no espaço da política (ao lado da possibilidade de se distinguir, em meio aos pares, pela ação e pelo discurso) figura, segundo ela, entre as experiências fundamentais que subjazem aos tipos elementares do sistema político, as quais Montesquieu havia identificado no *Espírito das leis* (cf. CANOVAN, 1992, p. 239). Por outro lado, a igualdade, na visão arendtiana, da mesma forma que a liberdade, não é um atributo inerente aos indivíduos, mas está relacionada ao espaço público, o qual tem o poder de tornar iguais os diferentes.

Restrita ao campo da política, a ideia de igualdade republicana, em Arendt, não é, contudo, meramente formal, limitando-se à igualdade assegurada pela legislação. O presente artigo pretende explorar as várias dimensões da igualdade republicana no pensamento da autora. Na primeira parte, faz-se uma aproximação entre a concepção de igualdade em Arendt e da virtude republicana em Montesquieu para, em seguida, analisar a noção arendtiana de igualdade como isonomia, no sentido da igual participação popular nos assuntos públicos, e também a associação do “amor à igualdade” de Montesquieu e do *amor mundi* de Arendt com os sentimentos de alegria e gratidão por compartilhar um mundo comum entre iguais, através dos laços estabelecidos entre os cidadãos pela amizade cívica (*philia*). Outros aspectos relacionados ao tema da igualdade na autora, como a pluralidade, a singularidade e a visibilidade, também são abordados.

Na segunda parte, discutem-se as críticas de Arendt ao que ela chama de “igualdade moderna”, entendida como o conformismo inerente à sociedade contemporânea, dentro de uma perspectiva que se aproxima das reflexões de Tocqueville sobre a “paixão igualitária”, compreendida como uma tendência dos indivíduos modernos a nivelarem-se a um mesmo patamar de conformismo e mediocridade. Nas considerações finais, avaliam-se outros dois aspectos relacionados ao ideal de igualdade em Arendt: suas críticas à “igualdade universal” e sua ênfase ao princípio da justiça como o igual direito a ter direitos.

1. IGUALDADE E AMOR AO MUNDO

No Livro 5, 1ª parte, do *Espírito das leis*, Montesquieu define o que seria a “virtude”, compreendida como o princípio basilar que deve orientar a república. A virtude é identificada por

ele como o “amor” à república. Em uma república democrática – uma vez que o autor também inclui a aristocracia como uma forma de república, dirigida por poucos (MONTESQUIEU, 2005, Livro 2, 1ª parte, p. 19) –, esse sentimento corresponderia ao “amor à igualdade”. “[...] o amor à democracia é o amor à igualdade”, afirma (2005, 1ª parte, Livro V, p. 54).

Leitora atenta e entusiasta de Montesquieu, Hannah Arendt relaciona esse “amor à igualdade” equivalente, na obra do autor francês, à virtude republicana, a outros dois sentimentos: alegria e gratidão. Assim, o “amor à igualdade”, ou seja, pela experiência coletiva de viver entre iguais sob a proteção de uma legislação também baseada na igualdade de todos e não em privilégios, seria sinônimo, conforme a leitura de Arendt, da alegria de partilhar desse convívio entre pessoas que gozam do mesmo estatuto político. Um sentimento que também se desdobraria na gratidão por desfrutar dessa convivência, compartilhando o espaço público entre concidadãos, a salvo do risco de se ver sozinho no mundo. “Estar só significa não ter iguais” (ARENDRT, 2005, p. 115).

A interpretação arendtiana do “amor à igualdade” em Montesquieu joga luz sobre a própria concepção da autora a respeito da igualdade republicana e também serve de contraponto às suas críticas à “igualdade moderna”, que, nos termos de Tocqueville, poderia ainda ser relacionada a um outro tipo de afeto: a “paixão igualitária”, característica das massas modernas – este último tema será discutido na segunda parte deste artigo. Para Arendt, a igualdade é um princípio intrínseco à república, porém a sua validade é restrita ao campo da política – apenas nela pode-se dizer que somos todos iguais (ARENDRT, 2004, p. 272). De acordo com Margaret Canovan, a igualdade republicana em Arendt não é apenas uma construção política artificial, como também tem limites bem estreitos. Em primeiro lugar, ela só se aplica ao domínio público, o que significa que não alcança a vida privada. Como diz Arendt, a igualdade presente no domínio público “é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e com propósitos específicos” (ARENDRT, 2012, p. 268). Em segundo, ela abarca apenas os considerados cidadãos e, conseqüentemente, em terceiro lugar, a igualdade alcança unicamente os integrantes de um determinado corpo político, não a humanidade em geral (cf. CANOVAN, 1992, p. 239).

Apesar dessas limitações e embora a autora reitere que a igualdade concebida como igualdade de condições é pré-política, uma vez que ela ofereceria as condições para que as pessoas, libertas da preocupação exclusiva de cuidar da própria sobrevivência, possam ter acesso ao espaço da política, a concepção da igualdade republicana em Arendt não significa que ela tenha uma visão meramente formalista sobre o tema – o que a aproximaria do liberalismo –, contentando-se com a igualdade dos cidadãos em face da lei. Como em Montesquieu, a igualdade em termos republicanos na concepção de Arendt remete à experiência coletiva dos cidadãos no espaço público e, portanto, imbrica-se com a noção arendtiana de liberdade pensada como ação coletiva e participação popular. Da mesma forma, é possível traçar uma correlação entre a ideia de “amor pela igualdade” em Montesquieu e “amor ao mundo” (*amor mundi*) em Arendt. Mas, para compreender melhor a noção de igualdade no pensamento da autora, é preciso se deter antes sobre o conceito de “isonomia”.

Segundo Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego*, o conceito de isonomia, entre os gregos antigos, traduz-se na “igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder” (VERNANT, 2002, p. 65). Por mais diferenças que possam existir entre eles nas suas vidas privadas – seja pela origem social, seja pela condição econômica, seja pela atividade ou função que porventura possam exercer dentro das fronteiras da pólis –, os cidadãos, no espaço público da cidade, estabelecem entre si relações horizontais, não havendo hierarquia nem qualquer tipo de submissão ou domínio nesse âmbito. Na esfera pública, é consolidado um espaço da igualdade, a *isotes*, onde os *isoi* (iguais), “apesar de tudo que os opõem no concreto da vida social, [...] se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade” (VERNANT, 2002, p. 65), sendo franqueada a eles a mesma oportunidade de atuar nas assembleias e nos tribunais.

Vinculada à noção de isonomia, encontra-se a de “isegoria”, concebida como o direito estendido a todos os cidadãos à palavra. Desde que se faça parte do *demós*, quer dizer, desde que se tenha o status de cidadão, integrante do corpo político, o direito de falar em público, de expor seus pontos de vista, sua *doxa*, é assegurado. Conforme Foucault, essa palavra pública a que se tem direito pode ser entendida em vários sentidos:

pode ser tanto a palavra judiciária quanto, seja para atacar, seja para se defender, pode falar nos tribunais; é também o direito de dar sua opinião, seja para uma decisão, seja também para a escolha dos chefes por meio do voto; a isegoria é, enfim, o direito de tomar a palavra, de dar sua opinião durante uma discussão, um debate. (FOUCAULT, 2011, p. 140).

O igual direito à palavra reveste-se de suma importância para a manutenção da estrutura igualitária da pólis porque o que caracteriza a cidade-Estado grega é a supremacia da palavra sobre os demais instrumentos de poder. A palavra torna-se “o instrumento político por excelência” (VERNANT, 2002, p. 53). Esse poder da palavra – antes restrito, entre os gregos antigos, a certas fórmulas nos rituais religiosos ou às proclamações reais –, no âmbito democrático da pólis, passa a representar o debate contraditório, a discussão, a argumentação. “A arte política é essencialmente exercício da linguagem” (VERNANT, 2002, p. 54).

Em consonância com Vernant, Arendt sublinha que a igualdade concebida como isonomia está relacionada à ideia de não domínio, que só se materializava no âmbito da pólis. Nesse sentido, os gregos não entendiam a igualdade como uma qualidade natural dos indivíduos, mas sim como algo convencional, fruto da aliança política estabelecida por uma determinada comunidade humana. Justamente por considerarem os homens diferentes por natureza, compreendiam que eles necessitavam de uma instituição artificial, a pólis, a qual, através da leis, garantiria a igualdade entre os seus cidadãos. “A igualdade da pólis grega, sua isonomia, era um atributo da pólis e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento”, destaca a autora em *Sobre a revolução* (ARENDT, 2011, p. 59).

O vínculo entre liberdade e igualdade tão caro ao pensamento político grego tinha por base a convicção de que a experiência da liberdade era ofertada não por todas, mas por algumas atividades humanas específicas, as quais deviam ser vistas, julgadas e rememoradas publicamente no espaço institucionalizado da pólis. Assim, a liberdade, para se realizar, exigia a presença dos outros no domínio público – tal como a igualdade, não era “natural”, um atributo inerente aos seres humanos (cf. ARENDT, 2011, p. 59). Dependia, para se manifestar, do espaço da política surgido entre os homens que se uniam pela ação coletiva e pelo discurso em uma relação igualitária e horizontal, sem níveis hierárquicos de comando e obediência.

Para além dessa articulação entre liberdade e igualdade que Arendt recupera da ideia de isonomia na pólis grega, outras duas noções importantes na obra da pensadora associam-se também à sua concepção de igualdade. A primeira é a de pluralidade, uma vez que a igualdade, para ela, no campo da política, pressupõe a diferença e a distinção, portanto, o caráter plural da condição humana. A segunda é a de visibilidade, que remete, por seu turno, a outro conceito fundamental no pensamento de Arendt: o de aparência.

Na perspectiva de Arendt, assim como a ação e o discurso são as duas atividades políticas por excelência, a diferença e a igualdade podem ser caracterizadas como “os dois elementos constitutivos dos corpos políticos” (ARENDT, 2005, p. 109). Em *A condição humana*, a pluralidade humana é caracterizada pela autora sob o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Em sua absoluta distinção, homens e mulheres são iguais, ou seja, humanos, e sem esse atributo da igualdade humana, seria impossível que pudessem estabelecer algum vínculo uns com os outros, o que tornaria qualquer ação política impraticável. Por outro lado, se não houvesse diferenças entre os seres humanos, o discurso e a ação torna-se-iam dispensáveis na relação entre eles, pois a interação entre seres inteiramente idênticos ocorreria de maneira intuitiva, prescindindo da mediação da palavra e, portanto, da política (cf. ARENDT, 2012, p. 219-220).

Voltando a Montesquieu, Arendt salienta que a sua contribuição original à teoria política, na classificação tradicional que ele apresenta das formas de governo, deve-se precisamente ao fato de que, ao descrever as formas elementares de governo concernentes à república e à monarquia, o autor francês salientou como característica essencial de cada uma delas esses traços fundamentais da condição humana da pluralidade, que são a igualdade e a distinção. Tanto a igualdade, nas repúblicas democráticas, como a distinção, nas monarquias, em Montesquieu, representam experiências primárias da condição humana, da qual germinam os princípios da ação da virtude, no primeiro caso, e da honra, no segundo. Essas experiências básicas conformam, dessa maneira, no pensamento do autor, o traço de união “entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político” (ARENDT, 2005, p. 114). Assim,

[...] a experiência fundamental da igualdade encontra expressão política adequada nas leis republicanas, ao passo que o amor por ela, chamado virtude, inspira as ações nas repúblicas. A experiência fundamental nas monarquias, assim como nas aristocracias e [em] outras formas hierárquicas de governo, é sermos diferentes

uns dos outros por nascimento e, por conseguinte, nos empenharmos em nos distinguir, em manifestar nossa distinção natural ou social [...]. Em ambos os casos, somos confrontados com o que sempre somos por nascimento: nascemos iguais na absoluta diferença e distinção em relação aos outros.(ARENDT, 2005, p. 114).²

Sobre as leis republicanas, que representam a expressão política adequada à experiência fundamental da igualdade, elas são consideradas por Arendt como leis de “restrição” e não leis de “distinção”, estas últimas baseadas em privilégios e hierarquias, que formam o caráter preponderante da legislação nas monarquias. Do ponto de vista da política, a igualdade significa que temos todos o equivalente em força, pelo menos potencialmente. Sendo assim, cabe às leis republicanas moderar essas forças individuais, a fim de que o poder derivado da união coletiva dos cidadãos possa prevalecer (ARENDT, 2005, p. 114-115; 2021, p. 89).

Em outras palavras, as leis republicanas servem como um anteparo aos riscos da *hybris*, à possibilidade de que integrantes do corpo político cedam à desmedida e deixem-se levar pela própria ambição de tal maneira que coloquem em risco a convivência no espaço público entre os concidadãos (o ponto negativo que Arendt aponta na pólis grega, conforme se discutirá mais à frente), como bem sintetiza Montesquieu nesta passagem do *Espírito das leis*: “O amor à igualdade, numa democracia, limita a ambição a um único desejo, à única felicidade, de prestar à pátria maiores serviços do que os outros cidadãos” (MONTESQUIEU, 2005, 1ª parte, Livro V, p. 54). A preservação do corpo político da república deve se sobrepor, desse modo, aos arroubos individualistas e às vaidades pessoais.

Quanto à distinção como o traço essencial das monarquias, esta não pode prescindir, por outro lado, da igualdade, pois um indivíduo só consegue se destacar comparando-se com os demais, seus pares, e necessita do reconhecimento deles para obter essa deferência (cf. ARENDT, 2005, p. 115). Vernant observa que os termos isonomia e isocratia (governo dos iguais) são anteriores à instituição mesma da pólis democrática e definiam, em certos círculos aristocráticos, um regime em que o poder era partilhado por um pequeno grupo. “Se a exigência de *isonomia* pôde adquirir no fim do século VI uma tal força, pôde-se justificar a reivindicação de um livre acesso popular do *demos* a todas as magistraturas, foi porque se enraizava em uma tradição igualitária muito antiga” (VERNANT, 2002, p. 66, grifo no original). Por outro prisma, só é possível se distinguir porque somos singulares, em outras palavras, porque apresentamos a unicidade característica dos seres humanos que faz com que cada qual seja único e diferente de qualquer outro em qualquer tempo e lugar. Essa unicidade está na base da “paradoxal pluralidade humana” (ARENDT, 2002, p. 220),

² Como se sabe, o outro tipo elementar de governo que Montesquieu delimita no *Espírito das leis* é a tirania, cujo princípio é o medo. “Assim como é preciso virtude numa república, e, numa monarquia, honra, precisa-se de TEMOR num governo despótico; quanto à virtude, não lhe é necessária, e a honra seria perigosa”, escreve o autor no capítulo IX, Livro 2, 1ª parte, da obra (2005, p. 38). Para Arendt, Montesquieu não se preocupou em apontar qual seria a experiência fundamental de onde brotaria o medo nos governos despóticos porque, para ele, a tirania não constituiria um autêntico corpo político. O medo, na verdade, é um princípio antipolítico, porque ele leva à impotência, à incapacidade de agir (ARENDT, 2005, p. 116).

que é a pluralidade de seres únicos, e que só pode ser vivida e experimentada plenamente entre iguais, no espaço público da política, pelo discurso e pela ação.

O discurso relaciona-se à experiência da distinção porque ele permite a revelação de “quem” se é, o sujeito em sua singularidade, em sua identidade única e intercambiável. Um indivíduo se revela dessa forma aos demais tanto por suas palavras quanto por seus feitos. Entretanto, Arendt ressalva que a ligação entre discurso e revelação é muito maior do que entre ação e revelação pelo fato evidente de que, no espaço público da política, a ação se realiza frequentemente na forma de discurso (cf. ARENDT, 2012, p. 223). Pelo discurso, o sujeito manifesta o seu “quem” e alcança a distinção no domínio público, mas na relação que estabelece com os outros nesse espaço da política por meio da palavra também vive a experiência da igualdade, nessa dinâmica do reconhecimento mútuo, no sentido de que todos são iguais e que podem equitativamente discutir e decidir sobre os assuntos de interesse público.

Como observa Claude Lefort, ao ter acesso à visibilidade na cena pública é que os homens se definem e se compreendem uns aos outros como iguais. “Para cada um, aparecer aos olhos dos outros, nesse espaço, ao mesmo tempo em que outros aparecem aos seus olhos, é a possibilidade, a realidade mesma da igualdade” (LEFORT, 1986, p. 72). Desse modo, percebe-se, na concepção arendtiana, um forte vínculo entre igualdade e visibilidade, ao passo que a desigualdade e a invisibilidade estão estreitamente ligadas. “Onde o poder se circunscreve em um órgão ou em um indivíduo, ele se subtrai ao olhar de todos”, sublinha Lefort (1986, p. 72).³

Na esfera da política, então, ser igual é também ser aquele que revela sua singularidade no domínio público da aparência – composto de uma pluralidade de espectadores igualmente singulares, com seus diferentes pontos de vista (*doxai*) –, distinguindo-se pelo discurso. Daí por que a isonomia, como se disse anteriormente, não poder ser dissociada da isegoria, do igual direito à palavra. “*Isonomia* é, por conseguinte, essencialmente o igual direito de falar e, como tal, o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Políbio, ambos são simplesmente *isologia*”, observa Arendt (2005, p. 173, grifos no original) – a isologia sendo sinônimo de “liberdade de expressão”. E como Arendt considera a liberdade de expressão, ao lado da liberdade de reunião, como uma das principais liberdades políticas, equivalente “ao direito de falar e ser ouvido em público” (ARENDT, 2018, p. 200), fica mais uma vez expressa a conexão entre igualdade e liberdade no seu pensamento. Merece ainda destaque a ênfase que a autora confere ao direito de ser “ouvido”, pois a visibilidade e a audibilidade, como ela chama atenção no ensaio “Reflexões sobre Little Rock”, são de suma

³ Em Arendt, enquanto a igualdade está relacionada à luz do espaço público, a noção de desigualdade se relaciona à ideia de obscuridade, a qual, além de se relacionar com a noção de um poder pouco transparente e antidemocrático, como assinala Lefort, também serve como uma metáfora para referir-se à condição das pessoas reduzidas a uma situação extrema de pobreza, as quais, sujeitas unicamente à dura tarefa de suprir suas necessidades básicas, tornam-se invisíveis aos demais, sem acesso à luminosidade da esfera da política, como a autora discute em *Sobre a revolução* (2011). Este tema, junto com a noção do igual direito a ter direitos, será abordado nas considerações finais deste artigo.

importância no âmbito público, “em que nada conta a menos que se possa ver e ouvir” (ARENDT, 2004, p. 267).

Retomando a compreensão da virtude republicana em Montesquieu como o “amor à igualdade”, o sentido que Arendt confere a esse “amor” como a alegria e a gratidão de experimentar a convivência entre iguais guarda estreita proximidade, conforme se afirmou, com o seu ideal de *amor mundi*. Faustino observa que o *amor mundi* em Arendt pode ser compreendido como uma fruição da pluralidade que constitui a humanidade, estabelecendo-se como um paradigma para a relação política, porquanto, como “desejo de fruição do mundo, é um desejo desinteressado por esse” (FAUSTINO, 2022, p. 35). Campillo, por seu turno, define o “amor ao mundo” em Arendt como a conjunção entre o amor e a política, envolvendo um sentimento de gratidão por tudo que nos foi dado: “a natureza terrestre, a companhia dos demais, as criações culturais e, por fim, nossa própria existência singular” (CAMPILLO, 2022, p. 45). Enfatize-se aqui a gratidão pela “companhia dos demais” que, no âmbito da política, diz respeito ao sentimento de congratulação por desfrutar da amizade cívica que se estabelece entre indivíduos livres e iguais.

Na *Ética a Nicômaco*, ao distinguir as três formas de constituição do Estado (monarquia, aristocracia e república), Aristóteles correlaciona a elas os tipos de relacionamento humano paradigmáticos do ambiente doméstico que as caracterizam no exercício do poder. Na monarquia, a relação de poder é a semelhante à que existe entre pai e filhos: o poder do monarca sendo, por conseguinte, equivalente ao poder paterno. Na aristocracia, essa relação se assemelha à firmada entre marido e mulher, “pois o marido tem o poder de acordo com o estatuto que possui a respeito das coisas que competem ao homem decidir, mas tudo quando é do domínio de uma mulher, ele deixa-o para ela” (ARISTÓTELES, 2012, p. 214). Já na república, o tipo de relação de poder que se constitui é a amizade fraterna (*philia*), a camaradagem que se estabelece entre irmãos de uma mesma faixa de idade. “Pois os irmãos são iguais entre si, excepto a respeito da diferença de idade. Ou seja, se houver uma grande diferença de idade entre irmãos também a amizade entre eles não será fraterna” (ARISTÓTELES, 2012, p. 214-215). Nesse vínculo horizontal que surge entre eles, o poder é exercido de forma alternada “e alcançado a partir de uma base de igualdade” (ARISTÓTELES, 2012, p. 216).

Vernant designa a *philia* como o espírito de comunidade pelo qual só os que aparecem uns aos outros como semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos. Todos aqueles que participam do debate e das decisões sobre os assuntos de interesse da pólis vão definir-se como *Hómoioi* (semelhantes) e, posteriormente, de modo mais abstrato, como os *Isoi* (iguais). A *philia*, desse modo, é o vínculo que conecta homens livres e iguais, “em uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão” (VERNANT, 2002, p. 65).

Em *A condição humana*, Arendt identifica a *philia politiké* aristotélica (a amizade política ou cívica) como a amizade sem intimidade e proximidade que ela nomeia de “respeito”. Trata-se da consideração que se devota, dentro dos limites da distância que o espaço-entre da política instala

entre os cidadãos, ao *quem* da pessoa que se revela no âmbito público (cf. ARENDT, 2012, p. 303). Arendt insiste em realçar a importância de um âmbito público formal e artificial, no qual os laços naturais da intimidade típicos da esfera privada são substituídos por uma relação marcada pela deliberação e pela solidariedade entre cidadãos, respeitando as diferenças existentes entre eles. Em *Sobre a revolução*, a autora enaltece a solidariedade como um princípio que pode inspirar a ação política e que opera pelo via do reconhecimento, da consideração e do respeito pelo outro como um sujeito igual em direitos e dignidade (cf. ARENDT, 2011, p. 128). Assim, como salienta Faustino,

[...] a amizade representa a fundação de *étbos* político pautado na finitude e na pluralidade humana, pois seu estabelecimento no mundo faz a exigência da constituição de um espaço público para [a] atuação humana, e reclama o respeito à espacialidade que os outros ocupam no mundo como um modo de lidar com eles. Se a constituição do humano é coextensiva à constituição do mundo, o respeito é uma consideração pelos demais firmada na distância que o espaço do mundo coloca entre nós [...]. (FAUSTINO, 2022, p. 37).

A amizade cívica não é apenas o fundamento da convivência política, em Arendt – em uma anotação de seu diário filosófico, de julho de 1950, ela deixou registrado que a amizade “é uma virtude [...] eminentemente republicana” (ARENDT, 2005, p. 25) –, mas também da faculdade de julgar, a mais política das faculdades humanas do espírito. Na base da capacidade humana de julgar, reside o que Kant denominou de “mentalidade alargada”, que consiste em um exercício de imaginação, em abrir o próprio pensamento aos pontos de vistas alheios, o que implica uma atitude de respeito e consideração pelo outro em sua singularidade (cf. CAMPILLO, 2022, p. 46). O critério de validade do juízo depende do quanto se consegue ampliá-lo e movê-lo entre as mais diversas perspectivas até se alcançar um certo grau de generalidade – quanto maior essa capacidade, quanto maior a pluralidade de pontos de vista levados em consideração, mais se alcança um juízo “imparcial”, ou seja, que leve em conta o mundo público em sua pluralidade e não as idiossincrasias pessoais (cf. ARENDT, 1994, p. 45). Julgar, portanto, é sair do isolamento e abrir-se, pela imaginação, aos outros e ao mundo – uma manifestação de *amor mundi* que nos recompensa com a satisfação proporcionada pela companhia de nossos semelhantes, próximos ou distantes.

Para concluir esta seção, é importante ainda ressaltar dois elementos problemáticos levantados por Arendt relacionados aos aspectos constitutivos da pluralidade humana, que são a igualdade e a distinção. Sobre a última, ela destaca que a grande vantagem da monarquia, baseada na distinção, é que os indivíduos privilegiados com a chance de se distinguirem, em seu círculo estreito de pares, não precisam se confrontar com uma massa indistinta na qual homens e mulheres, em sua singularidade, só têm a seu favor “uma desesperadora minoria de um” (ARENDT, 2021, p. 90). Por outro lado, a paixão pela distinção, na forma do “espírito agonístico” a que Arendt faz referência em *A condição humana* (2012, p. 243), pode conduzir a um arriscado individualismo movido pelo ardor de se distinguir a qualquer preço, em que o orgulho pessoal e a ambição de alcançar a fama se sobrepõem ao interesse mais perene de preservação do mundo em comum. Foi

esse espírito agonístico que brotou de uma base igualitária nas cidades-Estado gregas que está na origem, na compreensão da autora, da ruína do modelo grego antigo de autogoverno e participação popular, pois ele tornou quase impossível “as alianças entre as pólis” (ARENDT, 2021, p. 99).

A república romana edificou-se em contraponto a esse espírito agonístico que acabou por prevalecer na pólis. Sua estratégia de firmar alianças com os inimigos derrotados colocava-se acima da glória individual, privilegiando o que todos tinham em comum: a segurança e a manutenção do regime republicano. “Diferença e distinção eram secundárias frente a igualdade, que apenas ali se tornou um princípio operante: um modo de vida [...]” (ARENDT, 2021, p. 99). No entanto, o risco inerente à igualdade é degenerar em uniformidade, quando os poderes dos iguais anulam-se mutuamente, impedindo a capacidade deles de se distinguir uns dos outros pelo discurso e pela ação e resultando na impotência de todos.

Assim como a distinção é um predicado da monarquia e a igualdade, da república, a uniformidade é inerente à tirania – o tirano, para governar, tolhe a capacidade de agir, portanto, de se distinguir, daqueles a quem oprime pelo medo, rebaixando todos a um mesmo nível de uniforme impotência. Distinção e igualdade pressupõem a convivência entre semelhantes, limitada a círculos mais estreitos na monarquia e ao conjunto dos cidadãos na república. Já a uniformidade vai de par com o isolamento dos indivíduos que abandonam, ou são forçados a abandonar, o convívio entre iguais na esfera pública para se confinar dentro dos limites de suas vidas privadas. A uniformidade confronta, desse modo, a condição da pluralidade humana, no seu duplo aspecto de igualdade e distinção, e também constitui o traço essencial do que Arendt classifica como a “igualdade moderna”. A essa “igualdade moderna” pode-se associar o afeto da “paixão igualitária”, o desejo de nivelamento que Tocqueville percebeu na sociedade ocidental moderna e que se contrapõe ao “amor à igualdade” de Montesquieu, ao sentimento de alegria e gratidão por compartilhar a pluralidade do mundo em comum com nossos semelhantes. Este tema será abordado a seguir.

2. UNIFORMIDADE E PAIXÃO IGUALITÁRIA

Segundo Margaret Canovan, quando ministrou um curso sobre Tocqueville, em 1955, na Universidade da Califórnia, Arendt ficou impactada com o modo como o autor francês abordava os temas da política, que ela julgava muito próximo da sua própria maneira de fazê-lo (CANOVAN, 2002, p. 67, nota 16). Hanna Pitkin, por sua vez, aponta o débito de Arendt às reflexões de Tocqueville sobre o individualismo e o conformismo em *A democracia na América* no que diz respeito ao desenvolvimento de temas como o isolamento e a uniformização que caracterizam os indivíduos nas sociedades modernas, reduzidos à condição de *animal laborans*, questões centrais de *A condição humana* (cf. PITKIN, 1992, p. 115-116).⁴

⁴ Para uma visão mais ampla das confluências entre Arendt e Tocqueville, ver o meu livro *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt* (2022), fruto da minha tese de doutorado defendida em 2018 na Universidade Federal de Goiás (UFG).

O tema da igualdade configura o núcleo da investigação de Tocqueville em *A democracia na América* porque, para ele, a igualdade é o princípio geral da democracia moderna. Com base na sua análise da sociedade norte-americana quando ele visitou o país na década de 1830, mas também mantendo sua preocupação voltada para as transformações na França da primeira metade do século XIX, Tocqueville avalia que a influência da ideia de igualdade nas democracias modernas extrapola o campo da política para atingir também a sociedade, a ponto de transformar completamente as relações humanas (cf. TOCQUEVILLE, 1998, p. 7).

Por um lado, a igualdade, ao livrar os indivíduos das amarras de uma ordem hierárquica típica das aristocracias, torna as pessoas mais independentes, ativas, autoconfiantes e até mesmo “indóceis”, porque pouco afeitas a se sujeitar à autoridade, valorizando a liberdade política (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 357-358). Por outro lado, não se pode subestimar duas ameaças subjacentes às sociedades igualitárias: a primeira é o perigo de os indivíduos, por conta mesmo da sua similitude e diante da sensação de sua impotência em meio à massa, abrirem mão da capacidade de julgar por si mesmos para adotarem cegamente e confortavelmente a opinião da maioria (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 11); a segunda reside no risco de a igualdade, ao romper os laços que uniam outrora as pessoas nas sociedades aristocráticas, acabar por isolar os indivíduos uns dos outros, propiciando um ambiente em que elas passem a se ocupar exclusivamente das suas vidas privadas, submetendo-se a um governo despótico, denominado por Tocqueville de Estado tutelar (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 389).

Essas duas ameaças não são necessariamente autoexcludentes. A mesma massa de sujeitos isolados suscetível a se tornar dominada por um governo despótico pode ser igualmente opressora no sentido de sufocar a manifestação de qualquer comportamento ou visão de mundo que destoe da sua mentalidade uniforme que coloca o bem-estar material na vida privada como o valor supremo e exige do poder político que lhe assegure apenas ordem e segurança. Na verdade, a postura individualista que Tocqueville tão bem percebeu como a característica das pessoas na sociedade capitalista moderna não representa um cultivo da diversidade e uma abertura para a pluralidade humana e tampouco um ardor por se distinguir, diferente do “espírito agonístico” identificado por Arendt na pólis grega e o qual, de todo modo, necessitava do espaço público para se manifestar. Ao contrário, o individualismo moderno é concebido por ele como uma inclinação dos indivíduos a se fecharem em si mesmos, levando-os a verem o mundo como um prolongamento de si próprios, da sua perspectiva estreita e egoísta em relação ao mundo comum. Nesse processo de ensimesmamento, eles se tornam incapazes de viverem a alteridade e, ao mesmo tempo, desenvolvem um gosto desmedido pela igualdade, denominado pelo autor de “paixão igualitária”, que confunde igualdade com uniformidade (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 364-365).

A paixão igualitária desperta sentimentos como o ressentimento e a inveja – esta última, aliás, Arendt apontou, em carta a Mary McCarthy, de 23 de junho de 1964, como “o principal vício de toda sociedade igualitária” (ARENDDT, 1995, p. 170) –, insuflando nos indivíduos não um desejo

pela excelência e pela distinção proporcionadas pela esfera pública, mas uma ânsia pelo nivelamento de todos a um mesmo estágio de conformismo e mediocridade (cf. CHAVES, 2022, p. 274). Assim, na visão de Tocqueville, a paixão igualitária, ao se disseminar no tecido social, é um afeto que leva à degradação do espaço público, porque deixa os indivíduos insensíveis ao valor da liberdade política e da importância da convivência cidadã e plural no domínio público.

Na *Condição humana*, Hannah Arendt constata a “vitória” da igualdade na modernidade. Entretanto, a igualdade moderna não é compreendida por ela como sinônimo de isonomia, como participação popular igualitária no espaço público, mas como a igualdade reduzida ao conformismo inerente à sociedade, em uma perspectiva próxima à de Tocqueville. Uma vez que a esfera do social se sobrepôs ao espaço da política no mundo moderno, com a prevalência da produção e do consumo e da redução da política ao simples papel de administração, de gestão do processo coletivo vital, os indivíduos passam a ser encarados como idênticos e intercambiáveis, e não mais como seres únicos e singulares, porque o que se leva em conta são suas necessidades básicas como espécie, de manutenção da própria vida (cf. ARENDT, 2012, p. 50).

Ao final desta mesma obra, Arendt também reconhece a “vitória” do *animal laborans* no mundo moderno, ou seja, a prevalência da atividade do trabalho sobre as duas outras que caracterizam a condição humana, a obra e a ação (cf. ARENDT, 2012, p. 400). Na condição de *animal laborans*, os seres humanos exercem uma atividade apartada do mundo e que visa tão-somente à satisfação das suas necessidades biológicas, o que dispensa o convívio dialogado com os seus semelhantes no espaço da política. Atuando exclusivamente como *animal laborans*, os indivíduos tornam-se apenas mais um exemplar da espécie humana, na sua labuta pela sobrevivência, nivelando-se aos demais e perdendo a sua singularidade que está na base da pluralidade humana e cuja visibilidade ocorre no espaço público por meio do discurso e da ação. A união dos *animais laborans* na atividade do trabalho, portanto, é caracterizada apenas pela mera multiplicidade, não dando lugar à diversidade inerente à esfera pública.

Os valores soberanos da sociedade de consumidores na qual se converteu a sociedade moderna são precisamente aqueles de homens e mulheres na condição de *animal laborans* – a produção, o consumo e o bem-estar material. E o que a sociedade moderna exige dos seus membros é o conformismo, ou seja, um determinado tipo de comportamento, condicionado por regras específicas, excluindo a possibilidade da ação livre. Diferente da ação, o comportamento pode ser medido e controlado, assim, não casualmente a economia, ao lado da estatística, tornou-se a ciência social “por excelência”. “A economia [...] só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais” (ARENDT, 2012, p. 51). Por essa preponderância da economia sobre a política, a forma mais adequada de governo correspondente à sociedade não é a democracia, mas o domínio de uma burocracia encarregada da gestão administrativa.

Se em Tocqueville, portanto, a “paixão igualitária”, na sociedade moderna, é uma forma de degeneração do ideal de igualdade, nivelando e uniformizando os indivíduos e sufocando a diversidade inerente à pluralidade humana, em Arendt, a “igualdade moderna” converte-se em sinônimo do comportamento uniforme dos membros da sociedade, colocando-se como um obstáculo para a expressão da singularidade de homens e mulheres no espaço público da ação coletiva. Em ambos os casos, essa igualdade degradada em uniformidade converte-se em uma séria ameaça para o exercício da liberdade política, a qual, por sua vez, conforme foi demonstrado, é estreitamente imbricada com o ideal de igualdade republicana no pensamento arendtiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se reiterou, em Arendt, a concepção de igualdade republicana tem limitações, porque se restringe ao campo da política e a comunidades políticas específicas, no sentido da igualdade entre cidadãos de um determinado corpo político. No entanto, sua noção de igualdade não é meramente formalista, porque se imbrica com a noção de liberdade, ao ressaltar o conceito de isonomia, como a igual participação dos cidadãos na tomada de decisões no âmbito público. Também se pode fazer uma correlação entre a interpretação arendtiana da virtude republicana em Montesquieu, compreendida por ele como “amor à igualdade”, com a sua própria noção de *amor mundi*, já que ambas são interpretadas como o sentimento de alegria e gratidão dos cidadãos por compartilharem o espaço da política com seus semelhantes, ligados pelos laços da *philia*, a amizade cívica. Já as críticas de Arendt ao que ele chama de “igualdade moderna”, em uma perspectiva próxima às reflexões de Tocqueville sobre a “paixão igualitária”, têm a ver com o fato de que a igualdade no mundo moderno foi reduzida ao conformismo inerente à sociedade, com a uniformização do comportamento imposta pela prevalência da atividade do trabalho, excluindo a possibilidade da ação livre entre iguais.

Cabe agora, nestas considerações finais, indicar outros dois pontos problemáticos relacionados por Arendt com relação à “igualdade moderna”. O primeiro diz respeito à noção de “igualdade universal”, trazida no bojo das Revoluções Francesa e Americana. Arendt via com reservas a ideia moderna de igualdade universal porque ela temia que a solução mais fácil e mais provável para alcançá-la seria igualizar as pessoas tendo por base apenas as suas necessidades biológicas em comum, em uma situação na qual, no final das contas, ninguém seria livre – e nesse aspecto ela critica Marx, por conta de sua utopia de uma sociedade sem classes e sem fronteiras políticas, uma vez que em tal sociedade “a igualdade universal terá dizimado todas as demarcações políticas entre os homens” (ARENDR, 2021, p. 60), isto é, terá suprimido os limites da esfera pública que ao mesmo tempo separam e vinculam os homens e dentro dos quais a ação coletiva torna-se possível.

Além do mais, a noção de uma igualdade universal, enraizada na natureza humana e não na cidadania, diversamente da igualdade política republicana, com o seu poder de igualar os diferentes

na esfera pública, traz embutido o risco de tornar as desigualdades naturais ainda mais agudas, ao fazer com que os indivíduos percam suas qualidades políticas distintas para se tornarem meros seres humanos. Assim, reduzida à elementaridade da natureza humana, uma pessoa negra em uma comunidade de brancos poderia ser identificada tão somente por suas características físicas, passando a ser vista como “determinado exemplar de uma espécie animal, chamada homem” (ARENDR, 2000, p. 335).

O segundo aspecto que se destaca assinalado por Arendt relaciona-se ao fato de a noção de igualdade moderna equacionar-se ao ideal de justiça social, no sentido de uma distribuição mais equitativa da renda entre os membros de uma comunidade política. Para a autora, a igualdade social é pré-política, porque oferece as condições para o ingresso na política, uma vez que liberta os indivíduos dos grilhões da necessidade para cuidar dos interesses públicos. Arendt resistia em colocar a questão da desigualdade social como um tema da política por compreender que o campo da política é o da liberdade, ao passo que tudo aquilo que se refere à manutenção da vida humana, da necessidade, portanto, requer instrumentos da gestão e da administração e não se presta ao debate público.

Esses aspectos do pensamento arendtiano sobre a desigualdade social são muito discutíveis e sua abordagem não cabe no escopo deste artigo, mas é importante destacar um elemento adicional da reflexão arendtiana sobre a igualdade, o qual comprova, junto com a conexão que a autora faz entre igualdade e liberdade, que a sua concepção de igualdade republicana ultrapassa a noção formalista e liberal da igualdade perante a lei e revela uma visão ampliada da esfera pública, calcada no princípio da justiça. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt escreve que a igualdade “resulta da organização humana [...] porquanto é orientada pelo princípio da justiça: tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força de nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais” (ARENDR, 2000, p. 335).

Aqui, o que se ressalta como princípio da justiça é o igual direito a ter direitos, que se eleva, para a autora, como um direito humano fundamental, no sentido que todos têm o direito de pertencer a uma comunidade política e ser reconhecidos na sua qualidade de cidadãos. Por essa via, é possível, como base no ideal de igualdade republicana na autora, advogar a emancipação política daqueles tornados desiguais e invisíveis pela miséria e que demandam que a satisfação de suas necessidades básicas sejam asseguradas para que possam usufruir de uma cidadania plena.

REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ARENDR, Hannah. *Entre amigas: correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo – Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARENDR, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Journal de pensée – 1950-1973*. Paris: Éditions du Seuil, 2005. 2 v.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender – 1953-1975*. Tradução de Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- CAMPILLO, Antonio. Amor. In: CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 41-49.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- CHAVES, Rosângela. *O dia de glória chegou – Revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. (Coleção Anpof).
- FAUSTINO, Lucas Rocha. Amizade política. In: CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 33-40.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 2 de fevereiro de 1983. Curso, anos 1982-1983. In: *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- LEFORT, Claude. Hannah Arendt et la question du politique. In: *Essais sur le politique – XIXe-XXe siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The attack of the blob – Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América – Leis e costumes*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América – Sentimentos e opiniões*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 12 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ARENDRY VOEGELIN SOBRE LA CRISIS, LA POLÍTICA Y LA TEORÍA.*Arendt and Voegelin on Crisis, Politics and Theory*Sebastián Abad¹
Esteban Amador²**RESUMEN**

A comienzo de los años 50, Hannah Arendt y Eric Voegelin participaron de un debate sobre las características del poder totalitario. El debate se extendió en reseñas, respuestas, cartas y comentarios cruzados en textos de la época. A pesar de no ser un diálogo usualmente comentado en el estudio de la obra de ambos autores, en ese debate tanto Arendt como Voegelin pusieron en juego categorías centrales de su pensamiento filosófico-político de madurez, que constituyeron a su vez topoi de gran influencia para la teoría contemporánea sobre la política. En este artículo se intenta mostrar, a partir de la reconstrucción del debate mencionado, la relación íntima de dichas categorías de la reflexión filosófico-política con una interpretación particular de la noción de crisis, interpretación que se encuentra ligada a un posicionamiento teórico particular en cada caso respecto de la Modernidad. Al comprender esta relación, se sostiene en el texto, se puede comprender también el sentido y la medida de la distancia que ambos pensadores tienen con las categorías propias de la estatalidad moderna.

ABSTRACT

In the early 1950s, Hannah Arendt and Eric Voegelin took part in a debate on the essence of totalitarian power. The debate spread in reviews, responses, letters and cross-commentaries in texts at that time. Despite not being a dialogue usually discussed in the study of the work of both authors, in this debate both Arendt and Voegelin put at stake central categories of their late philosophical-political thought, which in turn became topoi of great influence for contemporary political theory. Based on the reconstruction of the aforementioned debate, in this article we try to show the intimate relationship of these categories of philosophical-political reflection with a particular interpretation of the notion of crisis. Interpretation that is also linked to a particular theoretical positioning in each case with regard to Modernity. By understanding this relationship, the text argues, one can also understand the meaning and extent of the distance that both thinkers have with the categories of modern state.

Reinhart Koselleck ha mostrado con maestría cómo los conceptos fundamentales de la teoría sobre la política moderna se acuñaron en la fragua de las guerras de religión. La soberanía estatal surge de ese cisma como el gran organizador de la política y del pensamiento político modernos. La estatalidad moderna surge como resultado de una crisis y se mantiene conceptualmente ligada a ese concepto³. Si se permite la analogía, algo similar pero en sentido inverso ocurre con la segunda guerra mundial y el ascenso de los totalitarismos y sus catástrofes a mediados del siglo XX. No caben dudas de que la intensidad y alcance de estos fenómenos es suficiente para correr el eje de la política y la reflexión sistemática sobre ella. Pero ¿por qué en

¹ Profesor Adjunto del Departamento del Humanidades y Arte, Universidad Pedagógica Nacional (Argentina). E-mail: sebastian.abad@unipe.edu.ar

² Profesor Adjunto del Departamento del Humanidades y Arte, Universidad Pedagógica Nacional (Argentina). E-mail: amador.est@gmail.com

³ Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995. En lo que sigue sirve de inspiración el tratamiento que Koselleck realiza de la noción de "crisis".

sentido inverso? Porque el dispositivo soberano estatal moderno queda cubierto por la sospecha de ser el gran protagonista de lo catastrófico. El Leviatán cuyo poder asimétrico tenía como rendimiento cerrar la crisis, por mantener a raya a los poderes indirectos que dilaceraban la unidad política y la vida que ésta hacía posible, resignifica su monstruosidad frente a la impresión del fenómeno totalitario. El pensamiento político a partir de entonces se encuentra signado por esta desconfianza en las categorías políticas modernas.

Las reacciones a la segunda de las crisis mencionadas varían significativamente y reconfiguran mientras el larguísimo *requiem* para el Estado moderno no termina de encontrar sus acordes finales. Incluso a medida que otros acontecimientos, también de gran intensidad como una pandemia o una guerra, vuelven a reclamar para ser pensados a las viejas categorías del pensamiento estatal moderno. En las siguientes páginas nos gustaría explorar algunos matices del republicanismo de Arendt a la luz de un problema más general: la reconstrucción de la tradición del pensamiento político en la segunda mitad del s. XX, a la luz del fenómeno totalitario y su impacto en las categorías propias de la reflexión filosófico-política.

Para hacer esto presentaremos el escenario del breve pero muy significativo diálogo de la pensadora con Eric Voegelin, justamente en torno de la obra que marcó la trayectoria intelectual de Arendt como ninguna otra: *Los orígenes del totalitarismo* (OT). El diálogo resulta esclarecedor porque allí se entiende en qué sentido ambos autores ven en los movimientos totalitarios no una anomalía, sino un signo de la época. Por ello mismo se advierte allí el sentido de las herramientas teóricas que movilizaron para dar cuenta de ellos. Intentaremos mostrar que en este contrapunto se entiende cómo interpretan los autores la crisis que está en juego en la aparición del poder totalitario, y por lo tanto las categorías que surgen en espejo de esa interpretación.

1. EL ESCENARIO

La relación intelectual entre Arendt y Voegelin no ocupa un lugar central en la bibliografía específica sobre la temática del totalitarismo en la filosofía política de la segunda mitad del s. XX y tampoco sobre la obra de Arendt. No al menos en la misma medida en que se resaltó, por ejemplo, el contrapunto con Heidegger o con Benjamin. La contraluz en el diálogo con Voegelin produce efectos menos espectaculares, más grises. Sin embargo, entendemos, se trata de un diálogo muy relevante para entender el proyecto intelectual de Arendt.

Ambos pensadores dejaron Europa huyendo del nazismo, ambos se radicaron en EEUU (Arendt en enero de 1941, Voegelin en mayo del 1938), y ambos decidieron no construir su lugar en ese nuevo espacio académico e intelectual desde su condición de *emigrés*. Lo asumieron como propio y desde allí produjeron el aporte intelectual. Aporte que, si bien nunca fue núcleo del *mainstream*⁴, tampoco fue marginal⁴. Ambos se opusieron abiertamente a la tesis de la culpabilidad

⁴ El caso de Arendt es el más notorio de los dos, sobre todo a partir de su reporte del caso Eichmann. Pero, para dar un ejemplo, Voegelin fue citado en una nota de tapa de la revista Times en 1953, justamente los años

colectiva alemana por las catástrofes del siglo XX, ambos discutieron la matriz economicista del pensamiento político de posguerra y ambos recibieron el epíteto “conservador/a”. Más allá de algunos comentarios cruzados en la obra de cada uno y algunas referencias al pasar en la correspondencia, el diálogo más relevante entre ellos se da en torno a *Los orígenes del totalitarismo*.⁵

Cuando un diálogo funciona y tiene relevancia suele ocurrir que por detrás existe un problema de largo aliento o un programa de trabajo. Por eso en esos casos es iluminador preguntarse quién puso la mesa y por qué. En este caso se trata de Waldemar Gurian. El teórico político católico de raíz alemana (aunque nacido en Rusia) había también emigrado (en 1939) y, ya instalado en la University of Notre Dame, fundó la célebre *The Review of Politics*, importante revista en la cual el académico y publicista pretendía hacer confluír a la Historia, la Filosofía y la Teoría política para articular una discusión sobre asuntos públicos. Gurian había estudiado con Schmitt en los años de Weimar y se había aproximado teóricamente a él, principalmente a partir de la reflexión sobre el romanticismo político que, para Gurian, iluminaba los fenómenos de masas que se estaban gestando en Europa. En los años '40 Gurian había profundizado en el concepto de “religiones políticas” para interpretar el sentido de los movimientos totalitarios del s. XX. De allí su acercamiento a Voegelin, quien en 1938 había publicado un corto texto con ese mismo título, *Die politischen Religionen*, cuyas tesis había revisado profundamente ya al momento de sus célebres lecciones *Walgreen*. Es entonces un católico que compartió con Schmitt el interés por Guardini y su reflexión sobre la Modernidad en el período entreguerras, que luego se dedicó a comprender la raíz religiosa de los movimientos totalitarios, el que le pide a Voegelin que publique en *The Review of Politics* un comentario al libro de Arendt.

Los tiempos también son relevantes. Voegelin recibe el texto antes de su publicación y la primera carta a Arendt, donde Voegelin adelanta lo esencial de su lectura, data del mismo mes en que el libro aparece publicado en EEUU, marzo de 1951, un mes después de dictar las lecciones *Walgreen* sobre la base de las cuales se publicó en 1952 *New Science of Politics*. Arendt responde sin demora las cartas de Voegelin. La reseña con su respuesta y comentario final por parte de Voegelin se publican finalmente en 1953⁶. Gurian tenía interés por presentar al público letrado a estos dos autores que pocos años después de terminada la Segunda Guerra marcaban una línea de reflexión filosófico-política sobre lo que acababa de ocurrir y lo que vendría con la cortina de hierro. Quería

del diálogo que estamos reseñando. De todas maneras, no existe comparación entre la repercusión intra y extra-académica de Arendt y la de Voegelin. Respecto de la poca repercusión de éste en el medio académico, es interesante el análisis de Johnston, P. “Silence is Not Always Golden: Investigating the Silence Surrounding the Thought of Eric Voegelin”, *Occasional Papers*, LXXII, München, EVA-LMU, 2008.

⁵ La primera mención la hace Arendt en *OT*, respecto del estudio de Voegelin sobre la raza, *Rasse und Staat* publicado en 1933, del cual afirma: “The best historical account of race-thinking in the pattern of a ‘history of ideas’”. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt & Brace Co., 1973, p. 158. A los componentes del diálogo que comentaremos a continuación habría que agregar que Arendt, junto con Alois Dempf y Friedrich Engel-Janosi participó de la edición del *Festgabe* de Voegelin, de 1962, y contribuyó al volumen con el texto “Action and the Pursuit of Happiness”. La edición de las cartas entre ellos la tomamos de Baehr, P., “Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin”, *History and Theory* 51 (October 2012), 364-380

⁶ *The Review of Politics*, 1953 (enero), Vol. 15, n. 1.

conectar a la pensadora que había producido la pieza teórica más relevante sobre el fenómeno totalitario con el filósofo que prácticamente había acuñado el término “religiones políticas”. En el contexto geopolítico del momento, esto no era en modo alguno inocuo, máxime dado que se movilizaba desde los centros académicos más importantes de EEUU.

Arendt y Voegelin aparecen entonces en este escenario como los pensadores del totalitarismo, entendido como un fenómeno espiritual de mayor alcance que la aventura demoníaca de un pueblo. Sin embargo, ninguno de los dos estaba interesado en 1951 en defender la interpretación del nazismo (y, lo que era más relevante en el momento, del sovietismo) como religión política. Sin duda encontraban empobrecedor el efecto polémico que buscaba esa interpretación: el mundo libre -vieja religión- versus el totalitarismo soviético -nueva religión política.⁷ Pero, además, ninguno de los dos se mantuvo en su trayectoria intelectual en el lugar que ocupaba en 1951. Arendt no siguió profundizando en las fuentes históricas para fortalecer sus hipótesis sobre el origen histórico del fenómeno totalitario; Voegelin abandonó eventualmente la tesis de la gnosis.⁸ Pero ambos siguieron buscando el camino para la comprensión profunda del fenómeno político por fuera de las categorías moderno-estatales. La discusión que tuvieron esos años (51-53), años de enorme producción intelectual y formulación madura de sus pensamientos, contiene diversos indicios de esa bifurcación.

2. EL DIÁLOGO

En la carta del 16 de marzo de 1951 Voegelin le presenta a Arendt sus elogios por el trabajo sobre el concepto de totalitarismo y le adelanta el punto crítico sobre el cual girará la reseña. Arendt responde brevemente, aunque se recuperó un borrador de respuesta más extensa que nunca envió. Con tono menos cordial y algunos agregados en la argumentación, lo publicado en 1953 reitera el diálogo epistolar. Un material adicional para seguir el diálogo lo constituyen el prefacio y el capítulo de cierre de la primera edición en inglés. En efecto, Voegelin carga las tintas en su lectura sobre este último, que ya no figura en la edición en alemán de 1955 y tampoco en la segunda

⁷ Voegelin ya había abandonado hacía un tiempo el concepto de religiones políticas. “I would no longer use the term religions because it is too vague and already deforms the real problems of experiences by mixing them with the further problems of dogma or doctrine.” *Autobiographical Reflexions*, en *Collected Works* 34, p. 78. La propia Arendt señala el alejamiento de Voegelin del dicho concepto en un artículo que se publica el mismo año de las reseñas y en el cual Arendt discute abiertamente la idea de considerar al comunismo como una nueva forma de religión. Es interesante señalar que la “exculpación” de Voegelin por parte de Arendt contiene un veneno que procede de la discusión que estamos describiendo: “Although he later abandoned this line of reasoning entirely [*sc.* las religiones políticas], it is noteworthy that the term originally derived from anthropological studies and not from an interpretation of Western tradition per se. Anthropological and tribal psychological implications of the term are still quite manifest in its use by the social sciences.” (“Religion and politics”, en: *Essays in Understanding*, New York, Harcourt, Brace & co., 1994, p. 387).

⁸ Seguimos en este punto la historia intelectual de Voegelin reconstruida en distintas publicaciones por Peter Opitz. Según esta reconstrucción, Voegelin está virando en estos años desde la centralidad en la tesis que identifica la Modernidad con la tendencia a la inmanencia -que recoge (inspirado en Baur y otros) del gnosticismo- hacia una interpretación de Occidente en términos de desvío o patología respecto de una tradición profunda expresada en la idea antropológica que subyace a la filosofía griega y al cristianismo. Véase para esto, por ejemplo, Opitz, P. “La tesis sobre la gnosis. Voegelin y la crítica de la Modernidad”, en Voegelin, E. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 9-66.

edición en inglés en 1958. En su lugar se encuentra el texto “Ideology and terror: a novel form of government”, publicado en forma de artículo en 1953⁹. También el ya mencionado “Religion and politics” puede incluirse en la secuencia del diálogo, en la medida en que Arendt retoma tanto el acuerdo como el desacuerdo que tienen ambos respecto de la interpretación del fenómeno totalitario, ahora ya incorporando a su lectura la tesis de la gnosis de *New Science of Politics*. Aquí el desacuerdo se acerca a la cuestión de fondo que divide las posiciones: el sentido que tiene la secularización (Modernidad) para la política¹⁰.

La primera línea del diálogo no es la carta de Voegelin sino el comentario crítico de Arendt en *OT* al texto “Origins of Scientism” publicado por Voegelin en 1948. Allí Arendt señala que el dispositivo propagandístico del totalitarismo no puede comprenderse a la luz de la tendencia progresivista y manipuladora (presentes en el positivismo, pragmatismo y el conductismo) que pretende mejorar las condiciones de la existencia humana con la ciencia positiva y las innovaciones técnicas asociadas a ella. La gran diferencia, y oposición a lo que ella cita del texto de Voegelin, es que a diferencia de todo lo que proviene del cientificismo moderno, el totalitarismo pretende modificar la naturaleza humana¹¹. Es ese guante el que Voegelin recoge y sobre este punto insiste tanto en las cartas como en la reseña, incluso con tonos de una agresividad inusual. Las repuestas de Arendt también se concentran en ese punto. ¿Por qué, uno podría preguntarse, en una discusión sobre el sentido de un evento histórico el punto álgido termina siendo la naturaleza humana? ¿En qué acuerdan y qué se les juega teóricamente en el desacuerdo a nuestros autores?

A la hora de responder este interrogante, salta a la vista que ambos no atinan a desresponsabilizarse, a liberar de culpa a Occidente, de los procesos casi aberrantes que se ciernen, aunque no radican únicamente en Europa. La señal de que no se trata de repartir culpas por la catástrofe europea de la II guerra se cifra en una expresión clave: la necesidad de una “autocomprensión y autocrítica” de Occidente¹². Del diálogo entre ambos pensadores queda

⁹ Si Arendt cambió el capítulo de cierre a partir del diálogo con Voegelin es algo muy difícil de determinar. Podría sugerirlo la reformulación del punto más álgido de la discordia respecto de las “nuevas verdades morales” en la versión posterior. También que la nueva versión fuera publicada unos meses después de las reseñas en el mismo *The review of politics*. El propio Voegelin así lo entendió por lo que se recoge de su carta de su carta a Marshall McLuhan: “The good lady who was the subject of my critique was so disturbed by it, that she wrote a whole article [«Ideology and Terror»] clarifying her point”. Hollweck (ed.), *Eric Voegelin: Selected Correspondence 1950-1984, Collected Works 30*, Columbia, University of Missouri Press, p.174 (citado en Baehr, “Debating Totalitarianism”, p. 368). Sin embargo, no parece haber pruebas concluyentes al respecto, ni en los textos, ni en la correspondencia. Sobre este punto se detiene, en defensa de la posición arendtiana, Ingeborg Nordman (“How to write about Totalitarianism?”, en: *Disput über den Totalitarismus*, Göttingen, V&R unipress, 2015, principalmente pp. 73-75). La edición de Schocken Books de 2004 contiene las “Concluding Remarks” de la primera edición sobre la cual escribe Voegelin.

¹⁰ Aunque el blanco del texto arendtiano es el funcionalismo de Monnerot, no quedan dudas que el interlocutor de Arendt es Voegelin cuando discute el “abordaje histórico” del problema de la religión en política Voegelin. Nuevamente Arendt refiere a Voegelin con un elogio ambiguo: lo coloca como la mejor versión de una posición que está criticando (“by far the most brilliant and most thoughtful exposition”).

¹¹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 346 ss.

¹² “The great advantage of the historical approach is its recognition that totalitarian domination is not merely a deplorable accident in Western history and that its ideologies must be discussed in terms of selfunderstanding and self-criticism”. Arendt, H. “Religion and Politics” (publicado en *Confluence*, 11/3, 1953) en: Kohn, J. (ed.), *Essays in Understanding*, New York: Harcourt, Brace & Co., p. 372.

también en claro que es este ejercicio intelectual el marco en el que cabe pensar la catástrofe: no como un azar, como una contingencia o bien como una agresión de un tercero.

Al centrar, pues, el fenómeno a examinar en un eje intra-europeo o, al menos, occidental, nuestros autores se hacen eco de las narrativas de la decadencia y del nihilismo que ya contaban con un notable predicamento hacia fines del siglo XIX y se intensificaron y extendieron por el centro cultural y político de la República de Weimar. No es sorprendente, desde este punto de vista, que Voegelin haya dedicado un ensayo al pensamiento nietzscheano sobre el nihilismo. No está de más decir aquí que tienen primacía temática en “Nietzsche, la crisis y la guerra” el valor profético o anticipatorio de Nietzsche (hacia fin de los ‘80) en los cuales el nihilismo resulta en guerras ingentes¹³. Pero esas guerras, sugiere Voegelin, y aquello de lo que son síntoma no pueden pensarse, evitarse o superarse a través de los remedios que propone el profeta del ateísmo y de la soledad. No muy distinta es la perspectiva, también genéticamente reconducible a Nietzsche, que Arendt presenta en textos sobre la crisis cultural y el totalitarismo: la irrupción de las masas en la escena cultural y política, máxime cuando se las agita vía *Mobilmachung*, es un arcano casi indescifrable y violento.

El diálogo entre Voegelin y Arendt se revela entonces como una retoma de las discusiones no saldadas de Weimar, que condujeron al nacionalsocialismo en Alemania (mientras Mussolini se adueñaba de Italia, Salazar de Portugal, se desarrollaba el caso Dollfus en Austria etc.), al tiempo que la revolución bolchevique, que ya había desquiciado los pequeños Estados constitucionales europeos, se hallaba en pie, vivita y coleando. Lo que Carl Schmitt había dicho en los años 20 valía también para la posguerra: Europa se halla “sous l’oeil des Russes”¹⁴. De este modo llegamos a una descripción somera del fenómeno que se hace visible en el diálogo que nos ocupa (sin perjuicio de que Arendt transforma, según Voegelin, al todo en parte y no es capaz de dar cuenta de modo metódicamente adecuado del objeto de su investigación): *los movimientos de masas revolucionarios, que produjeron su eco sobre Europa, generaron tal tensión sobre la sociedad y el Estado de derecho europeo, que no pudieron ser contenidos y arrasaron con la cultura política europea, estatal y burguesa.*

Sin embargo, en este punto los senderos se bifurcan. En rigor de verdad, allí donde Arendt ve un fenómeno por así decir autosubsistente y novedoso, el poder totalitario como *pendant* de las masas, que lo apoyan y sostienen, Voegelin ve el mojón de un largo proceso. Arendt también halla influencias arcaicas en el fenómeno que la ocupa (por ejemplo, el teoricismo de Platón, que anula la multiplicidad como elemento de la acción), pero no está dispuesta a afirmar que el totalitarismo es

¹³ El pasaje paradigmático que trabaja Voegelin en el escrito sobre Nietzsche de 1944 proviene de *Ecce Homo*, “Habrán guerras ingentes como no ha habido todavía en la tierra” (“Warum ich ein Schicksal bin” §1, en *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA]*, Colli Giorgio, Montinari Mazzino (Hrg.) Berlin, N. York, 21988, vol. 6, p. 366). De todas maneras, Voegelin extrae de los póstumos el tono general de su interpretación, centrada en el nihilismo: “Hace ya tiempo que toda nuestra cultura europea se desplaza como hacia una catástrofe con una tensión tortuosa que crece de década en década” (KSA 13, 189). Voegelin, E., “Nietzsche, la crisis y la guerra”, en: *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, Buenos Aires, Hydra, 2014, p. 57.

¹⁴ C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” (1929), incluido en *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, p. 79.

coextensivo con la Modernidad. Esto significa, sobre todo, que existe un pensamiento moderno no-totalitario y, además, que este pensamiento cuenta con realizaciones institucionales de naturaleza democrática y republicana. Aun así, el eje de la reflexión arendtiana resulta, en lo que a intereses y creación categorial concierne, del pulso de poder totalitario. Esta afirmación tiene dos aspectos. De un lado, la creación categorial se produce a fin de dar cuenta de lo totalitario, básicamente en *TO*, como realidad histórica que destruye una profunda estructura de la vinculación humana: la pluralidad, la singularidad pluralista. Del otro, Arendt incursiona en una fenomenología (no trascendental) de la condición humana, que pretende, una vez caído el ideal de la *vita contemplativa*, analizar y describir la condición humana en términos de los estratos de supervivencia, la creación de obra y la acción como tal.

Voegelin, por su parte, se remonta al milenarismo y el espiritualismo medieval tardío para dar cuenta de la catástrofe europea. A la luz de este arco explicativo, el totalitarismo es sólo un episodio (acaso vengan otros aun peores) de un proceso de larga duración que se llama *Modernidad*. Voegelin ensaya a lo largo de su vida diversos caminos para explicar que y cómo los tiempos modernos contienen una inquietud, un *modus vivendi* y *cogitandi*, que atenta contra la institución de un orden para los seres humanos. Para decirlo exageradamente: no el totalitarismo, sino la Modernidad misma son, en esencia, *Mobilmachung*. De esta contraposición se siguen dos observaciones. En primer lugar, no se trata en modo alguno de comenzar con el totalitarismo o incluso de tomarlo como un fenómeno en sí mismo, ya que esto constituiría un punto ciego metódico. Como veremos de inmediato, esto se lo reprocha expresamente Voegelin, con cierto mal gusto, a Arendt. En segundo lugar, la larga duración habilita formas más laxas o poéticas de creación conceptual, donde la comparatística tiene un rol central. A la luz de esta premisa se comprende el título de un texto de nuestro autor que califica de “gnósticos” a los movimientos de masas del siglo XX: *Religionersatz. Die gnostischen Massenbewegung unserer Zeit* (1960)

Para Voegelin el totalitarismo no es la piedra de toque para comprender la situación histórico-espiritual contemporánea. Obviamente, el filósofo no cuestiona la magnitud del fenómeno y de él podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que fue uno de los primeros que advirtió el desastre que se estaba avecinando. Sin embargo, para él constituía un error intentar comprender el problema de nuestro tiempo desde la hipótesis de la singularidad del fenómeno totalitario. No encontrará orientación para el pensamiento y la acción quien haga de ese fenómeno el paradigma y la fuente conceptual para comprender la deriva de la Modernidad y la problemática más específica de los movimientos de masas.¹⁵ Al contrario, hacer esto oscurece el sentido histórico que tiene ese fenómeno, y su significación en Occidente. Para Voegelin, Arendt comete aquí un error metodológico: llevada por la tremenda impresión de lo bestial del campo de concentración y la

¹⁵ Sería entonces un error metodológico partir de él como unidad y extender su lógica a otros fenómenos para explicarlos. Tesis como la equiparación de la lógica estatal-moderna con un campo de concentración representarían para Voegelin simplemente un sinsentido, producto de una profunda confusión respecto de la tradición occidental. En vistas, por ejemplo, del artículo “Authority in The Twentieth Century” (1956) creemos que para Arendt también.

matanza, organiza su pensamiento separando del fenómeno aquello que, en verdad, hay que incorporar de modo necesario para poder comprender. Tanto en las reseñas como en las cartas se entrelazan dos niveles de la discusión. Uno, respecto de la cuestión metodológica de hacer ingresar la aberración moral en el análisis. Otro, respecto de la especificidad del fenómeno. El primero, tal vez menos interesante, ingresa en la discusión por un comentario un tanto provocador del lado de Voegelin: “The delimitation of subject matter through the emotions aroused by the fate of human beings is the strength Arendt's book”¹⁶. A lo cual ella responde que, aunque conoce y adhiere a la vieja tradición del *sine ira et studio*, en este caso la indignación provocada forma parte del fenómeno y por ello no puede ser dejada de lado para su estudio.¹⁷

Detengámonos entonces sobre el segundo nivel de la discusión. Voegelin ve en los movimientos de masas modernos casos que ilustran de modo especialmente agudo un proceso de largo aliento que puede ser descrito en términos de una progresiva inmanentización de la experiencia humana. La adecuada comprensión del totalitarismo no tiene que apuntar a identificar lo que él tiene de singular respecto de otros movimientos, sino a lo que tiene de común. Y esto por una razón que es el gran parte aguas con Arendt: el totalitarismo es un buen ejemplo de la Modernidad comprendida en sus principios. Es su cara más violenta y aceleradamente bestial, pero comparte premisas histórico-espirituales con su época. Comparte entonces la metafísica con el positivismo, el pragmatismo y, en general, el cientificismo moderno. Dicho de modo muy condensado, para Voegelin existe un núcleo antropológico ligado a la experiencia de la trascendencia que se expresa en distintos niveles de diferenciación, los cuales son simbolizados de acuerdo a ese estrato de diferenciación (las dos grandes cimas de diferenciación son, para Occidente, la filosofía griega y el cristianismo). La Modernidad es la última estación de un proceso de clausura de esa experiencia, y por lo tanto un intento de resolver los asuntos humanos y la tensión existencial que éstos conllevan en el plano de pura inmanencia y, por así decirlo, por mano propia. Eso es lo que Arendt le había objetado desde un comienzo. Porque ella va a buscar dentro de la Modernidad, fundamentalmente en torno de la idea de revolución, los elementos para reconstruir una tradición de pensamiento político que constituye una alternativa a los movimientos totalitarios de masas¹⁸.

¹⁶ “The Origins of Totalitarianism”, p. 71.

¹⁷ Arendt también responde con agresividad: “To describe the concentration camps is not to be ‘objective’, but to condone them; and such cannot be changed by a condemnation which the feel duty bound to add but which remains unrelated scription.” (“A reply”, p. 79). En este punto la respuesta de Arendt recuerda a la dura crítica de Thomas Mann a *Die politischen Religionen* expresada a Voegelin en una carta, crítica que el propio autor menciona en prólogo agregado algunos meses después de la primera edición al texto para responder a los reproches de haber realizado un análisis demasiado “objetivo” falto de “judgment and condemnation”. “Political Religions”, en: *Collected Works* 5, p. 23.

¹⁸ Justamente, el otro gran *Leitmotiv* de Arendt en estos años es el corte en la tradición. Lo que no significa que no haya una o que sea irrelevante, que no haya tesoro: significa que “nuestra herencia no tiene testamento” (así comienza el célebre Prefacio a los textos recogidos en *Entre pasado y futuro*, cuyo primer texto, de 1954, es precisamente “Tradition and Modern Age”).

El contrapunto es interesante: ambos están leyendo la irrupción de los movimientos de masas y las catástrofes asociadas en términos de una crisis. No coinciden en la descripción de qué es lo que está en crisis, y sobre todo en cuál es el lugar de lo moderno en ese proceso; ambos entienden empero la crisis en términos de una enfermedad, desvío, mengua o oscurecimiento de un núcleo fundamental de la experiencia humana. Este núcleo, además, puede reconstruirse buscando en las fuentes de la tradición occidental (la oficial-platónica, o la *hintertreppisch*). A todas luces, se trata de una crisis (patología) antropológica. Puesto que la crisis se entiende de este modo, el punto intenso de la discusión entre ambos reside en la naturaleza humana. En efecto, Voegelin le reprocha el “progresismo” cuando Arendt se refiere a las nuevas verdades morales, así como su liviandad respecto de los cambios en la naturaleza humana al afirmar que “human nature is at stake”¹⁹. Ella le responde que, así como Voegelin afirma que el alma fue un “descubrimiento” platónico-aristotélico, la dominación totalitaria le da razones para temer que el hombre pierda su alma. Y es precisamente en esta discusión que Arendt hace sus primeras formulaciones de la categoría de pluralidad, *pivot* de todo el pensamiento que construye luego²⁰.

Así, en esta discusión, álgida y por momentos hasta desprolija para autores de la talla en cuestión, se deja ver lo que ambos estaban construyendo teóricamente en estos años y en torno al totalitarismo. En los dos casos se estaba cocinando lo que será considerada luego su producción de madurez. Arendt publica unos años después su *On Human Condition* y los textos recogidos en *Between Past and Future* y Voegelin trabaja en lo que iba a ser el capítulo final de su *History of Political Ideas*, cuyo título fue variando según las versiones, pero siempre en torno de la idea de crisis y de una patología espiritual²¹.

De este diálogo que intentamos presentar aquí resulta claro que el republicanismo de Arendt es, en cierta medida, el contrapunto de este intento intelectual de delimitar en la esfera de los asuntos humanos los espacios donde se actualiza una dimensión de la condición humana, la pluralidad, que es para ella la contrapartida, o la descripción más adecuada, de la libertad. Espacio que para parte de esta generación intelectual se encuentra en peligro frente a la sociedad de masas y cuya desaparición produciría el oscurecimiento y la extinción de dicha condición. En ese sentido es una crisis. Por eso, es un pensamiento que conduce a la reflexión sobre las condiciones espirituales de la producción societal del *sensus communis*. Como la crisis es espiritual o, *mutatis mutandis*,

¹⁹ “When I read these sentence, I could hardly believe my eyes”, espeta Voegelin (p. 74).

²⁰ En el borrador de respuesta no enviado a Voegelin, del 8 de abril de 1951 se lee: “I suspect that from this purely political viewpoint there is something wrong with our philosophical tradition. I don’t know what it is, but it seems to me to be connected with the plurality of human beings and with the fact that philosophy has been principally concerned with *the* human being [...] The power of *man* is limited by the fact that he has not created himself, whereas the power of *men* is limited not so much by nature as by the fact of plurality” (Baehr, “Debating Totalitarianism”, p. 377)

²¹ Seguimos en la reconstrucción del recorrido intelectual de Voegelin en estos años a Peter Opitz, cuya compilación de la primera traducción al alemán de los textos escritos en torno al capítulo final de *History* se llama, precisamente, *Die Krise. Zur pathologie des modernen Geistes*.

antropológica, lo relevante es el *a priori* de la producción reflexionante e intersubjetiva (plural) de lo común.²² Allí está la política y su freno a la patología espiritual de occidente, allí está la república.

3. CIERRE Y APERTURA

La II guerra mundial y el fenómeno concentracionario produjeron una marca indeleble sobre el pensamiento europeo, que influyó asimismo sobre el pensamiento político, moral y estético a escala global. Sartre versus Camus, Lévinas de modo insistente e intenso (recordemos la anécdota de los hombres que son tal porque un perro del campo los reconocía ladrándoles), pero también la primera escuela de Frankfurt (y sus epígonos), los juristas de la república de Bonn y muchos otros intelectuales no tuvieron otra opción que atravesar el fenómeno y revisar su pensamiento previo. Incluso pensadores que hoy son conocidos o reconocidos tras haber sido reactivados y resignificados por el pensamiento actual, o de moda, llegaron a coquetear con la idea de una reducción, desactivación y depotenciación del Estado, como por ejemplo el Foucault tardío en sus lecciones del Collège de France²³. El ordo liberalismo y neoliberalismo son, en este respecto, sólo comprensibles a la luz de una lectura anti-estatal del totalitarismo. Más complejo, aunque enraizado en este elemento, es el caso de Agamben y el pensamiento italiano contemporáneo (Duso, Cacciari, Galli, etc.).

Si fuera lícito hacer una analogía, habría que reprocharle al neoliberalismo –en sentido político– lo mismo que Voegelin le reprocha (dejamos de lado nuevamente los malos modales) a Arendt: que la violencia y brutalidad del fenómeno dejan al pensador (en este caso, a la pensadora) tan aferrado a la cosa, que no puede distanciarse lo suficiente como para inscribirla en un proceso de larga duración y en una tradición intelectual previa. Pero los reproches cruzados entre Arendt y Voegelin muestran, como intentamos argumentar *supra*, que ambos cuentan con categorías, a las que someten asimismo a ajuste y revisión, para pensar la deriva totalitaria e informe del mundo europeo y eslavo. A diferencia de la tradición neoliberal, nuestros pensadores no intentan desactivar o depotenciar el Estado. Mientras Voegelin intenta explicitar de diverso modo las carencias de la comunidad política en su forma moderna, que resultan de un largo proceso de experiencia y conceptualización, Arendt se concentra en el rescate y el fortalecimiento de la vía socialista del *sensus communis*.

En cualquier caso, el programa de Arendt y Voegelin tampoco es estatalista. Ello puede verse ante todo –también intentamos mostrarlo– en que para ambos la idea de crisis es de

²² Según una influyente interpretación, la obra de Arendt se hubiera coronado con la tercera parte de *La vida del espíritu*, dedicada al Juicio, que nunca escribió. En su lugar tendríamos las “Lecciones sobre la filosofía política de Kant”, dictadas por Arendt en 1970 y editadas por Beiner en 1982. Allí Arendt sostiene que la filosofía política de Kant está en la Analítica de lo bello, porque rescata la facultad del gusto como condición trascendental (antropológica) del juicio estético, que establece sin la monogicidad del juicio epistemológico, una comunidad de participantes.

²³ El *locus classicus* para esta discusión son las célebres lecciones del ‘78-’79 tituladas *Nacimiento de la biopolítica*. El acercamiento del último Foucault al pensamiento neoliberal es objeto de disputa hace ya unos años, y fue en gran medida catalizado por la interpretación de François Ewald, tesista de Foucault y coeditor de *Dit et écrits*.

naturaleza antropológica; en términos nietzscheanos, casi una enfermedad del hombre, que es justamente “el animal enfermo”.²⁴ Por el contrario, para la tradición estatalista, que se inicia con Bodin/Hobbes, el Estado es o contiene un núcleo de decisión que pacifica y frena la violencia. El soberano, en sus diversas conceptualizaciones es una figura que se enciende con medida y se apaga con medida. ¿En qué medida y con qué medida? La respuesta para las dos preguntas es una sola: la crisis. Para esta tradición, la crisis no es enfermedad ni proceso histórico sino desquicio del orden legal estatal representativo. El nombre de este desquicio, y obviamente citamos aquí a Carl Schmitt, es la excepción. La excepción no es el síntoma de una enfermedad sino el indicador de que la normalidad que hace posible la aplicación típica de la ley está rota. Esa ruptura no es, desde luego, un hecho objetivo o un objeto de teorización, sino el contenido de un juicio (prudencial: ni “científico”, ni estético) del soberano estatal²⁵.

Arendt y Voegelin constituyen, ayer y hoy, un desafío y una imagen antagónica de la modernidad política estatalista. De un lado, como ya dijimos, han construido un conjunto de categorías pertinentes para dar cuenta de la crisis antropológica; a su vez, esta crisis, tenga orígenes religiosos o no, engloba y explica la decadencia y declive del Estado moderno. Del otro, y aquí resida tal vez el *quid*, han elaborado un pensamiento diferente de aquella tradición (estatalista moderna) sobre el núcleo o punto de partida de lo político, es decir: el *concepto* de lo político. Esta diferencia, creemos, se da al menos en dos planos. El primer plano, diríamos, es el *locus* de lo político (dónde transcurre, qué es, qué está en juego); el segundo plano, en cambio, se identifica con el saber de lo político (sus fuentes, sus métodos). Dado que es imposible presentar de modo diferenciado no sólo las posiciones de ambos autores, sino también las variaciones y ajustes a que fueron sometidas, quisiéramos concluir con una imagen, que desde luego no reemplaza la mediación discursiva, pero en algún sentido sintetiza las diferencias entre nuestros autores y la idea de *crisis* del pensamiento estatalista.

Si se nos permite recurrir a un imaginario topológico extendido, diríamos que si bien Arendt y Voegelin piensan una crisis antropológica, se diferencian (respectivamente) “por debajo” y “por arriba” de la tradición estatalista. Esta imagen supone desde luego que el Estado está en el medio y, asimismo, que ocupa el lugar del mediador. La diferenciación por arriba (Voegelin) consistiría, esquemáticamente, en la objeción de que el Estado representativo moderno es representativo en un sentido meramente existencial (puede construir la unidad de acción y expresar la articulación interna de una sociedad), pero al precio de obturar la relación del hombre con la trascendencia y atrincherarse en la autoconservación a cualquier costo²⁶. La diferenciación por

²⁴ NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* III, §13, en *KS.A* 5, 367 (“er [sc. el hombre] ist *das kranke Thier*...”).

²⁵ SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 13-21.

²⁶ La terminología que usamos aquí responde a la formulación voegeliniana de *New Science*, que es básicamente un ensayo sobre el concepto de representación. Allí Voegelin resalta que es Hobbes el que pone en el centro el problema de la destrucción del orden público (crisis) por parte de los “gnósticos” revolucionarios puritanos. Y cierra el conflicto que produce la apertura a la trascendencia al unificar la representación

debajo (Arendt), en cambio, equivale a una opción por el *sensus communis*, la pluralidad asegurada en las interacciones horizontales y la reflexión como el *locus* de la política frente al espacio estatal como un espacio en el fondo banáutico y subsidiario de las interacciones plenas de sentido del mundo societal. Como dijimos, el republicanismo, más que un diseño organizativo del Estado, sería más bien una alternativa a la estatalización de la vida.

Para la tradición estatalista, ambas objeciones son de gran relevancia y no pueden ser obviadas. Conducen, en nuestra opinión, a volver sobre el concepto (el *locus* y el saber) de lo político. Si recordamos la advertencia de Arendt, según la cual el totalitarismo arrasa con todo y dura, en términos del tiempo histórico, poca cosa²⁷, tal vez no sea casual que reflexionemos, una vez más, sobre la idea de “crisis” e intentemos pensarla en relación con la forma política.

existencial (de la comunidad) y trascendental (del alma) subsumiendo la primera a la vida en paz. “Existencial and transcendental representation, thus, meet in the articulation of a society into ordered existence”. *New Science of Politics*, en: *Collected Works 5*, p. 213.

²⁷ ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, p. 305 s.

A EXPERIÊNCIA DA FELICIDADE PÚBLICA NA CONFIGURAÇÃO DO REPUBLICANISMO ARENDTIANO

The experience of public happiness in the configuration of the arendtian republicanism

José Luiz de Oliveira¹

RESUMO

A obra de Hannah Arendt é composta de análises capazes de sustentar uma teoria republicana. Para tanto, é imprescindível destacarmos que a nossa autora se apoia em dois elementos importantes, que caracterizam o seu republicanismo, a saber: o significado de liberdade política e a sua manifestação no âmbito do espaço público. Trata-se de elementos, que, no seio dos acontecimentos do século XVIII, sobretudo na América, passaram a fazer parte do cenário das repúblicas elementares, espaços muito significativos, que possibilitaram a vivência da chamada “felicidade pública”. Isso posto, nosso propósito é explicitar a concepção de “felicidade pública” com o intuito de demonstrar o lugar que essa expressão ocupa na configuração do republicanismo preconizado por Arendt.

Palavras-chave: espaço, felicidade, liberdade, pública.

ABSTRACT

Hannah Arendt's work is composed of analyzes capable of sustaining a republican theory. Therefore, it is important to highlight that our author relies on two important elements that characterize her republicanism, namely: the meaning of political freedom and its manifestation within the public space. These are elements that, within the events of the 18th century, especially in America, became part of the scenario of elementary republics, very important spaces that made possible the experience of the so-called “public happiness”. That said, our purpose is to explain the concept of “public happiness” in order to demonstrate the place that this expression occupies in the configuration of republicanism advocated by Arendt.

Keywords: space, happiness, freedom, public.

INTRODUÇÃO

Para traçar as considerações, que dizem respeito ao que Arendt compreende como esfera dos assuntos públicos, é primordial destacarmos que o republicanismo existe quando a ação humana se faz num espaço concreto, onde os participantes se envolvem nos assuntos do dia a dia da política. Por essa razão, nosso propósito, nas linhas que se seguem, é situar a concepção arendtiana de republicanismo à medida que nossa autora se apoia em dois de seus imprescindíveis elementos, a saber: o significado de liberdade política ou pública e a sua manifestação no âmbito do espaço público. Dito de outro modo, nossa intenção é demonstrar a maneira pela qual Arendt explicita esses dois elementos fundamentais, que caracterizam a sua concepção de republicanismo.

Portanto, nossa tarefa consiste em abordar, em um primeiro momento, o significado e a relação entre liberdade² e espaço público na concepção arendtiana amparada no paradigma do

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). *E-mail:* jlos@ufsj.edu.br e <http://lattes.cnpq.br/6211463254144153>

contexto da antiga *polis* grega. Posteriormente, nossa empreitada será explicitar de que maneira esses dois elementos, segundo Arendt, estiveram presentes no fenômeno revolucionário do século XVIII e como eles permitem trazer à tona alguns debates realizados em torno da chamada “felicidade pública” e da “busca da felicidade”. Para tanto, é relevante considerarmos a consequente contribuição que as discussões obtidas em torno dos significados dessas expressões estabeleceram na configuração de um republicanismo na ótica arendtiana.

1 LIBERDADE E ESPAÇO PÚBLICO

Arendt (1992, p. 191) afirma que, “para as questões da política o problema da liberdade é crucial”. Trata-se de um tipo de afirmação, que garante situar o tema da liberdade em um lugar de destaque no âmbito das discussões inerentes aos assuntos da esfera pública e, conseqüentemente, abrir caminho para explicitar o posicionamento que o pensamento arendtiano possui acerca do universo da tópica do republicanismo. Assim, no exercício da tarefa de demonstrar a relação entre liberdade e espaço público assumida por Arendt como fundamento de sua concepção republicana, é crucial ressaltarmos que, nessa perspectiva, existe a recusa da pensadora em admitir a liberdade como manifestação, que ocorre somente no campo do pensamento e da vontade.

Concebida no âmbito da política, a liberdade não é assumida como um problema, e sim como um fato da vida cotidiana (ARENDR, 1992, p. 191). Por conseguinte, uma vez regida pelos fatos do cotidiano da vida, a liberdade, na sua manifestação política, não se faz por especulações metafísicas. Historicamente, o problema da liberdade aparece na filosofia de Agostinho por meio da tentativa, a qual foi bem-sucedida na tradição filosófica, que conscientemente divorciou a política da noção de liberdade a ponto de se admitir que seria possível de se conviver com o fato de alguém ser escravo no mundo e ao mesmo tempo se considerar livre (ARENDR, 1992, p. 193). Por isso, a liberdade, na sua dimensão interior quando ligada à perspectiva agostiniana da vontade, então concebida no âmbito da filosofia medieval, não se constitui como um tipo de categoria em condições suficientes de se envolver com os assuntos públicos, haja vista que o sentimento de

² Arendt, para se referir à relação entre liberdade e política, proferiu uma palestra, cujo texto, oriundo dela, foi originalmente publicado na *Chicago Review*, volume 14, número 1, na primavera de 1961. A pensadora, nessa palestra, iniciou a sua fala da seguinte maneira: “Falar da relação entre liberdade e política em uma palestra só é possível porque um livro sobre o assunto seria igualmente inadequado. A liberdade, que, apenas raramente – em tempos de crise ou de revolução –, se torna o objetivo direto da ação política, é, na verdade, o motivo por que tal coisa, como a política, existe na vida comum do homem. Por liberdade, não me refiro ao dom da natureza que os filósofos definem de um modo ou de outro nas capacidades humanas. Refiro-me ainda menos a assim chamada liberdade interior, para a qual os homens podem escapar da coerção externa; esse é um fenômeno historicamente tardio e objetivamente secundário. Foi, em sua origem, o resultado de um distanciamento do mundo em que certas experiências mundanas e alegações foram transformadas em experiências dentro do próprio eu, apesar de terem vindo do mundo externo e de que nada saberíamos a seu respeito se primeiro não nos houvéssimos deparado com elas como realidades mundanas, tangíveis. Nós, primeiramente, nos tornamos conscientes da liberdade e do seu oposto em nossa relação com os outros e não conosco. As pessoas só podem ser livres em relação umas às outras e, portanto, apenas no reino da política e da ação é que podem experimentar a liberdade de forma positiva, e que é mais do que não ser forçado (ARENDR, 2021, p. 263).

liberdade interior permanece distante das manifestações externas do cotidiano e, portanto, se define sem o verdadeiro significado da política. Sobre o que Arendt diz a respeito da liberdade interior, Gerard Lebrun (1983, p. 53) nos alerta que não é verdade que a liberdade se encontra alojada dentro de nós. A verdadeira liberdade, conforme a nossa autora, é aquela assumida pelos gregos no contexto do século IV, pois era um conceito de liberdade política, e não filosófica. É por isso que, para Arendt (1992, p. 192), “é difícil tocar em um problema político particular sem implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana”. Nessa perspectiva, é possível registrarmos que é no horizonte dos problemas que se estabelecem para além das questões individuais que se torna possível a participação das pessoas nos assuntos da vida, os quais dizem respeito à esfera pública. Daí a preocupação demonstrada nas análises de Arendt no que tange à liberdade quando esta é apresentada sob o viés da concepção republicana. Isto é, uma vez analisada sob esse ponto de vista, a participação na esfera pública concede à liberdade a forma republicana do agir político, uma vez que, “sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDDT, 1992, p. 192).

De acordo com Arendt (1992), o participante da esfera pública se torna livre quando age considerando o movimento das manifestações externas. Ou seja, em suas formas de manifestações, ele vai se voltando para o agir no âmbito do domínio público. Esse agir publicamente é o fator definidor, que confere a esse tipo de ação a sua significação política. Dessa forma, enquanto travada no mundo da exterioridade, a liberdade de domínio público, mencionada em termos arendtianos, se diferencia notadamente da chamada liberdade interior, que pressupõe a retirada do mundo ao invés de enfrentá-lo³. Nota-se que, estando fora do mundo, a liberdade da interioridade é caracterizada por ocupar um *locus* no âmbito do qual ninguém mais tem acesso (ARENDDT, 1992, p. 192). Assim, a nossa autora demarca o modo de atuação da liberdade permitindo que, “de um lado, temos a liberdade política enquanto liberdade para participar dos assuntos públicos por meio da livre ação e, do outro lado, temos a liberdade privada voltada para a preservação dos interesses individuais e o espaço da vida privada” (FERNANDES, 2022, p. 163).

Arendt (2021, p. 245), na sua ânsia de analisar conceitos de filosofia e política, tem como uma das características de seus escritos o esforço de se apoiar no recurso ao passado. Essas investidas da autora têm como finalidade compreender que se trata de recurso a tesouros do passado, sob os quais algumas questões podem ser deles levantadas. Dessa maneira, comungando

³ Arendt faz considerações sobre os rumos tomados pela tradição filosófica no que diz respeito ao abandono da liberdade política em detrimento da liberdade interior. Sobre isso, comenta Claude Lefort (1991, p. 70): “A liberdade que se encontrava na ação, no caso das cidades democráticas, no debate, na manifestação, foi rejeitada pela filosofia, transferida ao pensamento que se separava do mundo terreno, o qual era visto como reino da confusão. Para Hannah Arendt, a distinção entre sagrado e profano, ou então, entre o universo encantado da política e a vida prosaica, regida pelas coerções naturais, essa distinção que punha o sagrado ou encantamento do invisível, no surgimento do espaço público, mudou de sentido com a filosofia, pois, para essa, o invisível (invisível outrora vinculado às ocupações privadas) é que se acha vestido da nobreza própria à interioridade, ao passo que a vileza atinge a atividade política”.

com Karl Jaspers, a pensadora extrai desse seu importante mestre a ideia de que “nada do que é completamente novo pode ser verdadeiro”, além de se apoiar também na convicção de que o que é dito somente por um homem tampouco pode ser considerado verdadeiro. É por isso que o entendimento arendtiano de liberdade vivenciada na esfera pública ou política é baseado no exemplo do que ocorreu na antiga *polis*⁴ grega, uma vez que se tratava de um tipo de liberdade, a qual necessitava da companhia de pessoas, que estivessem vivendo do mesmo modo. Nesse caso, vivencia-se a ação de liberdade em um espaço público comum capaz de promover o encontro entre todos os participantes nele envolvidos. Tem-se, nesse espaço, um mundo organizado politicamente, cujo comportamento de seus atores é o de se inserir nele por meio de palavras e atos (ARENDT, 1992, p. 194). Estamos nos referindo aqui às análises arendtianas, que dizem respeito à existência de um ambiente, no qual os seus participantes agem livremente, envolvendo-se nos assuntos da esfera pública. Nessa realidade, os elementos espaço público e liberdade se imbricam, porque “não se pode falar de política sem falar também de liberdade; e não se pode falar de liberdade sem falar de política” (ARENDT, 2021, p. 263). Essa dimensão política ou pública da liberdade levou Claude Lefort (1991, p. 69) a dizer que, para Arendt, em se tratando do caso da Grécia Antiga, o espaço público era constituído como um espaço, que se encontrava distante dos assuntos privados⁵, aqueles assuntos próprios ao conceito de *oikos*⁶, pois ele se refere à unidade de produção doméstica, na qual prevalecem as coerções da divisão do trabalho e das relações entre dominantes e dominados. É nesse espaço público, contrário ao *modus vivendi* estabelecido no *oikos*, que os homens se reconhecem como iguais bem como discutem e decidem em comum. É, também, um espaço

⁴ Francis Wolff (1999, pp. 11-12) nos lembra desse relevante papel exercido pela antiga *polis*: “O terreno político pertence, para os gregos, ao *Koinon*, o comum, e ‘abarca todas as atividades e práticas que devem ser partilhadas, isto é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém’, ‘todas as atitudes relativas a um mundo comum’, por oposição àquelas ‘que concernem à manutenção da vida’. Assim, ‘fazer política’, isto é, participar da vida comum, não é, na época clássica, uma atividade entre outras possíveis: é a atividade nobre por excelência, a única que vale o sacrifício de sua vida”.

⁵ Em referência à distinção entre esfera pública e privada na antiga *polis* grega e seus desdobramentos na modernidade, salienta Nei Fonseca (2022, p. 245): “A experiência da *polis* grega é orientada por uma forma de organização política, em que os homens se liberavam, temporariamente, do domínio privado da família (espaço das necessidades e hierarquias), para discutir no domínio público (espaço da ação política, do exercício da liberdade e da relação entre iguais) assuntos comuns. A reconstrução seletiva das manifestações políticas primordiais, na *polis* grega e na República romana, conduziu Arendt até a redescoberta e a revalorização da política na modernidade e no presente contemporâneo. Tais manifestações enfatizaram que o domínio privado é concebido como espaço da obra e do trabalho. No âmbito privado, os homens encontravam-se forçados a garantir a sua subsistência a partir da manutenção e da reprodução da vida biológica”.

⁶ Cabe aqui destacarmos que o termo *oikos*, que em grego quer dizer casa, é o responsável em dar origem a outras palavras, que são muito usadas na contemporaneidade. Palavras como **ecologia**, **ecumenismo** e **economia** possuem as suas origens em *oikos*. Trata-se de palavras que se inter-relacionam embora todas se se voltem para interesses sociais e coletivos. O sentido de todas elas é lidar com a organização de maneira semelhante à organização de uma casa. Por exemplo, a preocupação com as questões ambientais nos leva a dizer que ecologia é a responsabilidade da sociedade humana com o futuro do nosso planeta. Daí a ecologia nos provocar um apelo para tomarmos um conjunto de medidas dirigidas à preservação de nossa “Casa Comum”.

onde os homens, em termos arendtianos, podem rivalizar e procurar, por meio de “belas palavras” e de “façanhas,” destaque imprimindo a sua imagem na visão e memória públicas.

É importante ressaltarmos que, para Arendt (1992, pp. 194-195), é de se constatar que nem toda forma de inter-relacionamento humano e até mesmo nem todo tipo de comunidade são caracterizados como ambientes de vivência de liberdade política. Não é pelo simples fato de se permitir que os homens estabeleçam alguma forma de convivência que se possa, então, garantir a existência da liberdade política. A nossa autora cita alguns exemplos de convivências, que não são necessariamente experiências, as quais se traduzem em liberdade política. Daí ela citar os casos, que dizem respeito às sociedades tribais bem como a vida que se desenvolve na intimidade do lar. Nesses espaços, a convivência é marcada por ações e condutas guiadas pela força das necessidades impostas pela vida e com a preocupação com as suas formas de preservação. Por esse motivo, o que existe nessas experiências são tipos de convivências, que não permitem a constituição de um organismo político. Sem a existência de uma esfera pública, a liberdade não se configura como “realidade concreta”. Ou seja, “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDR, 1992, p. 195). Liberdade, aqui, é compreendida enquanto efetivação de “fato demonstrável”, pois, se ela vier a habitar o coração humano, certamente não terá as provas dessa demonstrabilidade, isso porque o coração humano é um lugar sombrio e, por sua vez, capaz de ser obscuro (ARENDR, 1992, p. 195). Por esse viés interpretativo, a liberdade experienciada no campo da esfera pública é caracterizada pela visibilidade ou transparência de seus atos. Isto é, “a liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionados uma à outra como dois lados da mesma matéria” (ARENDR, 1992, p. 195). Tanto que, na atualidade, se levanta a questão, que trata do sentido da política. Ou seja, quando na contemporaneidade se pergunta: “Será que a política ainda tem algum sentido?”, a resposta é simples e conclusiva: “O sentido da política é a liberdade”, pois, conforme a nossa autora, a liberdade é tão antiga quanto a existência da esfera pública (ARENDR, 1993, p. 117).

Para Arendt (1992, pp. 197-198), se a *raison d'être* da política é a liberdade, por conseguinte essa liberdade é vivenciada por meio da ação. Ora, para a nossa autora, é por meio da ação que ocorre a manifestação de princípios, os quais permanecem no mundo enquanto esse tipo de ação durar. É no espaço público que o agente se revela por meio do discurso e da ação. Para tanto, o agente conta com a realidade da pluralidade humana, já que ela é a “condição básica da ação e do discurso” [*“the basic condition of both action and speech”*]. Vivemos inundados pela condição humana da pluralidade, cuja realidade nos faz iguais por nos entendermos como humanos e ao mesmo tempo lidarmos com o fato de que cada ser humano, por causa da sua singularidade, é distinto de qualquer outro. É por essa razão que necessitamos do discurso e da ação. Dito de outra maneira, são a ação e o discurso que, devido à pluralidade, permitem-nos compreender (ARENDR, 2018b, pp. 175-176). Com efeito, Arendt, “ao recorrer a conceitos como o de ação, de pluralidade e mundo, ela operou

para devolver à noção de ação um alcance que só pode ser encontrado no território da cidade e nunca na pura meditação sobre o eu” (BIGNOTTO, 2022, p. 376).

Os princípios nos levam para a efetivação da ação. Somos guiados por princípios como a honra, a glória bem como o amor à igualdade. Esses princípios, na interpretação arendtiana, são tomados de Montesquieu quando o autor do *Esprito das Leis* nos lembra de que eles são princípios de ação, porque:

A liberdade ou o seu contrário surgiu no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade assim como a manifestação de princípios coincidem sempre com o ato em realização. Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa (ARENDT, 1992, p. 199) [grifos da autora].

Depreendemos que Arendt recorre a Montesquieu para reforçar o entendimento de que a liberdade política se faz no campo da ação. Liberdade e ação se confundem, porque a liberdade, assim concebida, só se faz no campo da ação. Ou seja, ao agir, os participantes do espaço público passam a demonstrar de que maneira ocorre a efetivação da liberdade.

Destarte, para tratar da liberdade, enquanto inerente à ação, Arendt, ainda, recorre a Maquiavel. Ela nos lembra do conceito maquiaveliano de *virtù*, compreendido, também, na perspectiva do emprego da excelência pela qual o homem busca responder às oportunidades oferecidas pelo mundo, quando este se depara com a guisa da “fortuna”. Assim, Arendt (1992, p. 199) afirma que a melhor versão da liberdade inerente à ação encontra-se no significado de virtuosidade. Rosângela Chaves (2022, p. 147) destaca que, ao recuperar o sentido dado por Maquiavel à *virtù*, Arendt procura refutar a imagem da esfera da política quando esta se assume como o lugar de manifestação da mentira e da dissimulação. A pensadora, nessa recuperação, almeja enfatizar a ideia de virtuosidade da ação, pois acredita-se que a excelência se encontra no próprio desempenho da ação, e, certamente, não no seu produto finalizado. Newton Bignotto (2022, p. 376) registra que a aproximação de Arendt com pensadores da tradição republicana, como Maquiavel e Montesquieu, revela uma das faces da inclusão dessa nossa autora na longa tradição republicana. Essa aproximação, segundo esse importante intérprete do pensamento de nossa autora, é sintetizada por meio da afirmação de Arendt (1992, p. 208) de que, “somente quando o quero e o posso coincidem, a liberdade se consuma”.

É relevante destacarmos que, em suas análises, Arendt nos lembra de que o significado de virtuosismo é utilizado tanto nas artes como na política. Pois, nesse caso, na condição de artistas, os dançarinos, os atores e os músicos necessitam de que haja o estabelecimento de uma audiência para pôr à prova o virtuosismo de suas artes. Essas artes de realização possuem estreita afinidade com a manifestação política. Os homens, ao agirem politicamente, necessitam da presença dos outros, para que suas aparições se efetivem em um espaço, que, a exemplo da antiga *polis* grega, se

configurava como uma forma de governo semelhante a um anfiteatro, ambiente notadamente capaz de proporcionar o aparecimento da liberdade (ARENDR, 1992, pp. 200-201).

Com efeito, é essencial reafirmarmos que a discussão sobre o republicanismo nas análises encaminhadas por Arendt tem, inicialmente, como base o amparo no paradigma grego de liberdade política, que se constrói por meio de instauração de determinado espaço, o qual se configura como capaz de permitir a participação dos membros envolvidos nos assuntos públicos. Dessa maneira, podemos dizer que qualquer análise que envolva o tema do republicanismo em Arendt necessita se amparar nas tópicas da liberdade política e do espaço público.

2 A FELICIDADE PÚBLICA

Até aqui, pudemos mostrar que as tópicas da liberdade política e do espaço público se constituem em dois dos elementos fundamentais, que caracterizam o republicanismo no entendimento de Arendt. Neste item, demonstraremos que a nossa autora, também, situa esses dois elementos do republicanismo no âmbito dos acontecimentos revolucionários do século XVIII tanto na França como no território das colônias inglesas da América do Norte. Para tanto, é relevante expormos o significado apresentado pela pensadora acerca da expressão “felicidade pública”, principalmente por causa do seu uso a partir da experiência política vivenciada pelos colonos ingleses da América do Norte. Não é por acaso que Arendt (ARENDR, 2018a, p. 29) se apoia em Thomas Paine para reafirmar “que ‘aquilo que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude’”. Em outras palavras, se, por um lado, Arendt se refere ao espaço público da antiga *polis* grega como lugar de manifestação da liberdade política e, com isso, traz à tona em suas análises dois dos elementos que caracterizam o seu republicanismo, por outro, também, admite em seus escritos que esses dois elementos fizeram parte da vivência e das discussões ocorridas no contexto das Revoluções francesa e norte-americana. Dessa maneira, o fenômeno das Revoluções tratado por Arendt é um fator importante, que registra o interesse e a vivência em espaços de liberdade no contexto da Era Moderna, condição que não deixa dúvidas de que a tópica da liberdade política ou pública era um assunto de alta relevância no contexto das revoluções estadunidense e francesa. Trata-se de duas Revoluções, que instauraram uma nova ordem, porém o que esses dois eventos não conseguiram foi alcançar todos os seus objetivos. Por isso, Arendt salienta que os homens dos dois lados do Atlântico poderiam, com esse assunto, determinar seus estilos de vida e até mesmo moldar suas convicções, pois o que esses homens tinham em comum era uma motivação, que se manifestava de maneira apaixonada. Ou seja, era o interesse pela liberdade pública (ARENDR, 2011, p. 162).

Arendt (2011, pp. 162-163) admite que, na América do Norte, os habitantes das colônias possuíam o direito de se reunir na sede de seus municípios ou distritos de tal forma que poderiam deliberar em assembleias sobre assuntos públicos. Tratava-se de espaços, no interior dos quais a liberdade se constituía uma experiência concreta, que se tornou explícita à medida que o costume

norte-americano germinado no século XVIII se referia a essa vivência da liberdade denominando-a de “felicidade pública”, enquanto os franceses a chamavam de “liberdade pública”. Destaca a nossa autora que, para os norte-americanos, as atividades que caracterizavam essa participação nos assuntos públicos não eram consideradas um fardo. Ou seja, era, para esses habitantes das colônias inglesas da América do Norte, o seu contrário, pois proporcionavam a todos aqueles que se encarregavam dessas atividades a manifestação de um sentimento de felicidade. Na perspectiva arendtiana, esse sentimento que os habitantes das Treze Colônias demonstravam ao participarem desses assuntos públicos não era encontrado por eles em nenhum outro lugar. Esse interesse pelos assuntos públicos transformado em “felicidade pública” “indicava que, para haver integralmente felicidade, ela não poderia estar restrita à vida particular, mas deveria estar ligada ao todo da comunidade” (MÜLLER, 2022, p. 232). Nesse sentido, estamos falando de uma concepção de felicidade, que, ao se completar com a expressão pública, procura fazer justiça ao uso desse termo, porque, de maneira alguma, irá se confundir com a simples garantia dos direitos individuais, ou seja:

A felicidade pública é o vínculo civil que cada cidadão estabelece com a cidade à medida que age em prol de interesses coletivos e realiza o que é necessário para manter acesa a chama da liberdade pública e o *amor mundi*. Portanto, não se trata de garantia de direitos individuais, tópica central do liberalismo moderno e de governos autocráticos, mas de direitos públicos, que, com a tradição republicana, ficaram consagrados como bem comum (SILVA, 2022, p. 120).

Heloísa Starling (2018, p. 12) recorda que “a ideia de felicidade era parte do debate político do século XVIII – foi formulada por Francis Hutcheson, na Escócia, Cesare Beccaria, na Itália, Voltaire e Rousseau, na França, Jeremy Bentham, na Inglaterra, além de, é claro, por Thomas Jefferson, na Filadélfia, em 1776”. Portanto, o que era uma ideia anunciada por vários pensadores tornou-se realidade tangível em solo norte-americano. O termo felicidade se aplicou bem nesse contexto, porque havia um sentimento de gosto, que não permaneceu estagnado na instância do sonho. Por isso, Arendt (2011, p. 163) reforça em suas análises que esse “gosto” era efetivado por meio da participação em assembleias, que começavam nas cidades. Ela cita John Adams, lembrando que ele teve a coragem de repetir por inúmeras vezes que possuía a percepção de que as pessoas, ao se dirigirem às assembleias de suas cidades, bem como os seus representantes, que participavam das famosas convenções, não estavam envolvidos nesta dinâmica de lidar com as atividades relacionadas à discussão dos assuntos públicos por mera obrigação, tampouco por causa de seus próprios interesses. Com efeito, o que essas pessoas demonstravam, acima de tudo, é que elas gostavam de discutir, de se empenhar no processo das deliberações e, conseqüentemente, de participar das tomadas de decisões. Nesse cenário, “o estar-entre-outros não constituía carga alguma nem representava qualquer obrigação imposta, mas permitia um sentimento de felicidade ímpar em poder participar das discussões, deliberações e decisões das assembleias” (MÜLLER, 2022, p. 232).

Outra referência citada por Arendt (2011, p. 163) é em relação a Harrington. Nesse caso, afirma a pensadora que Harrington dizia que a razão pela qual levava esses participantes dos assuntos públicos na América do Norte a se unirem era “o mundo e o interesse público da liberdade” e que eles eram movidos por uma espécie de “paixão pela distinção”. As pessoas envolvidas na participação dos assuntos públicos, dada a pluralidade⁷ da condição humana, se valiam do discurso e da ação. Ora, para Arendt (2010, p. 220), “o discurso e a ação revelam essa distinção única”. Lembra-nos a nossa autora de que John Adams, também, dizia que esta “paixão pela distinção” era “mais essencial e admirável” quando comparada a qualquer outra faculdade humana. Dessa forma, o entendimento de John Adams, registrado por Arendt (2011, p. 163) em torno do que significava essa “paixão”, é assim descrito:

onde quer que se encontrem homens, mulheres ou crianças, velhos ou jovens, ricos ou pobres, importantes ou humildes, sábios ou tolos, ignorantes ou instruídos, vê-se que todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso.

Depreendemos o quão são explícitas as marcas do republicanismo experienciado em terras da América do Norte, pois, nos municípios ou distritos, criaram-se espaços públicos de discussão empenhados em decidir sobre os destinos dessas localidades. Essa participação, cujo envolvimento se realizava com crianças, passando por outras pessoas de várias idades, até chegar às mulheres e homens mais velhos, se constituía por um tipo de participação encaminhada pelo desejo; ou seja, por um *páthos*, que permitia que todos os ocupantes desses espaços se sobressaíssem, porque “é o desejo de sobressair que faz os homens amarem o mundo, apreciarem a companhia de seus pares e ingressarem na esfera dos assuntos públicos” (ARENDDT, 2011, p. 164).

O desejo de participar dos assuntos da esfera pública era o mesmo interesse que se tinha pela *res publica*; isto é, pelas coisas do povo [*la chose publique*]. Isso posto, Arendt (2011, pp. 166-168) salienta que aquilo que em solo norte-americano era uma realidade, no caso da França para alguns de seus pensadores do século XVIII era apenas a manifestação de um desejo. Esses pensadores eram chamados de homens de letras [*hommes de lettres*] e se tratava de pessoas que se diziam preparadas para ocupar o poder, porque se utilizaram do estudo e da reflexão voltados para a produção teórica de autores gregos e romanos. Dessa maneira, os *hommes de lettres* se dirigiam para a Antiguidade, porque se sentiam motivados pela “procura da liberdade política, e suas leituras serviam para lhes fornecer os elementos concretos para pensar e sonhar com a liberdade” (ARENDDT, 2011, p. 168).

⁷ Sobre a relação entre os conceitos de pluralidade e distinção, assegura Arendt (2010, pp. 219-220): “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender”.

Ademais, na perspectiva de Arendt (2011, pp. 168-169), se os *hommes de lettres* da França tivessem a experiência concreta do que significava a liberdade vivenciada por cada cidadão individual, eles poderiam concordar com seus colegas norte-americanos e fazer menção à “felicidade pública”, haja vista que, no território francês, houve homens que prepararam os espíritos e formularam os princípios da Revolução. Desse modo, eles eram conhecidos como *philosophes* do iluminismo, pois esses *philosophes*, na interpretação arendtiana, utilizaram o termo “liberdade” dando ênfase nova e praticamente desconhecida no que diz respeito ao entendimento de liberdade “pública”. Isso era, na compreensão de nossa autora, a confirmação do sinal de que esses pensadores concebiam a liberdade de maneira distinta daquela, que passou a ser assumida por alguns filósofos desde o aparecimento do pensamento de Agostinho. A exemplo do entendimento concebido pelos gregos da Antiguidade, essa almejada liberdade pública não possuía o mesmo significado que a chamada liberdade da esfera interior, segundo a qual os homens podiam se esconder por meio da vontade e, a partir daí, poder escapar das pressões do mundo. Essa liberdade apregoada por esses *philosophes* não era a liberdade do livre pensamento e, também, não era o *liberum arbitrium*; melhor dizendo, aquilo que leva a vontade a ter que escolher entre alternativas. Nessa esteira de entendimento, Arendt (2011, p. 169) reforça que:

A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos.

Com essa afirmação, evidenciamos o quanto a ideia de liberdade política ou pública anunciada pelos *hommes de lettres* se assemelha à antiga concepção grega de liberdade política, que fora vivenciada no ambiente da *polis*. Aqui, não há espaços para se admitirem outros tipos de manifestação da liberdade, senão aquela que ocorre no âmbito do espaço concreto de manifestação pública entre os interessados. No entanto, Arendt (2011, p. 169) salienta que os *hommes de lettres* não tinham acesso a esse tipo de espaço público, quando se considera que eles viveram sob o domínio do absolutismo francês do século XVIII, realidade que não negava as liberdades pessoais de caráter específico aos membros das classes mais altas. Porém, o fato é que o mundo voltado para os assuntos públicos, além de ter sido quase desconhecido por eles, era considerado algo que possuía também a condição de invisibilidade. Portanto, a significação vivenciada pelos habitantes das Colônias norte-americanas nos espaços das assembleias locais não era uma realidade vivenciada pelos pobres do velho mundo bem como pelos *hommes de lettres*, ou, assim dizendo,

o que os *hommes de lettres* compartilhavam com os pobres, afora e antes de qualquer compaixão por seus sofrimentos, era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que a esfera pública lhes era invisível e de que não tinham acesso ao espaço público onde pudessem se fazer visíveis e adquirir significação (ARENDR, 2011, p. 169).

Evidenciamos que o acesso à vivência concreta da liberdade no seio da esfera pública, além de constituir um desejo, deveria se tornar uma realidade tangível. O que separou os homens dos dois lados do Atlântico foi justamente o modo como se vivia e se significava a liberdade pública ou política. Ou seja, o que era vivenciado pelos habitantes da América do Norte era, para os *hommes de lettres* da França, um objetivo a ser alcançado. Por um lado, esses *hommes de lettres* se posicionavam ao lado dos pobres, porque compartilhavam com eles o drama da falta de visibilidade e de significação política; por outro, nas antigas colônias britânicas da América do Norte, a miséria não existia e a liberdade política assumida por eles foi transformada em “felicidade pública”.

Podemos dizer que esse tipo de felicidade significou mais que um sentimento, pois foi um *modus vivendi* de exercício das atividades políticas, que permitia aos participantes dessa esfera pública a prerrogativa de poder interferir constantemente nos assuntos públicos. Assim, estando os norte-americanos estabelecidos distantes dos flagelos da miséria abjeta, criaram-se condições reais para que eles pudessem se empenhar melhor no envolvimento dos assuntos públicos. Daí se tinha, de fato, o formato ou a configuração de uma forma republicana de vida, uma vez que era o povo que mantinha um conjunto de relações por meio das quais assumia no cotidiano das cidades o envolvimento com os assuntos de seus interesses. A realidade era de homens e mulheres que possuíam um envolvimento feliz por serem livres politicamente e criarem um espaço concreto constituído pela força de suas deliberações. Dessa maneira, o republicanismo se fez em terras norte-americanas configurado sob os pilares da liberdade política, traduzida em “felicidade pública” e plantada no espaço público do chão das cidades e distritos.

3 A BUSCA DA FELICIDADE

Registramos, em linhas anteriores, que o tema das Revoluções se constitui assunto privilegiado para falar de republicanismo em Arendt (2011, p. 170), sobretudo quando consideramos que, para a pensadora, “a ideia central da revolução, é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer”. A obra arendtiana é repleta de elementos, os quais se referem à tópica da fundação⁸, que se traduz na criação de um determinado espaço, o qual garanta a manifestação política ou pública da liberdade e ao mesmo tempo cria condições para que se possa preservar esses dois elementos, que compõem a natureza do republicanismo. É justamente a vivência e os anseios da instauração dessa liberdade⁹

⁸ Sobre a preservação do gesto fundador com o intuito de conservar os efeitos do princípio, Newton Bignotto (1991, p. 135) nos alerta: “No momento em que o legislador ou o príncipe ‘decidem’ criar uma nova forma política, são tragados pela necessidade de agir. Essa ‘necessidade de agir’ mostra-nos simplesmente que todo ocupante do poder tende a lutar por sua conservação, a conservar os efeitos de sua conquista e, assim, fazer durar no tempo os efeitos do ‘primeiro gesto’. Esse confronto do ator político com a conservação é, acima de tudo, o confronto do ator com o tempo e suas mazelas”.

⁹ Preservar a liberdade política e os espaços públicos era uma demanda passada na Antiguidade, mas também algo tratado por Arendt na modernidade, tal como nossa pensadora nos apresenta, constitui-se como uma novidade. Essa novidade encontra-se na rearticulação no sentido político da liberdade e do espaço público,

em um espaço por onde ela possa se manifestar é que se torna possível e nos permite tratar da chamada “felicidade pública” enquanto tema importante para a configuração do republicanismo arendtiano.

O ato de fundação nas condições impostas pela Era Moderna equivale, para Arendt (2011, pp. 170-171), à atitude de dar um passo em direção à criação de uma Constituição. Daí a necessidade de se convocarem assembleias constituintes admitindo que tal convocação, também, foi uma das tarefas assumidas pela revolução estadunidense. Na América do Norte, além de se redigirem constituições para cada um dos Estados, o processo culminou com a criação da Constituição da União quando se fundaram os Estados Unidos da América. As análises arendtianas elucidam que, ao criar um corpo político e uma Constituição, a revolução norte-americana teve êxito. Todavia, em sua segunda tarefa, essa revolução falhou por não conseguir assegurar a sobrevivência daquele espírito no interior do qual o ato fundador foi germinado. Nesse caso, seria necessário que a Constituição permitisse que houvesse a materialização do espírito que a inspirou. De certa maneira, houve, então, um fracasso no que diz respeito à preservação dos espaços públicos de liberdade política ou pública. A não preservação desses espaços públicos de manifestação da liberdade política é considerada por Arendt como um tesouro perdido das Revoluções¹⁰.

Embora julguemos relevante fazer referências aqui à tópica da fundação no pensamento de Arendt, não faz parte do nosso propósito aprofundar esse assunto nesse nosso trabalho. A nossa atenção neste item se volta para o problema, o qual gira em torno de interpretações advindas da expressão “busca da felicidade”, que foi inserida no texto apresentado nos debates ocorridos no interior da elaboração da Declaração de Independência dos EUA. É primordial destacarmos que, antes de se institucionalizar o corpo político e a sua Constituição, a primeira tarefa que os habitantes das Colônias Britânicas tiveram foi a de se lançarem no empenho de poderem contar com um documento redigido de Declaração de Independência, uma vez que a causa do tesouro

que pode ser um desafio para o pensamento político contemporâneo. A esse respeito, salienta Albrecht Wellmer (1999, pp. 221-222): “If we call the realization of that ‘value’ I spoke about a moment ago – I mean ‘public freedom’ in Arendt’s sense ‘participatory democracy,’ it becomes clear that Arendt’s idea of public freedom has indeed been around for quite a while in the political imagination of modern societies. What is original in Arendt is not the Idea itself, but the way she has re-articulated it against the dominant traditions of modern political – and anti-political – thought. If I am not mistaken in my reading of Arendt, her ideas still pose a challenge to contemporary political thought”.

¹⁰ Em se tratando de alguns dos fracassos na preservação de espaços públicos, Arendt registra que eles ocorreram na América, na França e em outros lugares, como na União Soviética. Tudo ocorreu relacionado ao tesouro das Revoluções, que havia se manifestado por meio dos órgãos populares. Esse tesouro se perdeu quando esses órgãos populares foram substituídos por elites políticas organizadas em partidos políticos. A tradição revolucionária a que Arendt se refere é aquela nascida da espontaneidade dos conselhos, comunas, *Räte*, distritos e *Soviets*. Pois, como já abordamos anteriormente, pode-se dizer que é dessa maneira que se constituem os espaços públicos da tradição revolucionária assinalada pela nossa autora. A dificuldade em fundar e preservar um corpo político, que fosse estruturado e organizado em sistemas como o dos conselhos, estava em ter que vencer a barreira entre aqueles que acreditavam na força desses órgãos populares como instituições permanentes do governo e entre aqueles que consideravam esses espaços de liberdade como órgãos temporários da Revolução. O que finalmente prevaleceu foi a vitória do segundo caso.

perdido das Revoluções começa a ser analisada por Arendt na própria expressão “busca da felicidade”, amparada no fato de tal expressão ter surgido no âmago da elaboração dessa Declaração. Ao se referir a essa expressão, a nossa autora nos lembra de algumas das atitudes de Jefferson, dentre elas a de que esse pai fundador da república dos Estados Unidos da América considerava importante investir na manutenção do espírito que havia criado os espaços de liberdade pública, uma vez que era de suma importância que a chamada “felicidade pública” pudesse estar presente na tarefa da busca pela sobrevivência do novo corpo político com elementos instaurados pelos colonos na fase pré-revolucionária. Nesse espírito a ser preservado, deveria constar a manutenção dos espaços de liberdade política ou pública; isto é, aqueles tipos de comunidades, que Jefferson denominava “repúblicas elementares”. Nessas repúblicas que se constituíam em um sistema distrital, havia um pressuposto considerado básico, segundo as análises de Arendt (2011, p. 320), a saber:

Soubesse Jefferson ou não, era que ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público.

Posto dessa maneira, podemos perceber que esses espaços eram dotados da manifestação da felicidade quando esta se fazia no exercício de uma liberdade, que era pública no sentido de se ter parcela efetiva de participação nos assuntos do poder de natureza pública. Há, aqui, a percepção de que a felicidade pública se fazia por meio do imbricamento do verbo “ser” com o verbo “estar”, pois, naquelas condições, não se poderia sentir-se feliz sem “ser”, de fato, aquele participante que se encontrava (“estar”) naquele espaço. Se “ser” e “estar” simultaneamente feliz em um espaço era a condição verdadeira da vida dos colonos da América do Norte, podemos salientar que, de maneira alguma, alguém poderia se referir a esse modo de vida como “busca da felicidade”, pois não se busca aquilo que já foi alcançado. Nesse caso, vivenciava-se, nesses espaços comunitários, a dimensão pública em meio ao sentimento humano de ser feliz por participar de maneira ativa das decisões do poder, que fora construído horizontalmente. Segundo Helton Adverse (2022, p. 180), “essas comunidades políticas pré-estatais são também ‘espaços de liberdade’, lugares onde o poder emerge, e elas definem o quadro em que a capacidade política humana de estabelecer contratos é requisitada”.

Mas, é o próprio Jefferson que, na condição de redator da Declaração de Independência, se empenhou em traçar o significado da expressão “busca da felicidade”. Isto é, essa expressão ele “havia colocado no lugar de ‘propriedade’, na antiga fórmula de ‘vida, liberdade e propriedade’ que então definia os direitos civis, distinguindo-os dos direitos políticos” (ARENDR, 2011, p. 172). Assim, ficou o texto da Declaração, após a alteração proposta por Jefferson (2021, p. 6): “Consideramos que essas verdades são evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados

iguais, que são dotados por seu Criador com certos direitos inalienáveis, que entre eles estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”.

Apesar da não inclusão da expressão “felicidade pública” na Declaração da Independência, é importante destacarmos que parecia haver motivos plausíveis para que a palavra “felicidade” fosse ainda mantida no texto redigido por Jefferson, pois, como já mencionamos, “antes da revolução, existia no país uma ‘felicidade pública’, e que os homens sabiam que não poderiam ser totalmente ‘felizes’ se sua felicidade se situasse e fosse usufruída apenas na vida privada” (ARENDR, 2011, p. 173). Entretanto, mesmo preservando a palavra felicidade, devido à sua importância na vida dos habitantes estadunidenses desde o período colonial, há o fato histórico de que a Declaração de Independência se refere à “busca de felicidade” e não utiliza a expressão “felicidade pública”. Criase, a partir daí, um problema, cuja base se pauta na desconfiança de que, ao fazer essa substituição nas expressões, o que se podia estar cogitando era o abandono de toda a experiência vivenciada em torno da “felicidade pública”, que ocorria no seio das assembleias dos distritos e que permitia que os antigos colonos norte-americanos desfrutassem do sentimento de satisfação de poder interferir nos assuntos públicos. Mesmo assim, Arendt (2011, p. 173) considera que Jefferson não tinha muita certeza sobre o tipo de felicidade a que naquele momento ele estava se referindo embora fosse apresentada a expressão “busca dessa felicidade” no sentido de que seu conteúdo tratava dos direitos inalienáveis do homem. Nesse caso, alega-se que a famosa “facilidade de escrita” de Jefferson teria borrado [*blurred*]¹¹ a distinção entre “direitos privados e felicidade pública”. Essa dificuldade que se estabeleceu em lidar com essa distinção teria permitido que a importância dessa alteração sequer fosse notada durante os debates ocorridos no âmbito da assembleia. Ora, “ainda é mais provável que a mudança tenha escapado à atenção porque a palavra ‘felicidade’ ocupava uma posição pré-revolucionária na linguagem política, de forma que soava um tanto familiar nesse contexto” (ARENDR, 2021, p. 254). Por essa razão, há a suposição de que, diante das inúmeras discussões, travadas naquela conjuntura, não houve delegado algum disposto a suspeitar do que realmente se pretendia com o uso da expressão “busca da felicidade”; ou melhor dizendo, porque incrivelmente ela já possuía uma carreira notadamente consolidada em solo norte-americano.

O fato de não ter havido suspeitas em relação a essa “busca da felicidade” teria sido o fator de impedimento relevante para que se notasse que ela “viria a ser o principal elemento a contribuir para uma ideologia especificamente americana” (ARENDR, 2011, p. 173). Os anos vindouros trouxeram para a vida da população estadunidense o reforço aos direitos individuais, que não avançaram para além das liberdades civis; melhor dizendo, “o bem-estar privado dos súditos e sua felicidade privada, isto é, exatamente o que a frase sobre ‘busca da felicidade’ passou a significar ao

¹¹ Transcrevemos, aqui, a referência com a frase inteira no inglês, língua na qual foi escrita *On Revolution*, em que se encontra a palavra *blurred*, que pode ser traduzida como borrada, maculada ou manchada: “His famous ‘Felicity of pen’ blurred the distinction between ‘private rights and public happiness’ with the result that the importance of his alteration was not even noticed in the debates of the Assembly” (ARENDR, 2006, p. 119).

longo dos séculos XIX e XX” (ARENDR, 2021, p. 254). Com essa afirmação, Arendt quer reforçar a convicção de que, mais que direitos civis a serem conquistados e incluídos no conteúdo da Declaração de Independência, esta deveria, antes de tudo, garantir a preservação da “felicidade pública” e do espaço público que a comporta. Dito de um outro modo, para Arendt, uma vez que a “felicidade pública” consiste, antes, no sentimento de gosto pela “participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político,” a Declaração falhou em não garantir com evidência que o seu propósito significasse algo que deveria ir muito além da atitude de meramente buscar alcançar a garantia dos direitos civis. Sabemos que, nesses direitos, o bem-estar privado é almejado, porém a participação nos assuntos públicos é deixada de lado. Com efeito, os EUA tornaram-se a terra do sonho [*American Dream*] alicerçado no paradigma voltado para o sucesso e a prosperidade, que visa ao bem-estar individual, levando as pessoas a se sentirem liberadas da preocupação com o envolvimento nos assuntos públicos. No lugar da antiga “felicidade pública”, instaurou-se o comportamento direcionado ao modo americano de vida [*American Way of Life*] representado pela primazia do individual sobre o político.

Trilhando as análises arendtianas, diz-se que, desde o cenário setecentista, já havia o perigo de se confundir a expressão “felicidade pública” com o bem-estar privado. O problema é que Jefferson, também, iria insistir na compreensão de que a felicidade possa residir fora dos assuntos da esfera pública. Por esse ângulo, Jefferson estaria dando respaldo ao entendimento de que a felicidade poderia residir na família, na relação com os vizinhos, nos livros, nas atividades desenvolvidas nas terras e nos negócios. Enfim, a felicidade poderia habitar tudo que era relacionado à privacidade de um lar e, por essa razão, escaparia ao alcance do público (ARENDR, 2011, pp. 173-174).

Contudo, segundo Arendt (ARENDR, 2011, p. 178), apesar de a Declaração de Independência dos EUA ter provocado uma confusão na distinção entre felicidade privada e “felicidade pública”, essa mesma Declaração ainda nos faz conviver com a expressão “busca da felicidade”. Isso porque a manutenção dessa expressão no texto da Declaração ainda é carregada de seu duplo sentido; ou seja, tanto pode significar o bem-estar privado como o direito à “felicidade pública”. Nesse caso, a expressão pode ser compreendida em dois sentidos: o primeiro, como a busca constante de um bem-estar privado; o segundo pode significar a responsabilidade que confere a cada um ser um participante nos assuntos públicos. Todavia, para Arendt, há um descontentamento, que reside no fato de que foi de maneira muito rápida que se esqueceu o segundo sentido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No horizonte das análises arendtianas aqui apresentadas, vimos que o uso das expressões “felicidade pública” e “busca da felicidade” ocorreu em um contexto, cujo cenário encontrava-se inundado pelas ideias revolucionárias do século XVIII, que se encontravam impregnadas em se

empenharem na tarefa de instaurar espaços de liberdade e de permitir que tais espaços fossem preservados para se perpetuarem na história. Assim, embora a tópica da fundação¹² seja vislumbrada no horizonte dessas análises, o nosso foco central foi demonstrar de que maneira a expressão “felicidade pública” se constitui um tema para nos ajudar a compreender a configuração do republicanismo no universo da História da Filosofia Política visto pelas lentes da interpretação de Arendt.

Destarte, poderíamos elencar outros elementos, que mapeiam a configuração do republicanismo arendtiano. Mas, nossa tarefa ficou demarcada na liberdade política e no seu espaço de atuação, considerando a importância desses dois elementos desde a experiência de manifestação ocorrida na antiga *polis* grega e o seu reaparecimento nas experiências revolucionárias estadunidense e francesa.

Acreditamos que há, no *modus operandi* da construção de uma filosofia política contemporânea, a insistente necessidade de se apoiar nos modelos de vivências políticas realizadas no passado. Esse foi o caminho empreendido por Arendt tal como nós explicitamos em linhas anteriores. Esperamos, em boa medida, que os temas tratados neste trabalho possam servir para que outras tópicas da tradição do nosso pensamento político ocidental sejam objetos de interesse para reflexões e análises, que possam contribuir para a realização de inúmeros debates, os quais possam fortalecer importantes investigações, que giram em torno da História da Filosofia Política Contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, Helton. “Hannah Arendt, o social e a sociedade (civil)”. Por que ler Hannah Arendt hoje?” In: NETO, Rodrigo Ribeiro Alves (Org.). *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 173-88.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Tradução Helena Martins Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Introduction by Jonathan Schell. Originally published: New York: Viking Press, 1963. London: Penguin Books, 2006.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

¹² Algumas pessoas que se aventurarem na leitura deste nosso trabalho poderão nos perguntar sobre os motivos pelos quais fomos levados a tratar da herança da liberdade política e do espaço público da antiga *polis* grega sem que, ao mesmo tempo, tenhamos feito referências a algum recurso de Arendt à tradição romana. Quando o assunto se volta para o problema da fundação de um novo corpo político, o recurso à tradição romana é crucial, isso porque o tema da fundação exige que voltemos nossa atenção para a criação da estrutura organizacional desse corpo político bem como para o estabelecimento de uma Constituição, que seja capaz de garantir a sua permanência na história. Nesse sentido, tratar da tópica da fundação é mergulhar numa tarefa complexa. Entretanto, não é um assunto a ser aprofundado neste nosso trabalho.

- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Tradução e apresentação Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 6. ed. 60. anniversary ed. Chicago; London: University of Chicago Press, 2018b.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender (1953-1975)*. Organização e apresentação Jerome Kohn. Tradução Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. “Republicanism”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, pp. 373-79.
- CHAVES, Rosângela. “Espaço Público”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, pp. 141-48.
- FERNANDES, Antônio Batista. “Felicidade Pública”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022, pp. 159-66.
- FONSECA, Nei. “Domínio público e ação política em Hannah Arendt. Por que ler Hannah Arendt hoje?” In: *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Organização Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 241-51.
- JEFFERSON, Thomas. *A Declaração da Independência dos Estados Unidos da América*. Tradução Vitor Damiano. Joinville: Editora Clube de Autores, 2021.
- LEBRUN, Gerard. “A Liberdade segundo Hannah Arendt”. In: *Passeios ao Léu. Ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 52-66.
- LEFORT, Claude. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MÜLLER, Maria Cristina. “O espírito revolucionário pode iluminar o século XXI?: reflexões a partir de Hannah Arendt. Por que ler Hannah Arendt hoje?” In: *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Organização Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 229-38.
- SILVA, Elivanda Oliveira e. “Fundação”. In: CORREIA, Adriano, ROCHA, Antônio Glauton Varela, MÜLLER, Maria Cristina, AGUIAR, Odílio Alves (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022a, pp. 167-72.
- SILVA, Elivanda Oliveira e. “Felicidade pública e república em Hannah Arendt”. Por que ler Hannah Arendt hoje? In: NETO, Rodrigo Ribeiro Alves (Org.). *Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022b, pp. 119-29.
- STARLING, Heloísa Murgel. “Nota Introdutória”. In: STARLING, Heloísa Murgel. *Ação e a busca da felicidade*. Organização e notas Heloísa Starling. Tradução Virgínia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. pp. 7-18.
- WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt on Revolution”. In: *Revue Internationale de Philosophie*. v. 53, n. 208, fev. 1999, pp. 207-22.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

A FUNDAÇÃO E A TRANSCENDÊNCIA: UMA LEITURA DO *SOBRE A REVOLUÇÃO* DE HANNAH ARENDT

The Foundation and Transcendence: a reading of Hannah Arendt's On Revolution

Ronaldo Tadeu de Souza

RESUMO:

O artigo tem como objetivo propor uma leitura do livro *Sobre a revolução* de Hannah Arendt tendo como eixo de argumentação que a noção fundamental da filosofia política e da teoria política arendtiana, a ação política, aparece com maior delineamento em referido trabalho e que seu sentido é a fundação e a transcendência.

Palavras-chave: Ação Política; Fundação; Transcendência; Revolução; Constituição Americana.

ABSTRACT:

The aim of this article is to propose a reading of Hannah Arendt's book *On Revolution*, having as an argument axis that the fundamental notion of Arendt's political philosophy and political theory, political action, appears with greater outline in that work and that its meaning is the foundation and transcendence.

Keywords: Political Action; Foundation; Transcendence; Revolution; American Constitution.

Se tivéssemos que propor uma questão para os que dedicam seu afazer acadêmico às ciências humanas, às humanidades, qual conceito, termo ou mesmo concepção melhor caracteriza a obra de Hannah Arendt, é muito provável que diriam ação política. A autora de *As origens do totalitarismo* foi quem ao longo do século XX, particularmente, no âmbito da filosofia política e da teoria política (que ela costuma dizer ser sua profissão e não a primeira) difundiu aquela noção como que imprescindível para nossa existência. Os mapas cognitivos nas duas disciplinas conduzem nos lugares arendtianos à busca pela ação política naquela que é sua obra maior – *A condição humana*. É nesse, um conjunto de conferências pronunciadas na *Lectures Walgreen* da *Universidade de Chicago* nos anos 1950¹, que interpretes, estudiosos e simpatizantes de Hannah Arendt vão averiguar quais os sentidos da ação política. Entretanto, se firmarmos a atenção ao tema do livro observamos que Arendt não se propunha ali a expor a ação política; o título original das conferências em Chicago eram *Vita Activa* que significava abordar as “três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação”². E essa última, a principal da *Vida Activa* é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo”³.

¹ Sobre as *Conferências Charles Walgreen* na Universidade de Chicago nesse período cf. LASTRA, Antonio y BERNANT, Torres Morales. Introducción. STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fe y Filosofía. Correspondencia 1934-1964*. (Org.) LASTRA, Antonio y BERNANT, Torres Morales Madrid. Minima Trotta, 2009.

² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 15.

³ *Ibidem*.

Assim, se tivermos como objetivo compreender de maneira circunscrita o que Hannah Arendt entende ou mesmo definiu como ação política sugere-se averiguarmos a obra publicado na sequência de *A condição humana* em 1962 e redigido nos anos de 1959, 1960 e 1961. *Sobre a revolução*, também resultado de conferências pronunciadas por Arendt nos Estados Unidos, é a obra em que a ação política e seus sentidos adquire forma no pensamento arendtiano. É sobre ele que esse artigo se debruça no que segue: tendo como intuito problematizar a noção de ação política e qual ou quais os significados que ela constitui no âmbito de referida obra de Arendt. Meu argumento é que ação política para Hannah Arendt pode ser interpretada, bem entendidas as coisas, quer dizer, no contexto do *Sobre a revolução* (doravante SR), como fundação e transcendência.

BREVES PRESSUPOSTOS PARA A AÇÃO POLÍTICA

Escrito para o *Seminário sobre Os Estados Unidos e o Espírito Revolucionário* organizado pela *Universidade de Princeton*, na primavera de 1959 o ensaio *Sobre a revolução* de Hannah Arendt complementou suas reflexões sobre o problema da ação. Nesse trabalho é como se Arendt estivesse dando continuidade teórica, especificamente, ao capítulo *Ação* de *A condição humana*. E embora esse seja lido e estudado como um livro de teoria política, e até de ciência política se se preferir, Margareth Canovan pondera ao afirmar que o livro havia sido uma compreensão mais contingente acerca das questões da vida humana e não estava “muito preocupado com a política” como sistema de pensamento, “mas como a política deve começar”⁴. Assim, se quisermos encontrar o similar arendtiano ao *Uma teoria da justiça* de John Rawls⁵ teremos que voltar nossas atenções ao *Sobre a revolução*, o momento em que a ação se transfigura em ação política. E como argumentaremos a seguir seu sentido, o da ação política, é a fundação e o transcendente. Importa, neste contexto, estabelecermos algumas mediações de leitura de modo a interpretarmos alguns aspectos, mesmo que breves, das formulações teóricas e conceituais de Arendt com maiores nuances, de modo a permitirmos abordar as singularidades do *Sobre a revolução* concernentes à nossa sugestão de leitura. Com efeito, a teoria política de Hannah Arendt é perpassada por intensas elaborações que expressavam suas preocupações com os destinos das sociedades ocidentais após duas guerras mundiais e um conjunto de insurreições que atravessaram a Europa. As intenções de Arendt eram restabelecer o interesse existencial do ocidente em geral, e da nossa tradição de pensamento político em particular pelo mundo humano e que a partir disso pudessemos reviver os elementos políticos da vida ativa. É o que Elisabeth Young-Bruehl (1997) chamou a procura arendtiana de fazermos reviver nosso amor ao mundo.

Com essas indagações Hannah Arendt passa a averiguar aquilo que mais bem definia os homens na sua existência no mundo enquanto tal. Suas elaborações sobre a ação, a terceira das

⁴ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 99 e 100.

⁵ Cf. *Ibidem*.

partes constitutivas da *vita activa*, pode-se dizer sua teoria da ação⁶, esforçavam-se para responder as dificuldades encontradas na solução da crise das sociedades ocidentais. As páginas de *A condição humana*, as *Lectures Walgreen* de 1956, tinham esse intuito. Pois antes de apresentar argumentações de como se dá a ação política e seu sentido, era necessário “fornecer uma fenomenologia mais satisfatória das atividades humanas”⁷. Não se tratava de apresentar ao público a verdadeira existência humana no mundo – tratava-se, isto sim, de construir as “pressuposições teóricas”⁸ que lançassem luz no fato de que nossa posição na terra não estava fadada exclusivamente às modalidades modernas de relacionamento. Vale dizer, destinadas a sermos apenas o *animal laborans* vivendo em âmbitos artificiais produzidos pelo trabalho. Note-se, que a ação política está ausente nessas reflexões de Arendt. A obra seguinte que irá escrever é quem terá a responsabilidade de anunciar aos leitores americanos o que a autora de *As origens do totalitarismo*⁹, eventualmente, entende por política: por ação política. Em vista disso é fundamental passarmos para o *JR* uma vez que já estruturamos brevemente certas como dissemos há pouco. E com isto poderemos interpretar tal obra de Arendt em sua particularidade teórico-textual (e ao mesmo tempo a teoria arendtiana da política em geral).

FUNDAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: A AÇÃO POLÍTICA

Argumento, portanto, que a ação que irrompe no capítulo 5 de *A condição humana* passa a ser definitivamente a forma da ação política em *JR*. Ou seja, mais do que procurar uma definição substantiva sobre o que é a ação política nos é mais conveniente asseverarmos a partir do próprio texto de *JR* que a ação política como tal possui uma forma: que intensifica os lineamentos transcendentais da teoria política de Arendt. Deste modo, podemos argumentar (a partir de três comentadores) que em *JR* a ação enquanto ação política “transcende [...] os princípios gerais que dão significância e sentido [aos] [próprios fins da ação]”¹⁰; quer dizer a forma da ação política em *JR* caracteriza-se por estar além dos princípios gerais que ocasionalmente são motivos universais dos atos políticos. Segue-se que para isso ocorra no horizonte da interpretação – e resolução –

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 102.

⁸ *Ibidem*.

⁹ O filósofo hegeliano norte-americano Robert Pippin afirma que no *As origens do totalitarismo*, Hannah Arendt apresenta pressupostos que de alguma maneira recusam aspectos da vida burguesa como o cotidiano e a reserva da convivência privada que a aproxima no contexto do século XX do neomarxismo. Essa compreensão contraintuitiva de Pippin de uma das principais obras de Arendt importa no âmbito da minha argumentação, pois sugere que nos textos posteriores ela buscou formas e modalidades de pensar a política que fundasse algo novo e transcendesse aqueles aspectos da existência moderna. Cf. PIPPIN, Robert. *The persistence of subjectivity: on the kantian aftermath*. New York: Cambridge University Press, 2005. Particularmente o capítulo “Hannah Arendt and the bourgeois origins of totalitarian evil”.

¹⁰ KNAUER, James T. “Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action”. In: *The American Political Science Review*, v. 74, nº 3, 1980, pp. 721-733.

arendtiana é necessário que a narrativa adquira “intensidade [na] experiência revelada”¹¹. Ainda nos termos de George Kateb há uma estilística na maneira a qual Arendt “acendeu [...] a forma da ação [política]”¹² no *SR*. Significa dizer que a ação como forma política arendtiana em *SR*, mais do que expor a história da Revolução Americana e a forma de governo republicana estruturada a partir da constituição, é um momento de “elocução performativa, um ato do discurso [que funda e é] a fonte da autoridade”¹³ – constituindo uma das modalidades do aspecto transcendente da teoria política de Arendt. É como se ao propor o milagre do viver no público proporcionado pelo poder de perdoar e o poder de prometer ela tornasse o “problema do início [um] fenômeno da revolução”¹⁴ que permitisse fundar um arranjo político e transcender, eventualmente, as circunstâncias e inconvenientes da sociedade e da história. Claramente a durabilidade do início – o fazer do início como ato da revolução algo adquirisse a potencialidade de sempre iniciar era a questão a ser resolvida. A forma da ação política aqui é o instante na qual a ação como suposto crime – pois “no princípio houve um crime”¹⁵ – tenha a possibilidade de ir além e passar assim ao “verbo [...] da salvação”¹⁶. Se a idade moderna tinha a convicção que toda revolução apresentava como motivo os princípios gerais para resolver questões de caráter concreto e material da vida, *SR* narra com extraordinária intensidade a experiência de que o significado da revolução é o lançar-se performativamente “os assuntos públicos”¹⁷ para fundar algo novo. Por outras palavras, iniciar um discurso de autoridade que transfigure na constituição a própria estrutura da ação. Assim, Arendt nas primeiras páginas de *SR* começa abordando a relação entre Maquiavel e a revolução. Para os meus objetivos vou abordar de modo mais imanente o complexo problema da violência na revolução, tal como ela aparece em *SR* através de Maquiavel.

É certo que Maquiavel escreveu tudo o que se pode aprender sobre a política, tanto em sentido amplo como em sentido estrito. Mas foram suas preocupações com a capacidade dos homens em estabelecer Estados e mantê-los para além da intervenção divina é que fez dele o principal pensador político da era moderna. Para Arendt, portanto, Maquiavel foi o primeiro a tratar a política como um “domínio puramente secular [com] leis e princípios de acção [próprios] [...] independentes do ensino da igreja”¹⁸. Naturalmente, o problema da violência – sobretudo quando se está a refletir como fundar uma nova estrutura política apareceria de modo inevitável. Quer dizer, a perspectiva cristã de que os homens tinham de ser bons não possuía qualquer

¹¹ KATEB, George. “Death and Politics: Hannah Arendt’s Reflections on the American Constitution”. In: *Social Research*, v. 54, nº 3, 1987, pp. 605-616.

¹² *Ibidem*.

¹³ HONIG, Bonnie. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. In: *The American Political Science Review*, v. 85, nº 1, 1991, pp. 97-113.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d’Água, 2001 [1962, 1959], p. 22. Todas as citações a seguir seguem rigorosamente essa edição portuguesa; e as diferenças na ortografia de algumas palavras em relação ao nosso português se devem a isso.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 42.

significado para os adentrassem no mundo dos negócios públicos. Ao entrar na política todo indivíduo “deveria aprender primeiro a não ser bom”¹⁹. Mas o sentido que a interpretação arendtiana oferece das questões e Maquiavel acerca do “não ser bom” nos assuntos seculares e públicos demonstra um dos elementos constitutivos da forma da ação política: a noção de que o surpreendente adquire sentido existencial. Aqui a violência como “fonte de legitimidade”²⁰ iria substituir a assistência de Deus na conformação do mundo e instituições humanas. Com efeito; o que Maquiavel vislumbrou ao teorizar sobre a violência, que na sua terminologia específica é nomeada como leis extraordinárias, de acordo com Arendt, é que esta enquanto tal poderia ir além – transcender, transfigurar, ser sublime da “natureza humana” realisticamente falando. Certos homens: poderiam com a violência na política expressar algumas qualidades divinas²¹ e iniciar um reino público-terreno-secular. Em vista disso, a violência que Arendt, através da ciência política de Maquiavel, está de certa maneira asseverando como a forma política da ação aproxima-se do intrincado problema da autoridade. Aqui a indagação arendtiana subjacente é: qual relação entre violência e a fundação de um espaço secular para o convívio dos homens? Convencida que a ação era algo caracteristicamente humano, Arendt pode argumentar na perplexa tarefa de fundação de um corpo político público que a violência tal como Maquiavel a interpretou seria sugestiva – pois somente assim, na perspectiva política de criar e dar início a algo inteiramente seu, os homens teriam autoridade, diante da autoridade de Deus, para reivindicar a violência transcendente no ato da fundação. Nesse contexto a violência, portanto, é uma violência performativa – um ato pronunciado que ao irromper na cena política transfigura a mera “natureza humana” em um “novo princípio”²² na qual a autoridade divina foi transmitida para a autoridade dos homens que fundam algo novo. Os homens, assim, ao performarem a violência fundadora, suplantam a ordem divina nos seus dois núcleos de sentido: suplantam a autoridade imposta aos indivíduos pelos “mandamentos de um Deus onipotente”²³ e suplantam a noção de tudo o que está na “ordem terrena”²⁴ que foi criado exclusivamente pelos homens é essencialmente mal, inclusive a política. Com tudo isso que apresentamos é preciso dizer que a violência no ato de fundação que Arendt, de certa maneira considera a partir de Maquiavel tinha muito mais o aspecto de uma narrativa que procura a intensidade do dizer as experiências teóricas (e práticas) da nossa tradição de pensamento político, do que a postulação mesma da violência como modalidade de fundação de um espaço público. Não foi sem razão que ela pode dizer após seu elogio ao florentino que ele teve “apenas pressentimentos e ideias [que] ultrapassaram de longe toda a efectiva experiência de sua época”²⁵.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cf. Ibidem, p. 45.

²² Ibidem, p. 46.

²³ Ibidem, p. 44.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 45.

Maquiavel pressentiu o fenômeno moderno da revolução. Que Arendt teoriza como a forma política da ação. Pode-se dizer, com isso, que John Adams e Robespierre, teóricos e homens de ação, assim como Lenin: foram de algum modo interpretes e continuadores da ciência política de Maquiavel. Com efeito, a violência fundadora, na sua performatividade inaugural iria além de si para colocar os homens na experiência veemente do “esplendor do domínio público [...] nos assuntos públicos e no poder”²⁶ que dá conformação política às ações imprevisíveis e incertas. Deste modo, a violência performativa (fundadora, por assim dizer) transcendeu seu aspecto de crime – e como ato pronunciado da “inovação chegou à praça pública”²⁷ pela ousadia dos “homens de acção”²⁸. Adquirindo na posteridade uma configuração legalizada na forma da constituição. Mas deixemos o problema da constituição para mais à frente e voltemos nossas atenções aqui para o significado da revolução enquanto ato de fundação. (Reconhecendo com a perplexidade que lhe era característica os complexos e intrincados problemas para compreender o fenômeno da ação política no âmbito específico das revoluções modernas, *SR* trata do elemento de irresistibilidade da revolução de quando essa irrompe na cena pública. Arendt foi buscar na “linguagem política”²⁹ de Camille Desmoullins a noção do irresistível para designar o sentido constitutivo da revolução. Ele (Desmoullins) nomeou a nova experiência histórica como “torrent revolutionnaire”³⁰; que por outras palavras queria dizer o desejo de liberdade daqueles que nunca haviam participado dos negócios públicos – e que vislumbravam corajosa e ousadamente ir além (transcender...) do lugar cotidiano da convivência familiar e privada e aparecer no “espaço [de] luz”³¹ da política. Todas as revoluções da era moderna, portanto, caracterizavam-se por ser uma tempestade da “multidão [...] aparecendo”³² na experiência pública e política. O irresistível da revolução, nos termos da teoria política de Hannah Arendt, ocorria na medida mesma em que o povo, “a multidão dos oprimidos”³³, transfiguraria as “necessidades do dia-a-dia”³⁴ em sublevação – e ao mesmo tempo em glória. Assim, a irresistível torrente revolucionária de Camille Desmoullins na acepção de Arendt queria agir no palco político do mundo: enquanto tal queria ser lembrada por seus feitos gloriosos e memoráveis. Eram o eterno retorno de Aquiles.)

Segue-se que ao tratar da revolução como ato transcendente de fundação há uma estilística arendtiana no modo de dizê-la como forma da ação política. Ora, como fenômeno tão da ordem do concreto e material, poderia ser elevado ao plano da distinção e excelência humana senão por uma narrativa performática. Robert Pippin, por outro eixo de argumentação, tem razão ao dizer que os

²⁶ *Ibidem*, p. 47.

²⁷ *Ibidem*, p. 55.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 57.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 56.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 57.

escritos políticos de Arendt trazem em si uma certa “linguagem da perda”³⁵ – em *SR* é preciso que estejamos atentos à como tal linguagem adquiriu expressões singulares no modo de dizer o sentido da revolução. Na narrativa e na configuração do enredo que sua estilística nos apresenta Arendt lembra que os americanos ao fazerem a revolução tinham no horizonte tanto a liberdade pública como a felicidade pública. Significava afirmar que “participar nos negócios públicos [e] [d]as actividades ligadas a este domínio”³⁶ transcendia o que do ponto de vista das necessidades do dia-a-dia seria “um fardo” (Ibidem) e colocaria os homens que agiam na busca pelo novo – por uma forma política que os tornasse livres – no palco dos “sentimento[s] de felicidade”³⁷. Era como se ao lembrar angustiadamente no que o cotidiano do mundo moderno havia se transformado enquanto modo de ser da política, Arendt fosse obrigada a usar uma linguagem que circundasse um evento caracteristicamente cruel e violento de estruturas sublimes (transcendentes) ao próprio ato em si. Ela pode dizer, lembrando John Adams, que a “paixão [pela] distinção [era] a mais essencial [...] [das] faculdade[s] humana[s]”³⁸. E que somente na revolução – a forma política da ação que ela procurava desde as páginas derradeiras de *A condição humana* – os homens poderiam ir além do mero ordinário e agir tendo no horizonte “o desejo de exceder os outros”³⁹ homens; e a “ambição” pelo “poder” como modalidade sublime de distinção havia sido para Arendt uma das “principais virtudes” (e ao mesmo tempo vícios...) do “homem político”⁴⁰. Mas é preciso desdobrarmos ainda, de maneira imanente, os sentidos que *SR* atribui à liberdade pública e à felicidade pública. Se articularmos uma passagem canônica de Tocqueville e que Arendt utiliza na sua argumentação teremos melhores condições de verificarmos o que aqueles dois eventos significam no conjunto da teoria política de Arendt, e em especial na obra que estamos debatendo. Ela então recolhe do escritor político francês a seguinte afirmação: “o passado deixou de lançar a luz sobre o futuro, a mente humana vagueia na obscuridade”⁴¹. Com isso a ousadia em se lançar na liberdade e felicidade públicas, sobretudo a última é fundamentalmente diferente – antagônico – à noção da procura da felicidade que no curso da revolução americana e na conformação da república foi tomando materialidade. Assim Jefferson e não Adams foi quem utilizou a linguagem da necessidade do dia-a-dia como expressão legítima do empreendimento revolucionário: ele defendeu a revolução enquanto representação mesma da “procura da felicidade”⁴². E como tal a procura da felicidade estava intrinsecamente atrelada à segurança da propriedade – o que pode ser dito, também, da proteção daquele espaço na qual o homem consome os resultados da busca pela felicidade.

³⁵ Cf. *op. cit.*

³⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1962, 1959], p. 146.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, p. 147.

⁴¹ Ibidem, p. 67. Essa passagem poética é na verdade uma citação de Tocqueville que Arendt utiliza nesse trecho do *Sobre a revolução*.

⁴² Ibidem, p. 155.

Portanto; segurança, proteção, boa vida, prazer e convívio ordinário figuravam como a tal procura e impossibilitava os homens de ousarem no contexto dos negócios políticos. A felicidade pública, ao contrário, era a forma de ação que lançava os homens na obscuridade do futuro e assim os dotavam da coragem necessária para iniciar algo novo. E o caráter intenso da experiência do lançar-se no público tinha a capacidade não só de tornar distintos aqueles que ali se lançarem, como de transcender a percepção na qual a política é entendida igualmente “a um fardo”⁴³ que os homens têm de carregar na sua existência. Assim, a forma da ação política, o ato performativo de começar algo novo, significava que a obscuridade do futuro havia sido aceita pelos homens da revolução como glória – ao transcenderem a procura da “abundância e [d]o consumo interminável”⁴⁴ e lançarem-se no domínio público⁴⁵ e louvarem o “gosto pela liberdade política”⁴⁶.

Entretanto, nada revelou mais os problemas que Hannah Arendt enfrentou na construção de sua teoria política em repostas à difícil situação pelo qual as sociedades ocidentais passavam do que a questão da constituição. Se, por um lado a forma da ação política reside no momento mesmo em que os homens buscando por distinção transcendem o meramente ordinário para lançarem-se com coragem e nobre ousadia na incerteza irresistível dos negócios públicos (o ato performativo da revolução com irrupção de algo novo), por outro essa mesma forma de ação política deveria exigir estabilidade, durabilidade e autoridade – e aqui a noção de forma da ação política em Hannah Arendt, talvez tenha mais sentido teórico do que nas questões anteriores (mais à frente veremos, através de um excuro que é possível seguir essa tensão presente em SR de maneira mais positiva a partir da contraposição entre o sistema de conselhos, a reivindicação arendtiana pelos conselhos como espaço tangível da verdadeira liberdade pública, e o conservadorismo da constituição e do governo representativo). Ora, Arendt associou, dessa forma, a revolução com fundação e constituição. Em outras palavras; a “verdadeira tarefa do governo revolucionário [foi] a fundação de uma república”⁴⁷. A forma da ação política no horizonte das promessas públicas – aquela circunstância que *A condição humana* buscava para ir além da imprevisibilidade e da incerteza – é na fundação do governo republicano tal como Hannah Arendt o compreendeu e teorizou que devemos voltar nossas atenções. Performativamente, então, a Revolução Americana inaugura “uma linguagem inteiramente clara e precisa”⁴⁸ no que diz respeito à construção da forma da ação política. Ela transcende os aspectos ordinários da mera cotidianidade elementar. Arendt, assim, procede a comparar o significado do ato revolucionário dos franceses e o ato de fundação dos americanos. O decisivo aqui e de importância imprescindível para minha argumentação é a noção de direitos humanos que emerge das duas revoluções e cristalizam-se nas suas respectivas constituições; estabelecendo com isto o significado de uma e outra concernente à ação. Enquanto a

⁴³ Ibidem, p. 158.

⁴⁴ Ibidem, p. 170.

⁴⁵ Cf. Ibidem, p. 171.

⁴⁶ Ibidem, p. 172.

⁴⁷ Ibidem, p. 173.

⁴⁸ Ibidem, p. 181.

constituição francesa inaugurada pela revolução de 1789 informava ao corpo político que “todo homem pelo facto de ter nascido”⁴⁹ era detentor inarredável de direitos, dentre os quais ao direito de igualdade; a constituição americana proclamava a necessidade de um “governo [público]”⁵⁰ que fosse fundado pela ação política na pluralidade dos homens. A implicação dessas noções foram que: na França, na medida em que a existência dos direitos é independente do corpo público, ou seja é exterior ao âmbito da ação, significava dizer que as constantes alterações no plano interpretativo do sentido da natureza – dada as exigências de se cumprir com os requisitos da igualdade – levava à necessidade de se estabelecer sempre outra constituição (“as catorze constituições da França, entre 1789 e 1871”⁵¹), o que quer dizer que ao governo constitucional na França faltava o “poder e a concomitante [...] autoridade [...] que [ausentes] ocasiona[m] a ruína dos governo[s] [...] em quase todos os países da Europa desde a abolição das monarquias absolutas”⁵²; e nos Estados Unidos, e aqui Arendt segue novamente John Adams, instaurou-se “uma constituição [como] um padrão, um pilar e uma garantia”⁵³, de sorte que ao ir além da mera igualdade natural eles com sua constituição dotaram a nação de um poder público assentado na autoridade da fundação do novo. A forma da ação política neste plano especificamente institucional tinha como intenção e objetivo inaugurar o verdadeiro poder⁵⁴; “não limitar o poder”⁵⁵ para proteger a busca por felicidade e a igualdade de nascimento, “mas o de criar mais poder”⁵⁶ cujo significado performático transcendesse a própria imediatidade do ato e adquirisse a “autoridade” exigida para governar “um grande território em expansão” (Ibidem) e ao mesmo tempo estruturar um espaço público estável que garantisse a liberdade da política. De modo que a ousadia do princípio tinha de ser transfigurada em uma “união perpetua”⁵⁷ (Ibidem, p. 190). Com efeito, “a Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio [...] [estabelecer] [...] a fundação da liberdade”⁵⁸ – sua lembrança pelos homens de ação ao longo do tempo não só traria ao prosclênio político o documento fundador dos Estados Unidos, mas transcenderia qualquer aspecto da existência ordinária e privada que ameaçasse o espírito público inaugurado em 1776.

O jogo do poder e da autoridade estava sendo posto em ação nestas páginas estilisticamente escritas por Arendt. Assim, nos é sugestivo aprofundar um pouco mais nossa leitura imanente d relação entre revolução, poder e autoridade no texto arendtiano – e de como isto o tensiona sobremaneira. Desde quando escreveu *A condição humana* Arendt tinha presente em suas reflexões e pensamentos que historicamente e também da perspectiva da filosofia política (em

⁴⁹ Ibidem, p. 183.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, p. 179.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, p. 180.

⁵⁴ Cf. Ibidem, p. 189.

⁵⁵ Ibidem, p. 189.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 190.

⁵⁸ Ibidem.

especial a de Platão), o governo substitui a ação – nos termos da estilística de *SR* o poder e a constituição terminam com a revolução. E para ela somente a não compreensão dos franceses para os negócios públicos e a liberdade política é que fizeram da revolução algo permanente. Mas como Arendt teorizou acerca do poder, da constituição e do governo sem que com isto trilhasse o caminho da filosofia política platônica? (Escrevendo numa Atenas em crise, a ciência política de Platão, assim como a de Aristóteles, foi iniciada nas palavras de Eric Voegelin para a restauração da ordem e da autoridade perdidas com loucura da democracia.) Ocorre que *SR* encontra uma temporalidade partida – de modo a sustentar as exigências de uma autoridade perdida sem recorrer à ciência política da restauração da autoridade e da ordem enquanto tal. Vale dizer: buscar a autoridade na forma mesma da ação política. Arendt, então, lê performaticamente a Revolução Americana como experiência na qual a fundação da constituição enquanto um novo início poderia ser o momento de irrupção da própria autoridade: possibilitando com isso que o evento em si fosse “duradoiro [...] natural, tangível [e de] maior durabilidade”⁵⁹. Neste aspecto, se faz imprescindível reconstruirmos duas noções que são abordadas por Hannah Arendt em *SR* e que se revestem de importância insubstituível para verificarmos os problemas constitutivos da autoridade como ato performático da forma transcendente da ação política. Qual seja: a noção de autoridade invertida e a noção de absoluto. Convém neste ponto retomarmos uma postulação de B. Honig acerca da performatividade da teoria da revolução de Arendt: de maneira a melhor argumentarmos sobre os dois momentos da autoridade que iremos reconstruir. Honig afirma que o caráter performativo da autoridade (e da revolução) se dá no “ato de fundação em si [e é neste em si] que se encontra a fonte da autoridade [...] um absoluto, [uma] fonte transcendente da autoridade [...] que não exige a benção de um constativo”⁶⁰. *SR* interpreta a questão da autoridade, um dos aspectos e fundamento da durabilidade, neste contexto da perspectiva dos governos da municipalidade e “dos poderes dos governos estaduais”⁶¹. Assim ao invés da autoridade ser imposta por ente distante, impessoal e com traços marcantes de um legislador impositivo, os fundadores americanos compreenderam que para encontrar aquela, e ao mesmo tempo torná-la estável e duradoura seria necessário que o “domínio político” proviesse daqueles espaços que efetuarão a revolução – a autoridade não necessitava de estruturas constativas para existir. O que ela demandava era da ação conjunta (e performática) dos “municípios das colônias”⁶²; e que a partir de seus atos fundadores fossem sempre além de si e se apoderassem “do estado”⁶³. Quer dizer, a duração, bem como a estabilidade da autoridade restituída – pois toda revolução, de acordo com Arendt revelava a perda da autoridade e do poder em um dado momento do tempo histórico nas sociedades humanas – somente estaria assegurada se o corpo político recebesse a autoridade enquanto tal dos espaços organizados “de baixo”. A permanência da autoridade tinha como fonte transcendente invertida: o “poder [que] resid[ia] no

⁵⁹ Ibidem, p. 183.

⁶⁰ Op. cit., p. 101.

⁶¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1962, 1959], p. 204.

⁶² Ibidem.

⁶³ Cf. Ibidem.

povo [...] a multidão organizada”⁶⁴. Era como se ao se reunirem para a discussão dos negócios públicos essa multidão organizada conseguisse transfigurar sua mera imediatidade em uma República e suas “instituições de governo”⁶⁵. Em termos teoricamente performáticos a autoridade invertida repousava sua fonte transcendente na “gramática elementar da ação política e [na] sua sintaxe”⁶⁶ pública. O que a teoria da revolução arendtiana quer transmitir é que na intensidade dos atos e acontecimentos reconhecidos pela conformação da linguagem, e tudo isso de quando os “muitos homens [...] habitam a terra e formam um mundo [inteiramente novo] ente si”⁶⁷, ocorre o espaço da duração. Com efeito, quanto mais as estruturas gramaticais e as sintaxes da ação política que a acompanham forem intensas no seu ato de fundação a partir da intervenção dos municípios e da multidão organizada mais a autoridade e o poder poderão se aproximar da reivindicação de estabilidade e duração: e com isso ir além, transfigurar, o próprio acontecimento enquanto tal. E os colonos, “na presença de Deus”, e reunidos uns com os outros sabiam disso.

Não foi sem razão que o problema do absoluto apareceu para aqueles que enfrentavam com ousadia, coragem, nobreza e glória a tarefa de criar algo novo, de criar um corpo político para a nação que fosse verdadeiramente um espaço na qual a liberdade e os negócios públicos poderiam existir e serem desfrutados. *SR* dedica páginas consideráveis a este outro problema envolvendo o tema da autoridade na construção de espaços políticos a qual os homens poderão existir e aparecer juntos. O problema do absoluto aparece no texto de Arendt através de várias expressões performáticas; e todas trazendo consigo o sentido existencial do transcendente. Assim, Hannah Arendt por vezes se expressa dizendo o absoluto como “lei superior”⁶⁸; “legislador do universo”⁶⁹; “Legislador Imortal”⁷⁰; “Lei divina ordenada”⁷¹; “união perpétua”⁷²; “Deus da natureza”⁷³ e o próprio “absoluto”: e em todas essas expressões a questão emerge como que de difícil interpretação do ponto de vista da configuração histórica. Vejamos o que resulta desta reconstrução imanente acerca do absoluto associado aos problemas da autoridade e sua duração. Antes da irrupção do mundo moderno, sobretudo no interregno entre esse mundo e a antiguidade, a saber, na era medieval, todos os modos de construção da autoridade emanavam do Deus absoluto. No interior dessa estrutura teológica os sentidos da durabilidade das mais variadas modalidades de existência estavam sustentados pela lei divina. Mas se podemos definir o mundo moderno, nos termos da teoria política de arendtiana, o podemos fazer afirmando que a perda da autoridade é a característica constitutiva dessa era. E, também, nos termos da teoria política arendtiana, sobretudo no contexto

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, p. 205.

⁶⁶ Ibidem, p. 213.

⁶⁷ Ibidem, p. 215.

⁶⁸ Ibidem, p. 225.

⁶⁹ Ibidem, p. 226.

⁷⁰ Ibidem, p. 228.

⁷¹ Ibidem, p. 233.

⁷² Ibidem, p. 225.

⁷³ Ibidem, p. 229. Essa passagem é uma citação de Arendt de John Adams: Cf. nota 7, p. 373.

de *JR*: as revoluções, como ato de fundar algo novo, somente são possíveis se a autoridade e o poder dos governos vigentes no momento da inauguração do novo corpo político estiverem perdidos. Arendt estava consciente que a decadência do ocidente culminando no totalitarismo e nos campos de concentração decorria em certos aspectos do esfacelamento da autoridade pública dos corpos políticos de então (os Estados-nação); mas ela refletiu, também, sobre qual o significado das revoluções modernas (a francesa e a americana) no horizonte do refazer os espaços políticos – perdidos com o advento da própria modernidade – e conseqüentemente sua autoridade e durabilidade. Deus e o absoluto divino não poderiam mais intervir. Mas ainda assim essa “lei superior [...] pôs em evidência, não menos na América do que na França, a necessidade de um absoluto”⁷⁴. É no único ponto todo de *JR* na qual se vale de Rousseau positivamente Arendt pode dizer junto com o genebrino que “o problema residia em que para se colocar a lei [a autoridade durável] acima do homem e assim estabelecer a validade das leis elaboradas pelo homem, seriam, de facto, necessários deuses”⁷⁵. Pode-se dizer, que a fundação como ato performático da ação dos homens no espaço político intramundano teria de ser transfigurada em legisladora universal. “Na prática [...] o processo da revolução” em si e como transcendente absoluto deveria inaugurar (e elaborar) a “lei fundamental, a lei do país, [...] a constituição [e] daí em diante [...] incarn[ar] a lei superior”⁷⁶. Na França após a Queda da Bastilha tal circunstância foi resolvida, ao menos temporariamente, pelo “culto de um Ser Supremo”, Robespierre. Mas no âmbito da Revolução Americana os procedimentos de conformação da autoridade e do poder – tendo em vista o caráter intrincado que envolvia a substituição de um absoluto em crise – haviam sido distintos. E conquanto percebessem as complexidades para se reintroduzir a autoridade no novo corpo político eminentemente humano: os homens da Revolução Americana estavam antes cientes da “necessidade de um Legislador imortal”. Eles de acordo com Arendt estavam a procurar uma “sanção” divina e duradoura (Ibidem, p. 229) para seu novo “domínio político”: pois a “sanção religiosa”, “o apelo a Deus no Céu” era a contraparte para a irrupção no tempo das “revoluções [e] suas crises”⁷⁷. O problema do absoluto, portanto, somente poderia ser resolvido se os homens na ação para criar algo novo conseguissem instaurar um espaço público-político que performaticamente (B. Honig) se estabelecesse enquanto ato em si⁷⁸; e que como tal fosse lembrado pelas gerações posteriores. Algo idêntico a uma “alma imortal” institucionalizada deveria ser proclamada para toda a nação e ser sempre cultivada como linguagem da fundação. A teoria política de Hannah Arendt procura, dessa forma, “uma fonte transcendente de autoridade”⁷⁹; que tivesse a capacidade existencial de se “situar [...] para além do poder [e do mundo material] humano”⁸⁰. Seu

⁷⁴ Ibidem, p. 225.

⁷⁵ Ibidem, p. 227.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Cf. Ibidem, p. 229.

⁷⁸ Cf. op. cit.

⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1962, 1959], p. 234.

⁸⁰ Ibidem.

problema, assim como o dos *Founding Fathers*, resolveu-se, ao menos teoricamente, com a criação da lei pública do país – a chamada constituição. Mas Arendt buscava uma fonte transcendente que colocasse no ápice da estrutura institucional da constituição e que postulasse para a posteridade a necessidade da lembrança do ato de fundação em si. Ela, que já havia compreendido os prejuízos políticos de deixar as decisões públicas sob a guarda de corpos técnicos de especialistas (a burocracia imperialista), temia que a constituição – dado seu caráter jurídico-legal – fosse apropriada pelo ideal racionalista dos juízes e com isso perdesse o espírito do novo. E com o receio conservador dos teóricos do direito diante das perturbações públicas (e sociais) essa situação era bem mais que provável. Assim, foi a Declaração da Independência, performativamente dita, que garantiu a única “fonte transcendente de autoridade para [...] as leis do novo organismo político”⁸¹. Com suas “verdades evidentes” pode dotar a constituição daquela exclusiva e singular fonte de autoridade: e com isso assegurar a estabilidade e a durabilidade da “nova república”⁸². Se bem que ainda diga algumas palavras acerca da construção institucional de República Constitucional Americana, é razoável argumentar aqui, que Hannah Arendt passou da ação e do discurso no âmbito da teia dos negócios humanos para a forma da ação política no contexto de sua erudita interpretação da revolução americana, e nos seus dois processos teóricos o que emerge são as feições, não claramente, mas circunstancialmente, transcendente de sua teoria política tensionando o conjunto de suas formulações sobre os problemas e eventuais resoluções para a era moderna. Mas é preciso completar a presente interpretação que estou propondo, e mais à frente, nas breves considerações finais, retomo esse ponto apontando algumas possibilidades de leitura da obra de Arendt.

Mesmo a estilística de *SR* ao dizer a forma da ação política teve que se defrontar com questões envolvendo certas mecânicas de funcionamento da autoridade constitucional. Este é, seguramente, o ponto menos esplendoroso do livro de Arendt. Ainda assim nos diz muitas coisas de sua teoria política, suas tensões e paradoxos. Recorrendo à experiência da antiguidade ela compara em determinados pontos as principais instituições da República Romana com aquelas que viriam à luz do mundo público na República Americana. A autoridade, e quais as fontes transcendentes lhe possibilitam estabilidade e duração, novamente merece as atenções de *SR*. Especificamente falando, Arendt então, aborda duas instituições constitutivas da república; tanto da Romana como da Americana. São elas o “Senado” e o “Supremo Tribunal”. Segue-se, então, no interior de nosso quadro interpretativo, que o Senado Romano seja a forma institucional da ação política na qual enquanto espaço público residia à autoridade. O senado havia sido a “instituição romana”⁸³ em que na medida de sua atuação concreta através da glória de seus senadores conseguiu

⁸¹ *Ibidem*, p. 237.

⁸² *Ibidem*, p. 246.

⁸³ *Cf. Ibidem*, p. 246.

fazer com que o ato de fundação em si fosse transfigurado em “espírito de fundação”⁸⁴ e com isso tivesse a possibilidade de ser lembrado na posteridade de Roma. Pois como ação e discurso que se cristaliza em um corpo concreto de homens, os “senadores” de Roma, o Senado não possuía nenhuma função “legislativa e executiva de governo”⁸⁵, e com uma formulação elegante Hannah Arendt leu essa experiência institucional romana como que “designada [especialmente para] o fim da autoridade”⁸⁶ (Ibidem). Os homens da Revolução Americana atribuíram à câmara alta de sua república o mesmo nome que os romanos designaram ao seu espaço de autoridade e de fonte transcendente. *JR* chama a atenção que os americanos não perceberam a inversão efetuada neste contexto de debate sobre os vocabulários do pensamento político e seus sentidos. E essa suposta inversão interpretada por Arendt demonstra mais uma vez as tensões imanentes de sua teoria política. O termo que para os romanos expressava a autoridade em si e se transfigurava em espírito fundador a ser lembrado e recontado não tinha, como já o dissemos função de legislatura e execução das deliberações. Arendt argumenta que os americanos ao se encantarem com o modelo romano, o fizeram inscrevendo nele a incumbência concreta de legislar (elaborar leis) e executar (implementar as resoluções discutidas publicamente). Se os americanos inverteram os sentidos práticos das suas instituições e as de Roma, em que lugar da República se encontrava a fonte transcendente no plano efetivo da forma de governo? Categórica e ao mesmo tempo estilística Arendt diz que: no “teatro [político] americano [...] a verdadeira sede da autoridade na República [...] é o Supremo Tribunal”⁸⁷. Com efeito, o Supremo Tribunal americano é a própria autoridade transcendente da constituição. Mas ao contrário da República Senatorial Romana a “vitalidade do espírito de fundação”⁸⁸ ficava limitado aos aspectos legais. Arendt lamentou que a república e a constituição americanas perdessem a linguagem performática da fundação do novo presente na experiência do modelo romano. O “poder dos censores [...], a [...] [rotineira] rotação de funções”⁸⁹ para a organização institucional da república e do governo representativo: foram os custos para uma forma de ação política que deveria ir além de si, transcendendo seu ato de fundação como fonte de autoridade e adquirir os meios de durabilidade através da Constituição – da *Constitutio Libertatis*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sugeri ao longo desse artigo uma leitura que tentou apresentar o *Sobre a revolução* como o lugar teórico no qual Arendt desenvolve com maior delineamento, estilizado é certo, sua importante e decisiva noção de ação política e seu sentido. Argumentei de maneira reconstrutiva que a fundação e a transcendência emergem do texto mesmo de referida obra o que expressa a beleza da linguagem narrativa arendtiana como vimos aqui, mas, eventualmente, pode apresentar certas

⁸⁴ Ibidem, p. 248.

⁸⁵ Ibidem, p. 249.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem, pp. 246-247.

⁸⁸ Ibidem, p. 248.

⁸⁹ Ibidem, p. 247.

tensões na sua concepção de política como ação no mundo dos homens (a pluralidade humana). A seguir proponho nessas considerações finais algumas indicações, a partir do que expus nessas páginas, de interpretação que podem contribuir para o campo de pesquisa arendtiano entre nós.

A busca por uma política nobre, gloriosa, transcendente, notável e sublime⁹⁰ que perpassa toda a teoria política de Hannah Arendt fez emanar de seus textos tensões (que por vezes são sugestivas para a reflexão crítica e criativa acerca das questões intrincadas da política – contemporânea em crise). Assim as relutâncias de Arendt⁹¹ se davam não por qualquer tipo de incoerência intelectual, teórica e até política, mas porque as próprias indagações do tempo que se enredaram com sua erudição quase que incomparável no século XX, eram extremamente complexas na busca por respostas. Dana Villa tem razão ao afirmar que toda teoria política de Hannah Arendt, e que a “coloca no cânone da [filosofia] política” ocidental⁹² procurou responder, tendo diante de si as múltiplas dimensões dos problemas históricos, culturais que a era moderna em crise enfrentava, à “questão provocativa [sobre] o que é a política?”⁹³. E somente porque amou o mundo, o local por excelência que os homens habitam é que ela procurou responder essa questão, que talvez nenhum outro pensador da nossa tradição desejou se colocar. Nem Platão, nem Aristóteles, nem Hobbes, nem Rousseau, e nem mesmo os pensadores do século XIX, Tocqueville e Marx, em algum momento de suas trajetórias filosóficas interromperam seu pensamento para se perguntar, de fato, dada a estrutura existencial do mundo, então, o que é a política? Arendt que por sua vez no jogo do “estar-só”⁹⁴ e do “diálogo consigo mesmo” foi em busca do seu *thaumadzein* (o espanto), e do mesmo modo que a tradição havia se perguntado “o que é o ser?”, “quem é o homem?”, “qual o significado da vida?”, “o que é a morte?”; ela desejou compreender o *thaumadzein* da política: “o espanto diante daquilo que é como é” da política⁹⁵. Mas diferentemente da tradição do pensamento ocidental Arendt observava a experiências traumáticas no que concerne ao convívio dos homens no entre guerras. E desse modo os eixos fundamentais de sua teoria política – os textos do capítulo *Ação* de *A condição humana* e *SR* – formam a representação mesma da pergunta sobre o que é a política, atravessada pelas diversas crises da era moderna e seus elementos principais. Assim, não se trata de que Arendt forjou um entendimento da política negando as questões materiais (econômicas, culturais, jurídicas) da vida dos homens e mulheres em sociedade. O que, de fato, deve chamar nossa atenção – crítica até – é que, na própria constelação imanente da teoria política de Hannah Arendt, em seus momentos mais esplendorosos, irrompem tensões, ora

⁹⁰ Cf. op. cit.

⁹¹ Cf. BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

⁹² VILLA, Dana. R. Introduction: the development of Arendt’s political thought. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. (Org.) VILLA, Dana. Cambridge. Cambridge University Press. 2000, p. 22.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 2002.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 111.

problemáticas, ora sugestivas. E desse modo, a incessante intensidade estilística ao argumentar sobre a característica humana da ação e do discurso, e isto seria (ou deveria ser) a condição de amor ao mundo, de proteção dele e senso de realidade contra o mal radical, revelou-se dialeticamente, em modos constantes de transcendência do próprio mundo. Era como se a ação e a ação política arendtiana fossem a própria conformação absoluta da própria existência – e tudo o mais era, isto sim, tudo o mais... E parte importante da construção textual de *SR* estão eivados desses absolutos da fundação e da transcendência (que fazem da política enquanto tal, o fundamento mesmo de toda nossa forma de ser). Ainda assim, as tensões não significam apenas problemas na resolução das crises da era moderna, elas também são eminentemente sugestivas sobre as indagações que Arendt enfrentou e que tocam em assuntos pouco refletidos na filosofia política e na teoria política contemporâneas – na verdade que ela esqueceu há certo tempo muito. As preocupações de Arendt com política no século XX haviam sido também, além do totalitarismo e da banalidade do mal, com a forma cristalizada que a política adquiriu mesmo no âmbito da experiência norte-americana, particularmente, no plano da constituição e do governo representativo (erudita e livre pensadora ela sabia que nossos problemas não estavam somente no âmbito dos movimentos totalitários). *Sobre a revolução* é um exercício precípua que Arendt nos legou para pensar nossos problemas mais urgentes na política – ainda que por vezes essa última fique oculta sob a fundação e a transcendência.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa. Relógio d'Água, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro. Relume & Dumará, 1993.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland. Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- HONIG, B. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *The American Political Science Review*, V. 85, nº 1, 1991.
- KATEB, George. Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution. *Social Research*, V. 54, Nº 3, 1987.
- KNAUER, James T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. *The American Political Science Review*, V. 74, Nº 3, 1980.
- PIPPIN, Robert. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. New York. Cambridge University Press, 2005.
- STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fe y Filosofía. Correspondencia 1934-1964*. (Org.) LASTRA, Antonio y BERNANT, Torres Morales. Madrid: Minima Trotta, 2009.
- VILLA, Dana R. Introduction: the development of Arendt's political thought. In. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. (Org.) VILLA, Dana. Cambridge. Cambridge University Press. 2000.

A DIMENSÃO REPUBLICANA DO “DIREITO A TER DIREITO” EM HANNAH ARENDT

The republican dimension of the “Right to have rights” in Hannah Arendt

Elivanda de Oliveira Silva¹

RESUMO

O objetivo deste texto é apresentar a tese segundo a qual a compreensão de “direito a ter direito” em Hannah Arendt está intimamente relacionada com a defesa da política em sua acepção republicana e democrática. Sustentamos que a crítica de Arendt aos Direitos humanos se alinha com sua proposta política de assegurar aos cidadãos o direito a participação e felicidade pública por meio de instituições republicanas.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Direito a ter direito; Instituições republicanas.

ABSTRACT

This text's purpose is to present the thesis, according to which, Hannah Arendt's understanding of “the right to have rights” is closely related to the defense of politics in its republican and democratic sense. We argue that Arendt's critique of human rights is aligned with her political proposal to ensure citizens the right to participation and public happiness through republican institutions.

Keywords: Hannah Arendt; Right to have rights; Republican institutions.

O resultado dessa identificação oitocentista entre nação e Estado é duplo: o Estado como instituição jurídica declarava que devia proteger apenas os direitos dos homens, ao passo que, identificando-se com a nação, se passava a definir o cidadão como membro da nação, surgindo assim a confusão entre direitos humanos e direitos nacionais.

*Hannah Arendt –
Compreender, Formação, Exílio e Totalitarismo*

Hannah Arendt não é uma filósofa que desenvolveu uma filosofia do direito, a exemplo do que encontramos em Hegel, ou uma defensora do Constitucionalismo *per se*. Ao contrário, qualquer tentativa de sistematizar seu pensamento ou pautá-lo com foco em um formalismo não apenas se distanciaria de um modo singular, próprio do seu pensamento, mas lançaria o intérprete em caminhos exegéticos tortuosos. Atento a essa ressalva, uma discussão sobre a relação entre direito e política em Arendt ganha contornos robustos quando é possível: 1) Compreender o significado de Direito como “direito a ter direito” a partir da categoria de *outlaw* e da crise deflagrada na Europa no contexto da primeira e segunda guerras mundiais; 2) Apresentar a crítica de Hannah Arendt aos Direitos Naturais; 3) Investigar o conceito de lei e constituição como instrumentos de estabilidade

¹ Doutora em Filosofia – UFMG

do mundo comum e condição da vida política, em tensão com o significado de lei de sistema de governos autocráticos ou que não estejam fundamentados em princípios republicanos de governo.

Afastado, portanto, a ideia de direito estritamente como sistema de normas, decretos ou códigos que regulam a conduta dos indivíduos sem que os mesmos sejam protagonistas da vida cívica democrática e republicana, esse texto discutirá a compreensão do direito como “direito a ter direitos” esboçada pela filósofa Hannah Arendt, e como esse conceito se entrelaça a outros, a exemplo da concepção de lei, participação, república, poder e mundo comum que constam em suas diversas obras. Partiremos do diagnóstico da autora da crise que assolou a Europa no início do século XX, a qual fez surgir a figura do *outlaw*, destacando a crítica de Arendt à noção de direitos naturais. Em um segundo momento, refletiremos sobre o sentido de lei, sua relação com a pluralidade humana e a estabilidade do mundo comum. Por fim, mostraremos que, na filosofia da pensadora judia-alemã, a ideia de direito só tem sentido quando está associada à noção de felicidade pública e à garantia da cidadania de homens e mulheres.

É no contexto do fim dos impérios austro-húngaro, otomano e russo e da crise que assolou a Europa a partir da Primeira Guerra Mundial, em grande medida provocada pela política imperialista, e do declínio dos Estados-nacionais que se encontra a chave de compreensão das análises de Arendt sobre o direito, pois é nesse ambiente de catástrofe radical que temos a figura do refugiado, o *outlaw*, que é o conceito paradigmático que vai operar demonstrando a fragilidade do ordenamento jurídico no qual estava pautado o Estado-nação e que se demonstrou incapaz de solucionar o problema e por fim às agruras vivenciadas por eles, como destacou Arendt.

Um refugiado costumava ser uma pessoa levada a buscar refúgio por causa de algum ato praticado ou opinião sustentada. Bem, é verdade que tivemos de buscar refúgio; mas não praticamos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. Conosco o significado do termo “refugiado” mudou. Agora “refugiados” são aqueles de nós que foram tão infelizes a ponto de chegarem em um novo país sem recursos e terem de ser ajudados por comitês de refugiados (ARENDR, 2016, p. 477).

Em *Origens do Totalitarismo*, especialmente na II parte, intitulado *Imperialismo*, ela diz que com o fim dos impérios houve um crescente fenômeno da desnacionalização e de desnaturalização dos cidadãos, bem como a incapacidade dos países europeus de se restabelecerem após os conflitos estabelecidos com a guerra, o saldo disso foi a existência do desemprego em massa e o surgimento de minorias étnicas, amplamente desprotegidas por qualquer política de governo, e imbuídas do sentimento de desimportância e de descartabilidade. Esses diversos grupos passaram a ser vistos como um subproduto, destituídos de qualquer classe e organização política. Eram o “refúgio da terra”,

exatamente porque não tinham pátria, não pertenciam a um mundo comum. A tríade Estado-Nação-Território, selo do ordenamento jurídico e político que fundamentou os Estados-Nação, passou a ser ruída fio por fio, até ser completamente destruída com as leis de Nuremberg, em 1935, quando os Nazistas já se encontravam no poder, e já se tinha notícia dos horrores dos campos de concentração. Como esclarece Odílio Alves Aguiar:

O *outlaw*, no sentido aqui atribuído, é todo aquele que está em situação de penúria em razão da carência de pertencimento, seja dos vínculos familiares, econômico-sociais, políticos ou legais. Sem esses vínculos, a vulnerabilidade vital impõe-se e a morte passa a apresentar-se com algo próximo. Sem esses laços, os homens são jogados para fora da humanidade (AGUIAR, 2019, p. 407).

Antes mesmo da publicação de *Origens do Totalitarismo*, nos textos “Sionismo reconsiderado” e “Nós Refugiados”, publicados, respectivamente, em 1944 e 1943, os quais se encontram na coletânea de textos comumente conhecida por *Escritos Judaicos*, Arendt já havia abordado a questão dos direitos humanos a partir da perspectiva do antisemitismo e da assimilação dos judeus em diversos países da Europa no período entreguerras, os quais, destituídos de sua pátria, de sua identidade, de sua cultura, de seu mundo comum, muitas vezes tinham que se ajustar por princípio a tudo e a todos, exceto os que tornaram-se *párias conscientes*, a exemplo de Bernard Lazare, Franz Kafka, Rahel Varnhagen:

Mas antes de nos atirar a primeira pedra, lembre-se de que ser judeu não nos confere nenhum *status* legal neste mundo. Se começássemos a falar a verdade de que não somos nada além de judeus, isso significaria que nos expomos ao destino de seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos (ARENDR, 2016, p. 490).

O essencial aqui, e essa é a principal denúncia de Arendt, é que o refugiado, que deveria ter sido plenamente protegido por uma esfera legal, demonstrou, pelo contrário, o declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem.

Temos acompanhado o declínio catastrófico do sistema do Estado nacional em nosso tempo. A nova sensação que tem crescido entre os povos europeus desde a Primeira Guerra é que o Estado Nacional não é capaz de proteger a existência de uma nação, sequer capaz de garantir a soberania do povo (ARENDR, 2016, p. 629).

Para Hannah Arendt, o imperialismo do final do século XIX, cujo foco foi a expansão e a acumulação ilimitada de riqueza da burguesia, gerou um processo de desestabilização das instituições públicas que culminou no aparecimento de uma massa de indivíduos que foram privados de um lugar no mundo. Foi exatamente a busca desenfreada por riqueza que fez com que entrasse em colapso a

estrutura do Estado-nação, prefigurando a busca totalitária de conquista global. E o homem, da condição de cidadão, de homem capaz de ação política, que pertence a um mundo comum, que partilha responsabilidades, direitos e deveres com os outros membros, “se transforma então num ser sem razão, sem liberdade, um peão no tabuleiro da sociedade, um valor mercantil em alta ou em baixa, dependendo das circunstâncias” (ADLER, 2007, p. 318).

O imperialismo representou, aos olhos de nossa autora, o triunfo dos burgueses (desejosos por riqueza e poder a qualquer preço) sobre o cidadão (preocupado com o domínio público e a preservação dos direitos e das liberdades). Ao dissolver os limites estáveis do mundo público com o processo de expansão ilimitada de territórios e a busca incessante por riquezas, o imperialismo, esclarece Dana Villa, preparou o terreno para os movimentos políticos preocupados não mais com o cuidado de um mundo público estável e limitado, mas com a conquista e a autoafirmação da identidade nacional tanto no aspecto étnico como racial (VILLA, 2000, p. 3).

A *hubris* imperialista apresenta-se, portanto, como um potencial altamente destruidor de um corpo político estável cujo acento, como a tradição republicana estabeleceu, é sempre o império das leis, o que, por sua vez, assegura tanto a igualdade dos cidadãos como o interesse comum entre os grupos que compõem a cidade. Para Arendt, diz Margaret Canovan, “o imperialismo era uma empreitada econômica ao invés de política precisamente porque estava mais preocupado com um infundável processo de expansão do que fundar e preservar um corpo político estável” (CANOVAN, 1992, p. 215).

Os impactos da expropriação capitalista, da dissolução de uma estrutura de classes estável e do declínio do Estado-Nação promoveram a experiência de não mundanidade (*worldlessness*), de não pertencimento ao mundo para milhões de indivíduos que passaram a sentir-se insignificantes em um mundo completamente fora dos eixos. Uma condição ainda mais essencial foi a deslegitimação da estabilidade das instituições políticas aos olhos de milhões de pessoas comuns em toda a Europa. A razão principal para esta deslegitimação, de acordo com Arendt, com a burguesia continental, que explorou ousadamente as instituições públicas, foi a busca de interesses econômicos privados (ou de classe). Expulsos e alienados pela política ascendente do Estado-nação durante os séculos XVIII e XIX, a burguesia encontrou-se politicamente emancipada e empoderada pelo imperialismo da segunda metade do século XIX, livre para manipular instrumentos públicos em sua busca de maior riqueza e poder. O resultado foi a atenuação completa da ideia de cidadania e um cinismo generalizado em direção a instituições públicas (VILLA, 2000, p. 5).

A partir desses fatores, é que Arendt identifica um ambiente adequado que tornou possível o colapso da Europa e da estabilidade das instituições políticas ao longo do século XX. Ora, sem uma esfera política atuante que trata do convívio dos que são diferentes, as leis permanecem abstratas e sem qualquer vínculo com a história e a realidade dos *displaced* – pessoas que expulsos de sua comunidade juntam-se a outros grupos nas mesmas condições e que passam a perambular em espaços e lugares em que a afronta à dignidade da pessoa humana não pode ser explicada pelas categorias

jurídico-políticas tradicionais: “As modernas condições do poder, [...] junto com o advento do imperialismo e dos movimentos de unificação étnica, foram fatores que solaparam a estabilidade do sistema europeu de Estados-nações” (ARENDDT, 2006, p. 303)

É nesse contexto de crise do Estado-nação que temos o aparecimento da figura do refugiado e a crítica ao direito na sua concepção jusnaturalista. No capítulo intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, da obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt aponta os limites da vertente jusnaturalista de direitos humanos. A expressão “direitos humanos” – afirma a autora – tornou-se para todos [...] uma prova de idealismo fútil ou de tonta hipocrisia” (ARENDDT, 2006, p. 302). Na mesma linha argumentativa, Agamben afirma: “No sistema do Estado-Nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado” (AGAMBEN, 2007, p. 133).

Com o aparecimento dos apátridas, minorias, refugiados, o que Arendt comprovou ser um embuste do jusnaturalismo moderno foi a ideia de um direito universalmente válido, inato, imutável e racional para dá conta de populações inteiras que foram expulsas de sua comunidade, de seu lar, de seu mundo comum, que foram destituídas dos direitos mais básicos. Isso demonstrou que as pretensões de universalidade e imutabilidade que fundamenta as elaborações jusnaturalista de justiça não se sustentavam.

Os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los (ARENDDT, 2006, p. 325).

O que ocorre é que o vínculo nacional é apontado por Arendt como insuficiente para a efetivação de direitos humanos e do direito em geral, porque deixa de fora um contingente populacional enorme de apátridas, minorias étnicas e refugiados: “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (ARENDDT, 2006, p. 300).

Nesse contexto, os chamados Tratados das Minorias, os acordos e as declarações que se fundamentavam nos Direitos dos Homens, os quais tinham como objetivo estabelecer um desfecho para essa crise política sem precedentes, nada mais fizeram senão demonstrar que a lei e o direito tornaram-se vazios de significados exatamente porque foi “[...] consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei [...]” (ARENDDT, 2006, pp. 308-309). Embora, lembra nossa autora, “os Estados-nações em sua origem coincidiam com os [...] governos constitucionais e os Estados-nações sempre haviam representado o domínio da lei e nele se baseavam, em contraste com o domínio da burocracia administrativa e do despotismo – ambos arbitrários”

(ARENDDT, 2006, p. 309). Essa situação se deteriorou quando uma “nação de minorias”, ou os chamados “povos sem Estado”, demonstrou o quão frágil era o equilíbrio entre nação e Estado, entre interesse nacional e instituições legais. Daí por diante, o perigo do Estado de lei se transformar em Estado policial era iminente, pois a massa de pessoas sem proteção legal passou a ser tratada como um problema não do Estado com suas instituições e organizações políticas, mas da polícia. O resultado foi que “o apátrida sem direito à residência e sem o direito de trabalhar tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime”, pois, “uma vez que ele constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: criminoso” (ARENDDT, 2006, p. 319).

Para Arendt, se há alguma condição que possa indicar a ideia de direitos humanos é aquela de que todo cidadão, deve sentir-se pertencente ao mundo comum, a uma comunidade política. Sem esse liame entre direito e política, isto é, a garantia do direito à ação e à participação política, o terreno para a opressão, a violência, a injustiça, a negação da dignidade humana e perseguições de todos os tipos está assentado, pois “a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (ARENDDT, 2006, p. 319).

O direito, como “direito a ter direito”, para Arendt, significa exatamente a garantia republicana de participação de todo cidadão na esfera dos assuntos públicos, o direito de plenamente ter um lugar no mundo onde a liberdade de agir em uma estrutura política está assegurada.

Só percebemos a existência de um direito a ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global (ARENDDT, 2006, p. 330).

Nesse aspecto, o significado de “direito a ter direitos” que Arendt reivindica é uma resposta ao “tudo é possível” dos governos totalitários que foram efetivados nos campos de concentração, mas também aos resquícios totalitários presentes nas sociedades democráticas liberais atuais, que mesmo diante de normas e tratados globais internacionais não conseguem garantir a plena efetivação dos direitos humanos a comunidades inteiras que têm seus direitos vilipendiados ou suspensos quando confrontados pela violência estatal e policial.

Migrações transnacionais revelam a pluralização de locais de soberania pelo fato que, com a mudança de padrões de aculturação e socialização, migrantes começam a viver em jurisdições múltiplas. Embora eles estejam cada vez mais protegidos por normas cosmopolitanas na forma de vários tratados de direitos humanos, eles ainda estão vulneráveis a um sistema de soberania de estado que privilegia a cidadania nacional enquanto restringe regimes de cidadania dupla e múltipla (BENHABIB, 2012, p. 29).

É interessante destacar que Arendt faz uso de determinados vocábulos, a exemplo de “cooperação mútua”, “autogoverno”, “emancipação política”, “mundo comum”, “horizontalidade do poder”, que exprimem um modo de se associar coletivamente, que demonstra que a noção de direito como “direito a ter direito” pode efetivamente garantir a participação política dos atores envolvidos no processo de fundação de sua comunidade, pois está ancorado em princípios republicanos democráticos, o que por sua vez requer a existência de espaços e instituições públicas, e não um Estado nacional com poder absoluto.

O que isto significa na prática é que o espaço público artificial compartilhado pelos cidadãos de uma república não tem que ser baseado em ou coincidir com qualquer comunidade natural de raça, etnia ou religião. O republicanismo de Arendt desafia diretamente a suposição moderna de que a legitimidade política jaz com o Estado-nação (CANOVAN, 1992, p. 244).

A ideia é de uma organização política na qual os homens exerçam seu poder quando estão reunidos e interagindo nesse espaço com seus pares, mediados pela ação e o discurso, sem depender de um contrato previamente estabelecido entre soberano e súditos. É esse mover-se entre pares que vai dar sentido ao conceito de igualdade que, diferentemente do que pensavam os teóricos do jusnaturalismo moderno, com suas teorias fundamentadas em pressupostos do direito natural (vida, liberdade, propriedade) como inerente aos indivíduos, não é um dado possuído por todos os homens, mas uma condição que se efetiva somente quando homens e mulheres deixam seus interesses particulares e decidem participar dos negócios públicos da cidade. A igualdade, portanto, em nada tem a ver com a noção moderna de que todos os homens nascem iguais e possuem as mesmas condições, uma vez que Arendt não acreditava que somos dotados de uma natureza que nos faz idênticos aos demais indivíduos que vivem na Terra. A igualdade tem como condição a atuação pública de homens e mulheres junto aos demais cidadãos em um campo especificamente político. É esse momento de grandeza e beleza que tem a ver com a constituição do poder e a fundação do corpo político. Sobre esse aspecto, aponta Arendt, “a igualdade, em contraste com tudo que se relaciona à mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça” (ARENDR, 2006, p. 335). Portanto, “trata-se de retomar a ideia revolucionária, moderna e republicana de que todos são iguais perante a lei. Ligar o princípio da legalidade e da fundação dos corpos políticos à ideia de condição humana é o caminho apontado por nossa autora” (AGUIAR, 2019, p. 410).

A discussão sobre a lei em Arendt está diretamente ligada à sua compreensão republicana de direito como “direito a ter direito”. Desde as catástrofes políticas resultado da Primeira Guerra mundial, que deixou uma multidão de pessoas sem o amparo da lei e excluídas de sua comunidade política, o olhar de Arendt esteve voltado para compreender a função dos sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas relações diárias uns com os outros. Foi o fenômeno dos apátridas que a levou a criticar os apelos abstratos aos direitos humanos e a insistência de que o direito fundamental

dos seres humanos é “o direito de ter direitos”. Ao analisar o papel dos campos de concentração e o extermínio no totalitarismo, ela demonstrou que a fabricação de cadáveres vivos começa com o assassinato da pessoa jurídica: “a destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado” (ARENDR, 2006, p. 502).

Arendt nos lembra no texto “Sobre a natureza do Totalitarismo – uma tentativa de compreensão”, o qual está na obra *Compreender, formação, exílio e totalitarismo*, que, ao contrário das leis que subjazem à organização totalitária, que através da violência suprime os direitos de vastos setores da população, desafiando todas as leis positivas, “a experiência fundamental sobre a qual se fundam as leis republicanas, e da qual brota as ações dos cidadãos de uma república, é a experiência de conviver e pertencer a um grupo de homens com o mesmo poder”, o que garante a todos igual participação na condução dos negócios humanos (ARENDR, 2008, p. 355).

Ora, para Arendt, as leis são o elo de estabilidade entre os seres humanos e o mundo. Elas garantem um conjunto de condições republicanas que tornam possíveis que os seres humanos vivam em liberdade e com a confiança de que seus direitos estão protegidos, exatamente porque são as leis que tornam o mundo estável e possível de ser habitado. Nas palavras da autora, as leis:

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: garantem 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 (ARENDR, 2006, p. 517).

O que Arendt desejou ressaltar é que a lei não depende de uma fonte transcendente ou de um poder absoluto, não pode ser usada como instrumento de propagação da violência, manutenção de interesses ou vantagens de determinados grupos sociais, pois para ela “toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto” (ARENDR, 1998, p. 123).

O centro de toda a problemática que Arendt enfrentou quando se propôs a discutir a relação entre direito e política se configura na importância de que, para ela, o direito não pode estar fundado na ideia de um Estado nacional, que nem mesmo protege os que estão sob o cercado da nação, ou em leis, que vigoram como exceção. Isso é o ambiente propício para a violência, o ódio e o extermínio ao diferente. Ao contrário desse modelo de organização que se funda na força e em um nacionalismo

frágil, o que se pode delinear a partir das contribuições de Arendt é seu apelo de que o direito pode ser efetivo quando está sustentado em acordos cívicos resultado do convívio plural dos atores políticos no mundo comum.

REFERÊNCIAS

- ADLER, Laure. Nos passos de Hannah Arendt. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ARENDT, H. *Compreender, formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. Tradução de Thiago Dias Silva et al. São Paulo: Amariyls, 2016.
- ARENDT, H. *O que é a Política*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- AGUIAR, O. *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006.
- AGUIAR, O. “Hannah Arendt e o direito I”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 143, 2019.
- BENHABIB, S. O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Repensando a cidadania em tempos voláteis. *Civitas*. Porto Alegre, Vol, 12, Nr. 01, pp. 20-46, 2012.
- CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: University Press, 1992.
- LAFER, C. *A Reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VILLA, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

A HISTÓRIA DA VONTADE¹

Hannah Arendt²

INTRODUÇÃO

Esse curso vai estar envolto em dificuldades. Nós iremos lidar com uma de nossas principais faculdades mentais, a faculdade do querer e o faremos historicamente, ou melhor, em ordem cronológica — O quanto isso nos for possível. O próprio título nos sugere duas difíceis questões: 1) Se o Querer é uma das faculdades do homem, como ela pode ter uma história? Como poderíamos entender a literatura do passado se não apenas as condições e circunstâncias da vida humana, mas também as faculdades humanas estivessem sujeitas à mudança? Para ter-se certeza, existe uma história das ideias, mas ideias não são faculdades mentais e sim produtos mentais, o que pressupõe uma identidade imutável da mente. Elas são como que artifícios mentais que pressupõe a identidade do artífice, e assumir que existe uma história das faculdades mentais distinta dos produtos mentais seria como assumir que com a invenção de novas ferramentas e implementos, o corpo humano - que é fabricante de ferramentas e o corpo do usuário da ferramenta- também foi sujeito às mudanças. Sabemos que esse não é o caso. Os artifícios mentais dos quais falamos na história das ideias são palavras, o medium de todas as atividades mentais é a linguagem, ou melhor, a fala; Cada uma das palavras usadas, mesmo nos discursos comuns, e certamente no modo como as usamos na linguagem especulativa, é um pensamento congelado - poderíamos, provisoriamente, chamar assim. (Essa é nossa noção de ideia, distinta daquela de Platão: A palavra é derivada da atividade, eidos do artesão, a figura que ele tem em mente antes de começar a produzir um objeto. Górgias 503: “o bom homem” fala como todos outros artesões fazem seus trabalhos, “olhando em direção a algo” - Como o artesão olha alguns “eidos”. [Para Platão] uma ideia não é produto da mente, ele pensa na ideia como resultado de uma atividade mental, que é então acessada e fixada por palavras, que são como ligas/ligamentos de ferro.” (509)

A história de uma ideia é a história de uma palavra, e enquanto buscamos essas palavras por entre os séculos, sempre nos perguntamos questões como: O que os Gregos querem dizer quando falam de justiça ou de verdade? O que os Romanos querem dizer quando usam essas palavras? É como se descongelassem o pensamento, dissolvendo o em um processo de arguição³, (Isso é, acidentalmente, muito diferente de traçar a história do mundo, de um país, nação, de uma civilização onde nós lidamos não com palavras, mas com histórias e acontecimentos. Todos vocês conhecem o duro ou obstinado adágio dos fatos; E é verdade que os fatos permanecem sendo o que sempre foram - apesar das possibilidades de interpretação - quando pensamos sobre eles ou quando traçamos seu

¹ [] = anotações escritas à mão / revisar. Nota do tradutor.

² Marcos Antônio da Silva Santos Ferreira.

³ N.A.: Liberando-o das correntes de ferro.

curso na história. O que quer que aconteça a eles, o maior perigo ainda é o esquecimento, ser esquecido, não mais ser discutido, eles não podem mais ser liquidados ou libertos das “amarras de ferro”. Você procura pelas causas, se pergunta o que teria acontecido se..., isso é, você traça a realidade de volta ao momento em que era um mero potencial.)

Essas dificuldades aparentemente iriam desaparecer se fossemos lidar com a história da liberdade ao invés da história da Vontade/Querer/Desejo. Descobriremos então que a liberdade como ideia, e conseqüentemente como um problema, não existia antes da era Cristã. Ser livre na antiguidade significava um status político; Você nasceu livre no sentido de não ser um escravo, não sendo obrigado a obedecer às ordens de outro homem. Falando de modo mais geral, significava que você poderia fazer o que quisesse fazer; Assim sendo você não era livre se por acaso fosse paralisado/paralítico. Na proposição, eu-vou-e-eu-posso, a ênfase estava completamente no eu-posso; Na era cristã a ênfase mudou: era suposto que sua vontade era livre mesmo quando você não podia fazer o que queria, mesmo que você estivesse sob comando de outro homem, como era o caso de um escravo. Em outras palavras, não se tinha noção de uma faculdade que correspondesse à liberdade como a faculdade do pensar correspondia à verdade⁴. A liberdade e a capacidade da Vontade/Querer/Desejar somente entram na história da filosofia quando tal correspondência surgisse.

Daí em diante, poder-se-ia dizer que a liberdade era uma ideia, uma artifício/artefato mental, enquanto anteriormente era um fato político ou físico, o fato da cidadania ou o fato de ser capaz e se movimentar sem causas externas.

Portanto, o que temos que encontrar não é meramente a história da palavra e as mudanças de significado através dos séculos. A vontade como uma capacidade, e a liberdade como ideia correspondente foram descobertos em um certo momento na história; As palavras permaneceram imutáveis, mas o significado modificou-se completamente.

Falaremos mais sobre isso adiante - vinho novo em garrafas antigas.

Logo, a primeira dificuldade é: Pode se ter a história de uma faculdade? E não temos nós deformado nosso fenômeno, a Vontade, ao tratá-la como uma ideia apesar de ser uma faculdade? Nossa segunda dificuldade será muito mais séria porque não é, de modo algum, apenas uma questão de método. A questão é muito simples: Existe tal faculdade, tal Vontade, tal volição? ou ela é apenas mais uma fabricação da filosofia que não corresponde a nada como sempre existiu, uma das falácias metafísicas, que vem a ser não-existentes e criam enigmas inúteis para a mente?

Essa é a opinião considerada de Gilbert Ryle, que chamou a Vontade de um “conceito artificial”⁵: “Eu espero refutar a doutrina de que existe uma faculdade... da ‘Vontade’, e, de acordo que ocorrem processos, ou operações, correspondendo ao que é descrito como volições.” Ryle tem um argumento eminentemente plausível para a refutação dele. Se a Vontade é uma faculdade, deve

⁴ N.A.: Ou significado.

⁵ N.A.: Conceito da mente. cap. 3, p. 62

existir uma atividade da Vontade da qual volições (ou atos da Vontade) nascem/surgem. Mas a não ser que igualemos esses atos com deliberações, isso é, uma atividade do intelecto, ninguém nunca foi capaz de apontar a atividade da Vontade⁶ com a mesma clareza inequívoca com que podemos apontar outras atividades mentais. Nas palavras de Ryle: "Ninguém nunca diz coisas desse tipo às 10 da manhã. Ele estava ocupado em *Willing* (querer/desejar) isso ou aquilo, ou que ele performou cinco rápidas e fáceis volições⁷ e duas vagarosas e difíceis volições entre o meio da manhã e o horário do almoço." E até mesmo Bergson, o qual tem como base de sua filosofia a convicção de que "cada um de nós tem o conhecimento imediato... de sua livre espontaneidade", do qual emerge um "self o qual atividade não pode ser comparada àquela de nenhuma outra força", isto é, para o qual, como para Agostinho, a Vontade é o verdadeiro princípio interior/inerente do individualismo, até mesmo ele deve admitir que "apesar de sermos livres quando estamos dispostos/queremos (*willing*) a voltar para dentro de nós mesmo, muito raramente acontece de estarmos dispostos/querermos." Ou: "Atos livres são excepcionais."

Por ato livre, não entendemos atos voluntários ou intencionais; Ninguém, obviamente, nunca negou a distinção entre atos intencionais e não intencionais, entre voluntários e involuntários. A distinção é simples e você encontra em Aristóteles, o qual como veremos, não sabia nada de uma faculdade especial chamada Vontade. Por atos voluntários você pode ser louvado ou culpado, por atos involuntários você não é nem louvado nem culpado. Um ato voluntário pode ser determinado tanto pelo desejo quanto pela razão/ não é determinado pela vontade. Podemos falar de ato livre somente se o ato for determinado pela Vontade, o qual, na descrição de Bergson, pode intervir abruptamente na deliberação da razão ou no mecanismo do desejo; Esse ato Bergson chama de "um tipo de *coup d'état*", porque interrompe todas séries causais que o precedem.

Observemos essa dificuldade por outro ponto de vista. Não existe outra testemunha da existência dessa capacidade além de nossa autoconsciência. Estamos conscientes de estarmos livres e de ter essa faculdade especial para a liberdade, chamada Vontade. Kant fala do "fato da liberdade", e quer dizer com isso que a razão não pode provar - razão não pode nunca provar um fato fora de si mesma, por exemplo, a realidade do mundo externo - assim como não pode refutar. "Uma pessoa", diz Ryle, "nunca pode testemunhar a volição de outro; ele pode apenas inferir, de uma ação observada abertamente a uma volição da qual resultou." Além do mais, o mesmo é verdade para nossa auto-observação, distinta da consciência de si, ou autoconsciência; Não podemos nunca ter certeza de que nosso ato desejado não foi causado por outra coisa, já que toda volição está relacionada a vida interior,

⁶ N.T.: *Willing* activity.

⁷ N.T.: Volição de acordo com o dicionário Priberam: **vo·li·ção** *sub. feminino* "Ato pelo qual a vontade toma uma determinação." Fonte: "**volição**", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/voli%C3%A7%C3%A3o> [consultado em 07-01-2022].

De acordo com o dicionário Michaelis: **vo·li·ção** *sf.* "1. Poder de escolher livremente, de tomar suas próprias decisões. 2 **PSICOL.** Processo mental pelo qual a pessoa adota uma linha de ação; atividade consciente que visa a determinado fim, manifestada por intenção e decisão. 3 Vontade hesitante; veleidade. [consultado em 07-01-2022].

o qual a característica principal é de que nunca aparece/se revela, nunca se manifesta no mundo externo. Portanto, pode ser que (seguindo Ryle) “o fato de que Platão e Aristóteles nunca mencionaram [volições] em suas frequentes e elaboradas discussões da natureza da alma e das fontes de conduta se deve ao simples fato histórico de que eles ainda desconheciam essa “hipótese especial [de tempos posteriores], a aceitação da qual está não na descoberta, mas na postulação dessas verdades fantasmas.”

Essa suspeita de que lidamos aqui com um fantasma ou uma ilusão é muito mais antiga que a filosofia moderna de Oxford. Não poderia ser que todo esse sentimento de ser livre e de ter uma vontade não passem de um tipo de ilusão óptica, um truque que nos foi pregado pelo fato de termos uma consciência? Nós vivemos em um mundo no qual sua aparência diária é determinada de forma causal, no qual, pelo que sabemos, nenhuma liberdade absoluta existe exceto no auto entendimento dos homens. Mas isso pode muito bem ser uma ilusão. Como coloca John Stuart Mill: “Nossa consciência interna nos diz que temos um poder, o qual, toda experiência externa da raça humana nos diz que nunca usamos. (p. 59)⁸

Tomemos o argumento como Spinoza o constrói. De acordo com Spinoza, a ilusão básica é que a mente e o corpo são duas coisas diferentes ao invés de duas concepções que concernem à mesma coisa, que é “concebida primeiro sob o atributo de pensamento, segundo, sob o atributo de extensão.”⁹ Tudo o que sabemos é que o “corpo não pode determinar que a mente pense, nem a mente pode determinar que o corpo se mova ou descanse ou qualquer outro estado diferente deste, se há tal coisa.” Portanto, todas as atividades ou possibilidades são simultâneas na mente e no corpo, e a pergunta “É a mente que controla o corpo, ou o corpo que controla a mente?” é sem sentido. “Quando os homens dizem que essa ou aquela ação física tem sua origem na mente... eles estão usando palavras sem significado.” Porque: “Uma decisão mental e um apetite corpóreo... são simultâneos, ou melhor, são uma única coisa, o qual chamamos decisão quando é... explicado através dos atributos do pensamento, e estado condicionado quando é tido sob os atributos da extensão...” Na carta que menciono na lista de leituras ele declara da seguinte forma: Conceba uma pedra, a qual “recebe do impulso de uma causa externa uma certa quantidade de movimento, em virtude da qual continua a se mover depois de cessado o impulso dado pela causa externa... Depois conceba que a pedra enquanto continua em movimento [incapaz de detectar a origem da causa externa], fosse capaz de pensar e saber que está, o quanto pode, se empenhando em continuar a se mover. Tal pedra, tendo consciência meramente de seus próprios esforços e nem um pouco indiferente, acreditaria que era completamente livre, e pensaria que continuava em movimento somente por assim desejar. Isso é aquela liberdade humana, que todos se gabam de ter, e que consiste somente no fato de que os homens são conscientes apenas de seus próprios desejos, mas são ignorantes acerca das causas através das quais tais desejos foram determinados”. Em outras palavras: “Os homens acreditam que são livres

⁸N.A.: Free Will.

⁹ N.A.: Ética, cap. III, prop. II, Nota.

simplesmente por terem consciência de suas ações, e inconsciência das causas que determinam essas ações”. Você encontra o mesmo argumento em Hobbes: Um tampo de madeira que foi amarrado pelos garotos e corre ora para uma parede, ora para outra, as vezes girando, às vezes batendo na canela de homens, se fosse sensível acerca de sua própria moção pensaria de que provinha de sua própria vontade, a não ser que sentisse o que a amarrava”.

Portanto nós somos confrontados desde o começo com dificuldades: Se queremos traçar a ideia de liberdade como conceito filosófico, como um problema na filosofia, podemos demarcar seu nascimento, de modo brusco o início da era pós-cristã, mas só podemos entender esse conceito se nós pressupomos uma faculdade que era claramente desconhecida na antiguidade. Para isso nós devemos buscar uma faculdade e descobrir quais eram as circunstâncias, as próprias experiências que estavam presentes em sua descoberta. Temos toda razão em duvidar de sua existência, já que essa faculdade só é dada como um “dado imediato da consciência”¹⁰.

I.

Antes de continuarmos, seria melhor darmos uma olhada prévia nas terminologias que estaremos usando.

Na filosofia antiga nós aprendemos sobre a alma, a *psyché*, originalmente o sopro de vida que deixa o corpo no momento da morte para descer ao Hades, onde continua a existir como uma sombra. De acordo com um velho entendimento Homérico, enquanto o homem estiver vivo, não existe algo como corpo-e-alma; A palavra para corpo, soma, significava originalmente cadáver (*corpse*), enquanto que o corpo vivo era expresso pelas palavras gregas para Pele e membros, isto é, pelas características que fazem o homem aparecer e se mover. 1. A palavra para a vida-sopro, *psyche*, era usada então pelos filósofos de modo metafórico, para indicar certas propriedades não-visíveis do animal humano, que se manifestam somente em palavras, elas eram audíveis em um sentido, mas não visíveis. Desde Platão, a alma foi dividida em partes e certas qualidades específicas foram atribuídas a cada uma, todas elas de algum modo ainda localizadas automaticamente: *Nous*, *thymos*, e *orexis*, que juntamente formavam a “ordem da alma” - *taxís tes psyches* (Górgias 504): O que a *physis* é no mundo ao nosso redor, *nomos* é na alma. A mais importante delas era a razão. ou *nous*, nossa faculdade de pensar e raciocinar, que correspondia ao invisível no mundo visível, o qual era chamado verdade - o olho da mente, correspondendo aos olhos do corpo; Depois veio o *thymos*, localizado no meio/centro do corpo (no coração/meio do fígado), o que originalmente significava raiva (*thymousthai*) e então todos sentimentos violentos, especialmente o espírito que faz os homens agirem, o assento da coragem, mas também da paizão e assim por diante; e finalmente, identificado pelas partes inferiores do corpo, nós encontramos os desejos e apetites (*enthymiai* e *orexis*). As palavras gregas que você costumeiramente encontra traduzidas como “vontade” significam na verdade deliberação¹¹

¹⁰ N.A.: Bergson.

¹¹N.A.: (*bouleuesthai*) ou desejo (*boulesis*), uma disposição não natural (etérea /?/),

(VOLTAR PARA VER A NOTA AO LADO) ou em Aristóteles, e essa é uma palavra relativamente nova, *prohairesis*, que é normalmente traduzida por escolha, e significa preferência e escolher primeiro, isto é, *itohas*, uma ligação definitiva com o futuro - distintamente da memória, a faculdade do homem de conhecer o passado, e *nous*, sua faculdade de conhecer o presente, e especialmente aquele que é sempre presente e o imutavelmente. (*Thymos*, raiva na ética Eudêmica, curiosamente nunca é usada nessa conexão)

Terceira sessão — Antes de Aristóteles, a relação entre razão e apetite era muito simples: Razão era mestre e comandante, apesar de não ser destruidora de desejos. Razão deveria decidir qual desejo alguém deveria seguir e qual desejo deveria evitar. O ideal era sempre temperança, moderação, o *meden agan*, “nada em excesso”, a inscrição do templo de Apolo em Delphi. Isso se aplica à conduta, mas dificilmente nos diz algo sobre ação. Em Platão, a ação ainda podia ser entendida nas categorias dessa simples dicotomia. Ação é *iniciada* pelo homem da razão, que *sabe* o que fazer, sendo então o líder e comandante (*archon*); Aqueles que realmente fazem o “fazer/feito” são os *prattontes* (*pratein-práxis*), aqueles que levam a cabo e terminam o que o “homem sábio” decide que deve ser feito, devem meramente executar as ordens dele. Aristóteles começa com uma definição diferente do que é a ação: nós falamos de ação onde eventos ocorreram, os quais o homem sozinho é o iniciante, o qual não teria acontecido¹² sem ele, e que assim “podem acontecer ou podem não acontecer”, os quais “existência ou não-existência” depende dele e estão sob seu controle. Tais assuntos, isto é, todos os assuntos no reino dos acontecimentos humanos (*human affairs*) são *contingentes*, eles não são necessários como o movimentos das estrelas ou quaisquer outras mudanças e movimentos na natureza.

O ponto de início das reflexões de Aristóteles é o insight de que a razão por si própria não “move” nada. Esse é o problema com a filosofia política de Platão na sua distinção entre aqueles que só sabem/conhecem mas não agem e aqueles que meramente executam ordens¹³. Não existe espaço para homens de ação. Em Aristóteles, o princípio corrente é o desejo; mas o desejo, que se move por atração, é cego, não persuade; e o desejo não se prolonga no futuro, permanece preso ao que o afeta no presente. Desejo move, mas não determina, *prohairesis*¹⁴, escolha deliberada que é determinada por persuasão da razão¹⁵. Essa escolha se torna fonte, o início e princípio da ação. Portanto, a faculdade da escolha, *prohairesis*, é inserida em uma simples dicotomia, tendo a razão de um lado e o desejo do outro. Razão (aqui chamada de *dianoia*, que não é o mesmo que *nous*) continua sendo a parte dominante da alma, e “é essa parte que exercita a escolha”. Aristóteles liga isso ao rei Homérico que “faria uma escola e então proclamá-la-ia ao povo”.

Voltemos à questão da contingência, isto é, que algo pode muito bem ser e não-ser. A palavra grega é: *symbainon* (*kata symbekos*), aquilo que vem com algo à mais; e seu oposto é o *hypokeimenon*,

¹² N.A.: Eud. Eth. 1223a

¹³ N.AO primeiro dá os comandos e o último os obedece.

¹⁴ N.A.: Nic. Ethics 1139a31-1139b1

¹⁵ N.A.: Movido pelo desejo

aquilo que permeia o objeto/assunto (subject matter) o qual pode ter um número de atributos que são contingentes no sentido de que eles não mudam sua natureza, aquilo que tem respeito consigo mesmo (*auto kath*). A mesa não muda sua natureza de ser uma mesa ao adquirir um número de atributos como cor, forma, número de pernas, material, etc. Todas essas qualidades são “acidentais”, acidentes, que “caindo sobre” (accidere) algo que permeia (*hypokeimenon* ou *subiectum*) eles. Eles são acessórios e são contingentes – como ainda sugere a palavra alemã *Zufall*, acidente.

Nem todas as ocorrências que são acidentais são ações. Animais não são capazes de agir, mas eles também são fontes de “acidentes”. Só o homem é capaz de agir, nominalmente de fazeres (*poiesis*) que “almejam fins outros que não eles mesmos”. Sendo assim, eles são voluntários ou involuntários, uma distinção que é obviamente muito mais velha e que quer dizer: a) intencional ou não intencional, e essa distinção também se aplica aos animais; ou b) com meu consentimento, ou contrário a ele, e nesse sentido, as palavras são usadas em um contexto político: governo sobre sujeitos que não consentem é tirania, governo sob sujeitos que consentem não está nem mesmo no caso de monarquia-governo-de-um-homem ou reinado. Nesse segundo sentido, um ato é chamado voluntário se sua fonte é interior a pessoa que age, involuntário se ele é forçado seja por violência (*bia*) ou necessidade (*anangke*), isto é, se a causa motriz está fora dele. Aqui, fora significa: contra sua natureza, e a metáfora aplicada nesse contexto é frequentemente a noção de uma corrente que flui livremente contra um rio que é forçado a mudar sua direção, através de alguns atos que são feitos pelos homens.

Portanto, um ato inspirado por nada além de desejo, é voluntário, no sentido de ser intencional e natural, mas o mesmo ato pode ser contrário ao que alguém realmente deseja. Aristóteles dá o exemplo da incontinência: Todos os homens concordam que incontinência é ruim e não é algo a ser desejado. Se um segue seus apetites e assim, incorre em incontinência é como se “o mesmo homem agisse ao mesmo tempo como ambos, voluntária e involuntariamente”, o que ele sublinha, “é impossível”.

A saída para essa contradição foi a descoberta da *prohairesis*, como uma faculdade que faz mediação entre a razão e o desejo. Do contrário, nós teríamos que dizer – como aparentemente era dito comumente (“como diz o ditado”): O continente força eles para longe de seus desejos, e o incontinente força ele para longe de sua razão, mas isso é, metaforicamente falando, para “quando o princípio é interior, não existe força”. O que realmente aconteceria é que a razão e o desejo estariam em conflito. *Prohairesis* ou escolha é distinto do desejo, já que não simplesmente toma, mas toma uma coisa depois da outra, prefere, e essa preferência é resultado de deliberação, isto é, da intervenção da razão.

No entanto, isso não é razão no sentido usual – decidir entre verdadeiro e falso, atraído, e por pensar nas coisas que são para sempre/eternas, etc. – mas percebendo, quase calculadamente, aquelas coisas que estão em nosso próprio poder. Pensando principalmente em coisas que não estão em nosso poder, e vontades e desejos pode chegar a coisas que nunca alcançaremos, como quando

desejamos ser imortais. Escolhas deliberadas continuam, estritamente, ocupadas com coisas que podemos fazer acontecer ou não deixar feito/desfeito. Essas coisas de que nós deliberamos, escolhendo um ao invés de outro, sempre lida com objetivos ou propósito, mas os objetivos mesmos não são sujeitos à escolha; além do mais, eles não são os mesmos para todos: felicidade ou saúde não são uma escolha de ninguém; eles são inerentes à natureza humana, e ninguém precisa, nem mesmo é capaz de deliberar sobre elas, apesar de que nós poderíamos pensar sobre elas. Nós deliberamos (bouleuesthai, as faculdades envolvidas são logos e dianoia) sobre os melhores meios para obtê-las: "Ninguém escolhe ser feliz, mas sim ganhar dinheiro ou correr riscos no intuito de ser feliz". "Ninguém delibera sobre o fim (este sendo fixo para todos), mas sobre aquilo que tende a ele... como ele vai chegar". O fim é "o ponto inicial (arché) e uma assumpção", e esse fim, sendo comum a todos, é sempre bom, ou se as pessoas são pervertidas, "o bem aparente". "o caminho comum das pessoas são mal guiados pelo prazer", mas isso raramente se mostra como um problema. Como o padrão e medida para julgar e raciocinar corretamente, o próprio homem é suficiente de jeito que é, do jeito que era; O que parece bom para ele, é na verdade bom para todos: "Que padrão de bem temos nós, ou que norma mais precisa que o homem que tem phronesis?" – apenas como não seria um argumento contra a verdade de que 2+2 é igual a 4 quando poderia parecer ser o contrário para qualquer número de pessoas.

O ponto, em nosso contexto, é que estamos deliberando ou decidindo de forma livre somente sobre coisas que não são auto evidentes para a razão; pois essas têm uma força que compele, com a qual se impressionam em nossa mente. Nós não somos livres para concordar ou discordar. Nem somos livres quando se trata de nossos desejos e paixões. É como se a natureza nos sobrecarregasse, e nós não fossemos perdoados se por raiva agíssemos de forma injusta. Portanto, o único reino de liberdade parece ser a deliberação sobre meios para um fim, o qual "tomamos por garantia". A questão, se fins legítimos justificam todos os meios, isto é, nunca surge a verdadeira questão moral em nosso sentido. E o próprio fim, ou seja, aquilo pelo qual você delibera sobre os meios, não é questionado seja de acordo, como diríamos, com seus próprios valores morais. Essas perguntas são tratadas em outro contexto, o contexto do aretai, as virtudes, e essas virtudes não estão produzindo nenhum "bem" ou "mal"; a excelências delas está na performance do ato, a principal distinção é entre homens que são capazes de acertar e aqueles que não são – entre kalos e o most henoi (?), entre o homem "bom" e o homem "base", e devemos ver mais tarde o que se quer dizer por "base"; Não tem nada a ver com prohairesis. Se você ler a descrição de Aristóteles de sua deliberação na *Ética à Nicômaco* (livro III, cap. III) você verá que se isso é liberdade, é uma liberdade de forma e alcance muito estreitos: "pois quando um homem delibera, ele parece estar a procura de algo e de estar analisando seu problema... como ele o faria com uma figura geométrica; o último passo na análise é de uma vez a primeira na construção da figura... as vezes temos que encontrar quais são os meios, e às vezes como eles são utilizados ou através de quem eles são adquiridos"

Já abordei por certo tempo esse assunto por causa da influência que Aristóteles exerceu na filosofia medieval. Qualquer novo pensamento que tenha sido produzido pelas novas eras, foi expresso em termos Aristotélicos – Isso é verdade até mesmo, apesar de pouco, em Agostinho, e no sentido de que o principal objeto de criticismo de alguém sempre exerce influência sobre seu próprio pensamento, de *Duns Scotus*. Eu devo de agora em diante, enumerar os poucos assuntos que vão ocorrer de novo e de novo, apesar de ter frequentemente disfarces e contextos diferentes.

1. Talvez a principal característica dessa escolha deliberada, e ao mesmo tempo, o pensamento menos tipicamente grego, é que existe uma faculdade pela qual o homem pode em grande medida determinar o futuro. Que a vontade lida com coisas futuras – como a memória com as coisas do passado, e nous com coisas do presente – é reiterada, e mais forçadamente através dos séculos por Nietzsche. Em Nietzsche isso vem à mente no insight: a vontade não pode desejar em retrocesso, não pode desfazer o passado, daí sua infelicidade, ressentimento, etc.

2. O termo latino para o problema filosófico não é *Voluntas*, ou *Volition*, mas *Liberum Arbitrium*, e isso é claramente uma tradução de *prohairesis*: nominalmente que a vontade é determinada como uma faculdade de escolha. O que já significa que não é uma faculdade de espontaneidade livre. O que você escolhe não é produto da vontade. A vontade só escolhe, é o árbitro livre, entre diversos objetos. O exemplo mais grotesco é o burro de Buridan, aquela pobre besta que teria morrido de fome diante de dois sacos de feno, igualmente aromáticos, que não davam a ele nenhum motivo para preferir um ao outro, se não uma faculdade muito diferente teria intervindo e feito ele comer.

Para colocar de outro modo: A vontade como árbitro não é livre, se por liberdade nós entendemos determinada por sua própria natureza, obedecendo a sua própria lei – autônoma; É afetada pelo que escolhe. Por outro lado, se a vontade é autônoma ela é livre, mas não tem escolha: como a vontade pura em Kant.

3. A vontade, como a *prohairesis* de Aristóteles se torna uma faculdade “median”, no sentido de que faz mediação entre a razão e o desejo, e está no meio deles na hierarquia das faculdades mentais. Substitui o *thymos* na estrutura antiga da alma.

4. A vontade determina apenas os meios e não os fins da ação; O fim é dado pela razão no sentido de auto evidência, daí, não é um resultado do processo de raciocinar, mas antes daquilo que todos os homens têm em comum e o que eles não podem não tentar se esforçar por alcançar. Felicidade, o *summum bonum*, etc.¹⁶

5. Esse print refere mais à Platão que à Aristóteles – Se permanecermos dentro da dicotomia Platônica da razão e dos desejos: razão, porque é a princípio governante, fala aos desejos em forma de comandos. Veremos depois que dar ordens é, dentre outras, uma função característica da Vontade. Onde essa faculdade ainda não foi descoberta, é a razão que assume o papel de comando. Em um

¹⁶ N.A: Caso contrário, a razão seria forçada para longe do desejo e o desejo para longe da razão. *Prohairesis*, movida pelo desejo e determinada pela razão, relaciona-se a ambas e faz a mediação entre elas.

[dos primeiros diálogos de Aristóteles, o protreptikos, Aristóteles fala na veia Platônica, ainda não tendo descoberto a prohairesis dele, a escolha deliberativa: “Uma parte da alma é razão. Isto é, a governante natural e julgadora das coisas que nos concernem. A natureza da outra parte é segui-la e se submeter às suas regras”. Esse problema: que uma parte de mim está governando, dominando e coagindo outra parte vai permanecer conosco durante esse curso.

6. Finalmente, mas obviamente, prohairesis esta liga a coisas que nos concerne e a coisas em nosso poder – No sentido de que depende de nós se eles vão acontecer ou não. Quando eu disse: coisas em nosso poder, eu citei Aristóteles (ta eph’hemín, o que depende de nós; a palavra ‘poder’ não aparece) e ainda não falei no espírito da antiguidade grega. O problema será: As coisas que nos concernem estão em nosso poder?

Quarta sessão – A introdução chegava ao fim quando começamos nossa discussão sobre Aristóteles. No entanto, na introdução eu mencionei as dificuldades metodológicas de se falar sobre a história de uma faculdade distintamente da história de uma ideia. Sabemos pouco sobre a história de nossas faculdades, exceto pela faculdade de distinção entre o certo e o errado, que é chamada de consciência. Devo agora falar sobre a consciência por dois motivos, primeiro: quero mostrar-lhes que o que frequentemente acontece em tais histórias, nominalmente, que a experiência original é perdida, que a palavra não muda tanto assim seu significado e acaba simplesmente em trivialidade, que é uma das razões pelas quais nós tentamos as descongelar. E segundo, porque essa faculdade, como foi descoberta originalmente, consciência não como um órgão, mas como uma atividade (a palavra original para conscience era a mesma que consciousness, e o significado de consciousness é linguisticamente sempre o primeiro; em francês por exemplo, você ainda tem a mesma palavra para ambas) é de grande relevância para aquilo que aqui tratamos.

Quanto a primeira: deixe-me citar uma famosa citação de Cícero: mea mihi conscientia magis pluris est quam omnium sermo: “minha consciência tem uma validade muito maior para mim do que qualquer coisa que os homens expressem” como sua opinião. Essa passagem de Cícero já é um locus classicus, um topos, o modo como os escritores habitualmente lidam com o fenômeno da consciência.

Como tal, passa pelos séculos e é invocado, por exemplo, por objetores/objetores conscienciosos, como se fosse auto evidente para todos, menos àqueles a que se falta a consciência. não é mais visto o lado escandaloso dessa convicção, o desprezo pela opinião de todos os outros: Só eu estou certo, todos os demais estão errados. A consciência se torna depois, em Cícero, o órgão pelo qual os homens escutam a voz de Deus, ou da natureza, ou da humanidade – Isto é, de alguma autoridade que está claramente acima das meras opiniões do homem. Mas isso veio como uma espécie de reavaliação da trivialidade que, se você pensar a respeito, não é de modo algum auto evidente. Essas reavaliações também não aprimoram o assunto decisivamente: Se a voz da consciência é a voz de Deus, como pode ela dizer coisas diferentes para pessoas diferentes? Como coloca Cícero, existe um elemento anárquico, sem lei no assunto/problema/questão que é velado somente porque o

enunciado e o uso da palavra desceram ao nível de pura trivialidade. Isso só serve para demonstrar como traçar palavras e ideias pode ser complicado: o significado não somente muda, como também pode ser completamente perdido.

Pois o significado original e a experiência racional por trás pode ser traçado à uma ditado famoso de Sócrates, que ainda não conhecia a palavra. Lê-se da seguinte maneira: “Eu acredito que seria melhor que minha lira ou uma canção que entono estejam desafinadas, altamente discordes, e que a maioria dos homens não concordem comigo (homologeïn) e digam o oposto [isto é, me contradigam] do que eu, sendo um, esteja fora de sintonia, eu comigo mesmo, e contradiga a mim mesmo”. A força do argumento está no “sendo um”, e é característico que essa cláusula seja omitida em muitas traduções – característico pela trivialidade e falta de significado que pode acontecer com uma descoberta e o conceito resultante precisamente quando já ganhou seu lugar na tradição. O dois-em-um é logo esquecido e os estóicos colocados em seu lugar: viver em harmonia com a natureza. Em Epiteto você lê que se deveria “manter sua vontade de acordo com a natureza”.

Sem conhecer a palavra, Sócrates descreve seu significado: *con-scientia, syn-eidesis*, conhecer/saber comigo mesmo, é consciência: o fato de eu estar ciente de mim mesmo: *Cogito [me cogitare] ergo sum*, em termos Cartesianos. Ou *dubito me dubitare ergo sum*, Como se tinha originalmente em Descartes, e como você já encontrou em Agostinho. Enquanto duvido de tudo, até mesmo da existência mesma de qualquer coisa, eu não posso duvidar de que eu estou duvidando (Se essa conclusão está correta é outra questão). Esse estar-consciente-de-mim, que é condição *sina qua non* de todas as atividades mentais, e faz com que todas as atividades mentais sejam refletidas sobre um Eu, mentalmente falando, isso indica que eu não sou simplesmente um, mas dois: Eu-comigo, mas esses dois são ao mesmo tempo, a saber, enquanto eu sou uma pessoa idêntica, e visível que nasce, vive e morre, e como tal aparece para mim e para os outros. Eu devo falar do dois-em-um, a saber, do ego, dividido em dois em todos os processos mentais, mas aparecendo como um no mundo externo, no mundo real.

Em nosso contexto, é importante entender que quando o fenômeno da consciência foi descoberto pela primeira vez ela pode cumprir a função daquilo que chamamos também de consciência; ou melhor; foi a consciência que primeiro chamou atenção para a consciência. Platão depois, definindo todo pensar, desenvolveu essa noção mais adiante. Como o diálogo silencioso entre eu e eu mesmo (No sofista e Theaetetus). A noção ainda é Socrática: O homem, quando está sozinho e percebe o dois-em-um de estar consigo mesmo em pensamento, não está sozinho, mesmo que nenhum amigo ou familiar esteja com ele: Ele vive junto a ele mesmo. Pode se ver o quão importante isso foi para Platão no *Timaeus*, quando Platão fala do deus mais alto/elevado/importante: Ele “é para sempre solitário por causa de sua excelente habilidade de estar ele junto com ele, não precisando de mais ninguém, familiar ou amigo, ele é basta/suficiente a/com ele mesmo”. Ele é autossuficiente porque faz companhia a si mesmo.

O motivo pelo qual Sócrates da primazia daquilo que chamamos consciência (conscience) sobre e contra a opinião de todos os outros é muito simples: Você vive juntamente consigo, e você é o único do qual você não pode se livrar, porque você é Um. Se você fosse simplesmente Um, nenhum conflito pode surgir, nenhuma harmonia foi necessária desde que você precisa de pelo menos Dois para fazer Um som harmonioso ou discordante; Se você fosse realmente Dois, você poderia livrar-se de si mesmo como de qualquer outra pessoa.

Esse conflito entre você e você mesmo vai ter um grande papel em nossa discussão acerca da Vontade. A harmonia dentro de você mesmo por outro lado tem um grande papel em qualquer discussão sobre o pensar: para se poder pensar, é importante que não surja nenhum conflito, que os Dois que pensam, o que levanta as questões e aquele que as responde, sejam amigos ou parceiros. Aristóteles no nono livro da *Ética a Nicômaco*, discute no livro da amizade esses problemas sob o título de amor-próprio (self love): Para ele, o amigo é “outro self” e “todos os sentimentos amigáveis dirigidos aos outros é uma extensão dos sentimentos amigáveis que a pessoa tem por ela mesma”, no mesmo sentido/símbolo, o “homem base” em Aristóteles é aquele que contradiz ele mesmo, e está “em desacordo consigo mesmo”, (diapherein). Portanto, homens maus (wicked man) ou “fogem da vida e acabam com eles mesmos”, incapazes de suportar sua própria companhia, ou “procuram pela companhia dos outros com os quais possam passar seus dias; mas evitam sua própria companhia, pois quando estão a sós se lembram dos muitos eventos que os deixam nervosos... mas quando estão com outros eles podem esquecer. A relação deles consigo mesmos não é amigável, a alma deles é dividida contra ela mesma... uma parte puxa em uma direção e outra parte puxa para outra, como se fossem partir o sujeito em pedaços... Pessoas ruins são cheias de arrependimentos”. Decisivo em nosso contexto: Esse conflito interno entre desejo e razão, prohairesis não é nem mesmo mencionado.

Em Sócrates o conflito não é entre razão e desejo, mas entre razão e razão; O homem, o outro self, que te espera quando você vai para casa te diz: Como você tolera tal falta de noção, como você pode se contradizer? O que deve ser evitado é a autocontradição. O axioma da não-contradição originalmente, não é nem o axioma básico da lógica como em Aristóteles, nem o axioma básico da ética como em Kant. (O imperativo categórico se assegura em: Não deves contradizer-se). Podemos antecipar como esse conflito interno parece quando a faculdade da Vontade é introduzida, ao nos voltarmos um momento para o Epíteto. Em Sócrates e em Aristóteles o ponto é que por natureza você é seu próprio amigo, e na medida em que (em Aristóteles) conduta é mencionada, a questão é como manter e nutrir essa amizade básica. No Epíteto é precisamente o oposto: treinar a si em “filosofia” significa “observar e guardar a si mesmo como se você fosse o próprio inimigo (echthron heautou), se deite à espera do seu inimigo, que é você mesmo”.

Me permita resumir: O dois-em-um do pensar precisa existencialmente do axioma da não-contradição. Qualquer que seja sua evidência para uma declaração, não pode ser verdade se é autocontraditória, ou quando suas implicações se mostram como sendo autocontraditórias. Até

mesmo o mais alto/importante deus de Platão é autossuficiente porque ele não é Um. De acordo com Aristóteles, nós que não somos deuses precisamos de amigos mais que tudo porque somos “normalmente” um e apenas em certos momentos percebemos que nós “pensamos”, examinamos coisas, e percebemos aí a diferença dada na consciência (consciousness).

Todas essas relações se tornam bem diferentes quando nos voltamos para a Vontade. Para começar com o problema da verdade: Proposições da Vontade sempre estão relacionadas com o futuro, enquanto que simples reflexão (pensar) normalmente lida seja com coisas do passado – e toda matéria factual é o que tem sido/o que foi (what has been), como indica a palavra fato: fieri-factum est, portanto, é porque não foi esquecido – ou com coisas presentes e continuamente assim/eternamente assim. Poder-se-ia dizer: O pensar lida somente com o presente, pois a memória é a faculdade do homem responsável por fazer presente aquilo que está ausente ou que não mais existe, a faculdade da re-(a) apresentação. A Vontade sempre almeja o futuro, e o que quer que o futuro venha a ser, não está presente e não pode ser representado porque nunca foi apresentado. Logo, relatos relacionados ao futuro não podem ser nem verdadeiros nem falsos – se pudessem ser falsos, obviamente eles também poderiam ser verdadeiros e vice-versa. (Tem-se isso explorado mais aprofundamente em Gilbert Ryle, *Dilemmas*, cap. 2 “era para ser/It was to be”). O único modo pelo qual tais declarações poderiam também ser sujeitas a regra/ao governo da verdade seria pela estrita crença no destino. (Cícero: “Porque razão nem toda proposição é verdadeira nem falsa”, previsto que não “permitamos que o que quer que aconteça seja causado pelo destino”).

E o argumento pelo fatalismo corre com mais dificuldades que o argumento pela liberdade. Permita-me dizer isso da forma mais simples possível: sempre confia na noção de “causa antecedentes”, no sentido de que onde o movimento está, deve haver causa para isso. Tudo acontece por uma causa, e a própria causa é também causada por outra causa. Portanto, o que acontece agora é preordenado. O que é “era para ser”. (Ryle) Isso também pode ser entendido seja em uma linha direta de sequências simples ou em uma versão estoica mais sofisticada como Heimarmene, uma rede de relacionamentos mútuos causais.

No que concerne ao homem, dá no mesmo, porque nenhum homem quando age, o faz sabendo de todas as causas que antecederam ou todas as mútuas relações causais que fazem com que seja inevitável que ela faça aquilo que ele faz. Cícero em *Sobre o destino* (On fate) dá o seguinte exemplo: quando você fica doente, é preordenado que você vá se recuperar ou não se recuperar se você chama ou não um médico. Ele rejeitou o argumento como o tal chamado “argumento ocioso (idle argument)”, isso “levaria a abolição completa da ação da/na vida”. Além do mais, também estaria preordenado que você chame um médico ou não o chame. Em outras palavras, o argumento leva ao/a “regresso infinito/ regressão infinita”.

Sob a assunção de “tudo é preordenado”, você poderia tornar verdadeiras declarações (isto é, proposições que não se tornaram verdadeiras ou falsas em ordem a serem, sejam, verdadeiras ou falsas) apenas se você mesmo tivesse conhecimento prévio sobre o futuro. Mas se você tivesse tal

conhecimento de antemão, o futuro não seria mais o futuro. O argumento, levantado pelos estoicos dentro do framework da questão: O que está no poder dos homens? Se torna séria quando você introduz o vidente (*foreknower*). Se você introduz um deus que tudo sabe, que vive fora do tempo, de eternidade em eternidade, então talvez possa ser possível, porque para ele as tensões, as distinções entre passado-presente-futuro não existiriam; no que concerne a ele, tudo isso seria um “*nunc stans*”, o presente sempre parado/eterno. A própria resposta de Cícero, emprestado do Chrysippus, é que “a mente é libertada de toda necessidade de movimento”, isto é, não pode ser influenciada por causas.

Por causa das perplexidades as quais somos sempre levados a pensar nessas linhas, podemos perguntar: Para início de conversa. como esse assunto (*business*) tolo começou? (E isso é, em certa medida, a posição de Ryle). O problema surge quando o que quer que tenha acontecido, apesar de poder não ter acontecido, se torna parte e ??? da realidade, e tudo que é real aparece para nós sob o disfarce de necessidade. Nós não podemos imaginar como o mundo seria, o mundo real no qual vivemos, se o que aconteceu não tivesse acontecido; Nos parece necessário – bem distantes do fato de que as possibilidades de ser diferente daquilo que é/ outro são tão imensas que nenhuma mente humana pode compreendê-las. Considere o seguinte exemplo: Se meus pais não tivessem se conhecido, eu não teria nascido. As causas antecedentes acrescidas de todas as causas que levaram à existência dos meus pais são contingentes: Elas poderiam muito facilmente não terem acontecido. Mas o que não era de modo algum necessário, de um ponto de vista lógico, é existencialmente inevitável. Além do mais, você deve existir em algum tipo de realidade, logo, não importa o quão acidentais sejam os ingredientes que compõem essa realidade, eles são condição necessária para a sua existência. Se aconteceu por acidente ou por necessidade, você está destinado a viver nesse exato momento. Essa é a verdade em todos esses argumentos – enquanto não tivermos de contar com um Deus que olha para os assuntos dos homens de eternidade em eternidade e para quem tudo que foi, que é e que vai ser é simultâneo.

Chrysippus e Cícero escapam dos argumentos fatalistas declarando que a “mente é libertada de toda necessidade”, da caminho a introdução de outra função importante da Vontade: Apesar de eu não poder mudar nada no meu destino ou na forma como o mundo se encaminha, eu ainda tenho, por virtude da minha mente, o poder de dizer sim ou não. O ponto do Epíteto, como ele entendeu, era “liberar a concordância da amarra do destino” (???). Nada está em meu poder a não ser isso, concordar ou discordar. E de todo modo discordar não mudaria nada, é o poder de concordar. “Não peça que o que já aconteceu, aconteça como você quer, mas que o que aconteceu deva acontecer como acontece, e você continuará bem”. Pois assim “ninguém irá lhe machucar, a não ser que você permita-se ser machucado – você será machucado apenas quando pensar que está machucado”. O inimigo do qual você deve se proteger é você em você mesmo, é o ego que “impensavelmente” assume que o mundo ao seu redor é real. Mas diferentemente disso/ distante disso, existe obviamente a questão: Porque eu deveria desejar alguma coisa que vai acontecer de todo jeito, qual o propósito de tamanhos esforços? E a resposta é: Ataraxia – não é paz de espírito (*Peace of mind*), (como se tem

em traduções), mas invulnerabilidade e apatia, apatia, literalmente a perda da faculdade de ser afetado para o melhor ou pior, para alegria ou tristeza.

Quinta Sessão. A última sessão pareceu um pouco lotada. Eu discuto na mesma palestra a noção original de consciência (conscience) que era idêntica com a de consciência (consciousness) – o estar ciente de mim mesmo, o dois-em-um, ou o “duplo self”, como Kant vai chamar mais tarde – e os argumentos e contra-argumentos lidando com o fatalismo ou determinismo. Segue-se o motivo:

Se eu olho para minhas ações da perspectiva da experiência interior, do meu Estar ciente de mim mesma, eu encontro liberdade da Vontade como dado inegável da autoconsciência (self-consciousness): liberdade é um ato se eu sei que eu poderia muito bem não ter feito. Se eu observar as ações humanas pelo lado de fora/ exterior, os argumentos em favor do determinismo – causation universal – parecem quase irrefutáveis. O fatalismo compartilha com a crença no livre arbítrio o fato de que nenhum dos dois pode ser estritamente comprovado ou refutado. Você pode apenas apelar para certas experiências que vão sobreviver a todas as refutações, seja a experiência da sua própria consciência (consciousness) ou sua experiência com a realidade. Para isso, a experiência geral com a realidade é baseada no fato de que o que quer que tenha acontecido não pode ser desfeito; A realidade sempre aparece para você sob o disfarce de necessidade porque é realmente uma condição necessária de qualquer coisa que venha a ser, e isso não meramente ou primariamente no sentido de causação/causation, mas sim no sentido de que provem o framework geral que determina todas potencialidade posteriores. Logicamente, todas tentativas de comprovar o livre arbítrio ou o determinismo terminam em absurdo. Mas isso não significa que elas não contenham alguma verdade. A verdade é a verdade da experiência.

Livre arbítrio é um dado da consciência (consciousness), e a esse respeito, é importante notar que não desempenha nenhum papel anteriormente ao primeiro século da nossa era. O que foi descoberto na antiguidade, especialmente por Sócrates, foi o dois-em-um da consciência (consciousness) que desempenha ao mesmo tempo o papel de consciência (conscience). Você está sempre ciente de si, apesar de uma forma vaga, inarticulada, que é percebido (actualized) no “diálogo silencioso” consigo mesmo que desde Platão chamamos de pensar, o qual só acontece se você estiver sozinho. Em outras palavras: quando você está junto a outros e se movimenta pelo mundo real, você aparece como Um, mas quando você está sozinho, você pode se tornar dois: no diálogo do pensamento você está com você mesmo, você é seu próprio amigo e parceiro.

A mesma separação acontece com a vontade/desejar, exceto que na separação o que parece acontecer é que você se torna seu próprio inimigo. A carta de Paulo aos romanos é o primeiro documento explicitamente sobre essa situação interior. E discutimos, juntamente com Epíteto que foi seu contemporâneo, ambos vieram de uma região próxima ao leste, falavam a mesma língua (a koine), e ambos eram sujeito romanos – apesar de o primeiro ser judeu e um homem livre, e o outro um escravo e pagão. O motivo pelo qual tratamos deles juntamente é que a experiência da Vontade se coloca no centro de suas preocupações, apesar de chegarem a conclusões opostas: Epítetos coloca

que a Vontade é todo-poderosa: “Onde está o bem/ se encontra o bem? Na Vontade. Onde está o mal/se encontra o mal? Na Vontade. Onde não se encontra nem um nem o outro? Naquilo que não está sob o controle da Vontade”. Em outras palavras: A vontade é Todo-poderosa naquilo que concerne ao homem. Não é de modo algum todo-poderosa quando o assunto é o mundo. Paulo disse o oposto: “For not the good I will, but the evil I will not, that I do.” (Rom 7.7 ff) Mas ambos tem a distinção radical entre o “homem interior” em comum, (O mais interior self em Paulo (7.22) contrariamente às “coisas exteriores” e o antagonismo na vida interior, que é a vida do espírito, w a vida exterior na qual vivemos como aparências juntamente aos outros, como a vida da carne em Paulo, o apetite em Epíteto. Eles também têm em comum a preocupação com a morte.

Nós nos voltamos primeiro para Paulo e lembramos que ele se tornou o fundador da religião cristã. Eu pedi-lhes que lessem um dos pregamentos para que pudessem ter uma ideia das atmosferas completamente diferentes entre as cartas de Paulo e os contos e histórias de Jesus de Nazaré e seus pregamentos. O centro das preocupações de Paulo não é Jesus, mas Cristo, crucificado e ressuscitado, o redentor da humanidade, e com isso veio uma nova doutrina: “Um obstáculo para os judeus, e uma idiotice para os Gregos.” (I cor. 1.23) Existe na realidade apenas um ponto sob o qual as preocupações dos dois homens coincidem: Vocês se lembram que a maioria dos feitos e pregações de Jesus são introduzidos pelas perguntas de um de seus seguidores: “O que devo fazer para alcançar a vida eterna?” As respostas de Jesus e Paulo são diferentes, mas a resposta é a mesma. Você encontrará a mesma pergunta no Epíteto, mas de uma forma diferente: nele a pergunta não é tanto sobre a vida eterna, mas unicamente sobre a eternidade da alma: a morte significa a separação da alma e do corpo, e a alma é como Deus, para que Deus “esteja dentro de você, você é um fragmento dele”. Apesar de o deus hebreu ser transcendental, apesar de ele falar com você e pedir-lhes que o escute, a morada dele não é a alma.

Portanto, a preocupação com a imortalidade parece simbolizar uma nova era: por trás dessa preocupação está a experiência de um mundo em declínio. Uma preocupação que não é de modo algum judaica: Para os hebreus a imortalidade era garantida e necessária apenas para o povo, não para o indivíduo. E no mundo antigo, romano ou grego, podia se pedir ou se esforçar por ela apenas quanto a imortalidade de nomes grandiosos, feitos grandiosos e as instituições que poderiam garantir essa lembrança. Vocês se lembram que Paulo disse que a morte era o pagamento pelos pecados – Cícero pensava que apesar de o homem morrer, estados (civitates) devem ser eternos e perecer apenas por consequência de seus pecados.

Mas se a preocupação com a imortalidade é óbvia no primeiro século e pode ser encontrada nos evangelhos, estes escritos no último terço do século, não são proeminentes em Jesus. Verdade. As pessoas fazem essa pergunta: O que eu devo fazer para alcançar a vida eterna? Mas Jesus parecia ter pregado que se o povo fizesse como ele os instruiu (“vá e faça dessa forma”, ou “me siga”) “o reino de Deus se encontra entre vós” (Lucas 17; 21) ou “desceu sobre vós” (Mateus 12;28). De qualquer modo, a resposta de Jesus é sempre a mesma: “obedeça a lei, você sabe, e venda tudo que

possui e distribua aos pobres”. É sempre uma radicalização, e parece ser isso o que ele quer dizer quando diz “eu não vim para abolir as leis, mas para obedecê-las”. Logo, não é “ame o seu vizinho”, mas “ame o seu inimigo”; para aquele a “quem te ferir numa face, ofereça também a outra; para aquele que toma tua capa, não a túnica recuses”. Resumidamente: Não é “não faça com o outro aquilo que não quiseres feito a você”, mas sim “como você queira que façam a você, faça a eles” (Lucas 6;24-31). Em nenhum momento se encontra alguma oposição às leis, respeito às leis e fé. Mesmo assim existe já em Jesus uma ênfase sobre a vida interior: Na radicalização da lei a ênfase está em “não debes cobiçar”, o único dos dez comandos que tem ligação com a vida interior; nos pregações contra os fariseus existe a acusação de hipocrisia, isto é, de pretensão, de aparecer de uma forma diferente daquela que você realmente é conhecida apenas por você mesmo. Pregamentos também contra as aparências externas, ambas: “eles veem o cisco no olho do irmão, mas não enxergam o cepo dos seus” e eles “gostam de sair em longas túnicas, amam saudações no mercado”.

Quando nos voltamos a Paulo, a acentuação muda inteiramente de fazer para acreditar, e o motivo é: Você não pode fazer como bem desejar, você não pode ser bom. Isso não era problema para Jesus: “Não me chame de bom. Ninguém além de Deus é bom”.

Vocês têm uma interpretação brilhante de Jonas sobre a questão de ser bom como pode pôr-se ao homem da lei. O problema/confusão é que qualquer bem que você faça, quando aparece diante de você ou dos outros, está sujeito a autodúvida, Jesus estava a par disso: “não deixes que tua mão direita saiba aquilo que a esquerda está fazendo”, mas de novo, não era um problema para ele. Paulo estava ciente de que sem as leis, não existiriam pecados; daí as leis surgem para ensinar aos homens que eles eram pecadores. Deus decidiu revelar aos homens as leis como medidas e padrões, e por causa do pecado original, o padrão não poderia nunca ser alcançado. “O pecado veio ao mundo antes das leis, mas o pecado não é contado onde não existe a lei”. Portanto, é bem possível que os gentios que não seguiram o caminho correto tenham o obtido, enquanto que Israel, não tenha sido bem sucedido, ao buscar o caminho correto de acordo com as leis.

Em Paulo você lê na verdade sobre duas leis: Ele se deleita na lei de Deus em seu mais íntimo self, mas vê outra lei em guerra com a lei da mente, fazendo dele cativo à lei do pecado que reside em seus membros. “Homem desgraçado como sou eu: Quem irá me libertar deste corpo da morte”. Com a mente ele serve às leis de Deus, mas com sua carne ele serve às leis do pecado.

As duas leis correspondem a duas vontades, e o ponto principal é que o pecado, a obediência à lei dos membros, vem a existir somente através da lei de Deus. Se você entender como duas leis vão continuar, de certo modo, obscuro – exceto no sentido de que você sabe o que é o pecado. Vai se tornar mais claro se você pensar como duas vontades.

A lei proclama comandos: Ela diz “você deve”, e a resposta para “você deve” é: “eu vou”. A experiência desse imperativo foi o que levou à descoberta da vontade. Que se possa dizer: Eu vou ou Eu não vou. De certa forma, se a vontade fosse perfeita, ela diria: Eu vou; mas essa vontade perfeita não teria nenhuma escolha. Contudo, a vontade não pode ser perfeita, porque “a lei é

espiritual, mas eu sou carnal... Não compreendo minhas próprias ações. Pois não faço aquilo que eu quero, faço justamente aquilo que eu odeio... Pois não faço o bem que eu quero, mas faço o mal que eu não quero. Agora, se eu faço aquilo que eu não quero, já não é mais eu que faço, mas o pecado que existe em mim”.

Por outro lado, se esse outro eu que existe dentro de mim não estivesse lá eu não precisaria de uma vontade. Logo, onde quer que exista uma vontade, também existe uma contra vontade. A vontade dirigindo-se à si mesma: O comando diz: Você deve! A vontade responde: Você deve desejar fazer como o comando o diz. É nesse momento que a hostilidade começa, pois a outra vontade tem o mesmo poder para dar comandos; Não existe persuasão em lugar algum, como no conflito entre razão e os apetites. Essa vontade, repartida e produzindo sua própria contra vontade, precisa ser curada, precisa ser uma novamente – como o dois-em-um no diálogo do pensamento nunca foi. Se você curasse essa partição, acabaria por abolir por completo o pensamento. A força curativa da vontade em Paulo é a graça; Mas a questão continua: Por que isso acontece? A graça, por definição, é gratuita, não pode ser conquistada. Deus é todo poderoso; como poderia ele fazer algo tão absurdo? Romanos 9;19: “Como pode Deus encontrar culpa/erro? Pois quem pode resistir à vontade Dele?” E a única resposta é: Quem é você para fazer tais perguntas? “Aquilo que foi moldado, pergunta a quem moldou: “porque me fizestes assim?” E se Deus, desejando demonstrar sua ira, e para fazer conhecer seu poder... os vasos da ira feita para a destruição, de modo a se fazer conhecer as riquezas de sua glória para os vasos da misericórdia, que ele preparou antecipadamente para a glória...?”. E certamente, como conheceríamos a glória se não conhecêssemos o seu oposto? Como saberíamos o que é o dia, se não houvesse a noite?

Sumário: A vontade é impotente não por causa de algo exterior ao homem, que o previne de desejar suceder, mas porque a vontade impede a si mesma. E como em Jesus, onde ela aparentemente não impede a si mesma, ela ainda não existe. Em Paulo, a explicação ainda é relativamente simples: o conflito é entre carne e espírito, e o problema é que os homens são os dois. A carne vai morrer, assim sendo, viver de acordo com a carne significa morte certa. Daí a mortificação da carne, para purificar e libertar o espírito, e ter a vida eterna.

Sexta sessão. Paulo descreve em carta aos romanos, uma experiência interior, a experiência do Eu-desejo-e-eu-não posso. Essa experiência e a experiência correspondente da graça são opressivas. Ele as explica, ele nos diz como e porque elas são interconectadas; ele encontra razões para elas – A autoridade absoluta da lei de Deus, a qual revela aos homens sua pecaminosidade e sua inabilidade em fazer o que lhe é dito e sua necessidade de graça. A lei diz: Você deve, direcionando-se à vontade. E uma vez que essa vontade é paralisada e agora vem o insight, eu desejo e eu não posso. Miserável, essa é a condição do homem. Ou assim seria, se não houvesse nenhuma graça. Paulo explica, descreve e desenvolve uma das primeiras teorias compreensíveis da história, do que se trata a história; Mas ela não argumenta/discute *argue.

A voz comandante e a resistência da Vontade não são algo novo; apenas a sua interpretação é nova. Assim Ovid diz, com quase as mesmas palavras: *Video meliora proboque/Deteriora sequor*. “Eu vejo o que é melhor e eu aprovo, eu sigo o que é pior”. Aqui a voz comandante é a razão ou insight, agir contrário a ela é contradizer a si mesmo, o que, como já vimos, demonstrava Aristóteles com sua definição do homem “base”.

Os comandos da razão, a parte governante da alma, se direcionam aos desejos que por natureza pertencem as partes baixas. O objetivo não é mortificar/humilhar os desejos, mas fazer com que eles obedeçam. Em Paulo e em Epítetos muito mais é requerido além de apenas obediência, a hostilidade para com a carne, o corpo e os sentidos é direta e incondicional.

Epíteto. Epíteto também fala de forma concreta das experiências internas, mas o faz de modo argumentativo. Epíteto é um filósofo, pelo menos ele mesmo igualou sua profissão – ensinar, não escrever – ao filosofar; e o objeto próprio da filosofia é “a arte de viver sua própria vida”. O modo de se fazer isso é tendo um argumento pronto para cada emergência da vida, isto é, para qualquer situação na qual você venha a estar infeliz. A suposição de Epíteto é a antiga: Todo homem, por natureza, deseja ser feliz; isso nunca é questionado. A única questão levantada é como se chegar a esse simples objetivo. Porém, existe uma diferença decisiva: Epíteto, assim como Paulo, contrário aos antigos, mas assim como quase todos aqueles nos primeiros séculos da era Cristã, concorda que a vida neste planeta, que por terminar em morte, é incapaz de uma real felicidade. Portanto, querer ser feliz significa desejar para si uma imortalidade individual – um desejo ao qual Aristóteles ainda pensava ser absurdo, apesar de ele considerar a morte como o pior inimigo do homem.

Eu mencionei o pano de fundo histórico desse desejo esmagador pela imortalidade – não porque a vida seja tão esplêndida que você não quer se separar dela, mas porque ela é tão miserável que se espera que algo melhor com certeza venha a acontecer depois. Uma razão menor e puramente argumentativa para esse desejo e sua derivação do velho ***: Todos os homens desejam, por natureza, serem felizes (omnes homines beati esse volunt) foi dada por Agostinho: “Se os homens querem ser felizes, se eles realmente têm essa Vontade, eles também devem necessariamente ter Vontade de serem imortais... Pois, para se viver feliz você deve primeiramente estar vivo.” (Cum ergo beati esse omnes homines velint, se vere volunt, profecto et esse immortales volunt.... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat). Em outras palavras: homens mortais não podem ser felizes, e se todos eles, por natureza, desejam ser felizes, eles desejam algo que nunca pode ser obtido. (Os estoicos fingem ser felizes, diz Agostinho. Eles encontraram um truque: Já que o homem não pode ter o que ele quer, ele quer aquilo que ele pode ter” (Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest”). Qualquer um que tente ser feliz sem acreditar no Deus critão e na promessa de Cristo de uma vida futura tenta ser feliz em vão: A felicidade não é possível sem a imortalidade (frustra etiam beatitudo quaeretur; quia sine immortalitate non potest esse).

O que Agostinho considerava como truques, nominalmente os argumentos típicos dos estoicos, você encontra no Epíteto no mais alto e consistente nível. De acordo com Epíteto, a mais

alta faculdade é a *dynamic logike*, a faculdade da racionalização/reasoning (Essa não é a racionalidade/racionalização no sentido antigo, seu órgão interior para a verdade, o olho invisível da mente direcionado ao presente invisível no mundo visível). O logos de Epíteto não contempla, mas raciocina (reasons) e é a faculdade mais importante porque está relaciona/se relaciona consigo mesma: É preciso “conhecimento de si próprio e de tudo mais que existe”, tem “o poder de aprovar ou desaprovar suas próprias ações”, algo que difere de qualquer outra faculdade.

Nós temos falado bastante sobre o dois-em-um como o diálogo do pensamento/pensar entre eu comigo mesmo, o qual é realização/percepção da consciência/consciousness. A diferença decisiva entre a descoberta socrática, assim como do desenvolvimento platônico e aquilo que Epíteto tem a dizer sobre o tema é que o dois-em-um da consciência torna-se seu próprio objeto. Ao pensar eu lido com todo tipo de coisa, e pensando, é claro, também posso pensar sobre o pensar. Mas o Epíteto não pensa sobre o pensar. Todos os objetos do pensamento aparecem para a faculdade da razão, não como eles mesmos, mas como “impressões” (phantasiai). Saber como lidar com “impressões”, trazidas pelo mundo externo, impressa, por assim falar, na mente, é a segunda razão de Epíteto para estimar a *dynamis logike* como a faculdade mais importante. O logos examina a si mesmo e ao mesmo tempo, tem presente e examina as “impressões” de tudo mais: Nós recebemos a razão para “que possamos lidar bem com as impressões”. A filosofia testa as “impressões”, as distingue e não faz uso de nenhuma que não seja testada”. A própria razão é um “sistema constituído de impressões de um certo tipo, sendo assim, tem naturalmente o poder de conhecer a si mesma”. Ao olharmos para uma mesa não podemos dizer se ela é boa ou ruim: a visão não nos diz, nem a própria mesa o faz. “O que nos diz que o ouro é uma coisa boa? Pois o ouro não nos diz. Claramente quem faz isso é a faculdade que lida com as impressões”. É como se o mundo tivesse se tornado mudo/ nada mais fala nada, bom ou mau.

Consciência/consciousness, como dizemos atualmente, que estava às margens pois a cognição (apesar de eu colocar grande ênfase nisso) é, aqui, quem toma as decisões. O ponto é que não é necessário que você mesmo vá para fora: As coisas exteriores não falam nada sobre elas mesmas. Elas só têm valor se você puder trazer elas à sua mente. Além do mais, uma vez que você tenha-as trazido para dentro e lidado com elas de acordo com a faculdade da razão, você vai descobrir algo dentro de você mesmo que é inteiramente removido de toda e qualquer influência externa: “Pode alguém lhe impedir de concordar com aquilo que é verdade? Ninguém. Pode alguém te impelir a aceitar o que é falso? Ninguém. Você vê que dentro dessa esfera sua faculdade é livre de impedimentos e compulsões?”. Note por favor o quão sutil e decisivamente a situação está se tornando aqui. A verdade na verdade lhe compele, mas como o insight dessa verdade vêm de dentro de você, ela acaba por ser interpretada como aquilo que te liberta - nominalmente, de compulsões exteriores.

A estimativa da *dynamis logike* como a faculdade mais importante se deve inteiramente a esse processo libertador - [Quando] você é libertado do mundo exterior. Epicteto diz explicitamente

que em si, quando usado apenas para cognição ou conhecimento por exemplo, é “infrutífera”, (akarpa) não serve para nada. Serve à um propósito apenas enquanto avalia tudo mais, e o faz em um processo racional que na verdade o compele a aprovar ou desaprovar algo. “Porque então recebemos da natureza a razão? Para que possamos lidar bem com as impressões”. O propósito é dizer-nos como viver.

Esse tipo de raciocínio, de lidar com “impressões” é o trabalho do filósofo. O início da filosofia é “uma synaisthesis (a percepção/awareness) das próprias fraquezas e vontade de ter poder no que concerne às coisas necessárias”. (Opostamente ao início da filosofia como thaumadzein, tanto em Platão quanto em Aristóteles). O começo se dá com a descoberta de si mesmo em um mundo alienígena, um mundo do qual você definitivamente não faz parte. A filosofia aponta os padrões e normas, e diz como suas faculdades devem ser usadas, o escutar, o ver, etc.” para os testar e ver qual o valor de cada um”. A visão não te diz se algo é bom ou ruim: “Você já ouviu a faculdade da visão falar qualquer coisa sobre ela mesma?”. Elas não são nada mais que “escravos que servem à faculdade que lida com as impressões”. Mais especificamente, a filosofia lhe ensina que tipo de pensamento você deveria seguir para superar sua óbvia falta de poder sobre o mundo ao seu redor. Essa faculdade da razão é deixada livre pela Vontade. A sua vontade em ganhar poder sobre suas fraquezas o leva à filosofia e à razão. A razão só tem alguma utilidade onde ela tiver essa função totalmente prática. “A filosofia não significa muito além disso - procurar o quão praticavam é exercer a Vontade para conseguir/to get e a Vontade em evitar sem obstáculos”. Daí, a filosofia te ensina como compensar a falta de poder. Ela ensina como usar sua Vontade.

A razão, sem dúvidas a maior das faculdades, está sujeita, na medida em que concerne ao homem, à faculdade da Vontade. “O que então é a mais alta/importante das coisas? Discurso (logos)? Não, é a faculdade da Vontade”. Nós compartilhamos o logos e a gnome com os deuses e tudo o que nos distingue dos deuses é que nós temos um corpo. Com a razão está sem dúvida alguma em nosso interior, Epíteto acredita que Deus está em nós, que somos “um fragmento Dele”. (ele também diz que Deus é o pai dos homens; mas para ele isso não passa de um dogma útil, uma opinião útil ou uma assumpção). A tarefa é livrar-nos de qualquer coisa que nos diferencia dos deuses, isto é, do corpo - “os grilhões presos a nós com o contorno do corpo”. A morte vai nos libertar desses grilhões, e a resposta para uma das perguntas mais importantes está em Epíteto e outros estoicos: “Porque não cometemos suicídio?” Nenhum deles é contra: “É preciso que se lembre e se apegue a isso, de que a porta está aberta”, como diz Epíteto repetidamente.¹⁷ Ainda assim, é melhor esperar; Foi Deus quem te pôs aonde você está, então “Esteja feliz em habitar nesse país onde ele lhe permitiu habitar. Limitado é seu tempo para aqui habitar... Fique onde você está e não parta sem razão”. A vida na terra é vista como uma espécie de peregrinação, uma estadia temporária em uma “pousada” da qual

¹⁷ N.T.: “Antes de tudo, tomei precauções para que ninguém vos retivesse contra a vontade; a porta está aberta: se não quiserdes lutar, é lícito fugir. Por isso, de todas as coisas que desejei que fossem inevitáveis para vós, nenhuma fiz mais fácil do que morrer.” (SÊNECA. Carta sobre a Providência Divina)

em breve você vai partir. A morte - a qual Aristóteles ainda chamava de a coisa mais temível - se tornou uma grande consolação.

A arte de viver nessa pousada é direcionada pela Vontade. A Vontade lida não com o mundo exterior, mas sim com as impressões dentro de você, que o logos (argumento) preparou. Você não precisa olhar para a mesa em sua frente para saber se ela é útil ou não para você; as “impressões” dessa mesa em sua consciência são tudo o que você precisa para lidar com sucesso com elas.

Dentro do reino do mais íntimo self, a sua Vontade é indiscutivelmente o mestre. O ponto é sempre que você e seu corpo não são idênticos. Você não é o seu corpo, se fosse assim você seria como um animal. Esse ego, liberto do corpo, encontra aquilo que está ou não em seu poder (O eph’hemin, aquilo que nos concerne). E nós nos preocupamos com aquilo que está ao nosso poder. Claramente, nosso corpo não está sobre nosso poder, não mais que as coisas exteriores. A distinção entre “o que é meu e o que não é” coincide com a distinção entre o que está em meu poder e o que não está. No mundo eu sou inteiramente impotente: “Eu devo morrer. Eu devo ser aprisionado. Eu devo ser exilado. Mas: Devo morrer aos gemidos? Devo choramingar também? Alguém poderia me impedir o exílio com um sorriso?”. O mestre ameaça me acorrentar: “O que você disse? Me acorrentar? Sim, à minha perna você vai acorrentar, mas não a minha Vontade - Nem mesmo Zeus conseguiria fazer isso”. Abreviadamente: “O temeroso não é nem a morte nem a dor, mas o medo da morte ou da dor”. Se a dor é muita pra você, “a porta está aberta”; Se você tem medo ou não, não depende de nada além que sua imaginação que se assegura as “impressões”, as quais você pode Desejar/Will que prendam sua atenção em coisas diferentes, em coisas que estão em seu poder.

Obviamente, essa faculdade precisa de treinamento: Deve-se “purificar a vontade e deixar na ordem correta a faculdade que lida com as impressões...”, o propósito é “não falhar no que você deseja ter, nem cair naquilo que você deseja evitar, nunca sofrendo infortúnios, ou má sorte, livre, desimpedida, irrestrita, conformando-se com a governança de Deus”. Isso exige que você nunca deseje nada fora de você mesmo. Epíteto dá diversos exemplos, não irei enumerá-los. O resultado é sempre o mesmo. O que te incomoda não é o evento, mas seu julgamento dele: “Você será ferido somente quando achar que está ferido. Ninguém pode te machucar sem seu consentimento”.

Se você olhar para essa filosofia considerando somente o que discutimos até agora, parece que seu esforço de querer/desejar/willing necessita não apenas que você deseje aquilo que você realmente deseja - por exemplo, quando se está sentindo dor, não se concentra no desejo por alívio, mas acreditar que você sabe que a dor é um “saco”; vire-se e veja: “a pobre carne está sujeita a duros movimentos e depois de volta á tranquilidade”. Se é para o seu benefício, suporte, senão vá e morra.

Seria interessante se isso fosse tudo, mas então não teria grande relevância. Pois, a questão que imediatamente se faz é obviamente: Por quê, se é assim, nós deveríamos ter uma Vontade, ao invés de sermos privados de tal coisa e simplesmente deixássemos as coisas acontecerem como for sem mesmo ter a faculdade de dizer: Eu sofro, eu não desejo que aquilo que acontece deva acontecer. Por que não deveria a completa extinção da Vontade ser suficiente - como por exemplo, em

Schopenhauer? Epíteto demanda explicitamente que o principal não é não-desejar, mas desejar o que acontece de todo modo:

É por isso que é bem dito pelos filósofos que "se o homem bom soubesse de antemão os eventos vindouros, ele ajudaria na natureza, mesmo que isso significasse trabalhar com a doença, a morte e a mutilação", pois ele perceberia que pela ordenação do universo, essa tarefa lhe é atribuída e que o todo é mais dominante que a parte, e a cidade que o cidadão.

Ou muito mais drasticamente e forçadamente: Se você vai aos jogos:

Mostre que sua primeira preocupação é consigo mesmo; isto é, desejo somente aquilo que deseja que aconteça, e que vença somente quem de fato vença, pois assim você não vai encontrar nenhum obstáculo.

Em outras palavras, o objetivo último é não estar "em desacordo com as coisas externas", e isso só pode ser alcançado ao desejar ativamente somente aquilo que de todo modo já está acontecendo. Você deve se lembrar da pedra rolante de Spinoza, a qual se dotada de consciência sofreria com a ilusão de que ela rola por livre arbítrio. Ela faria isso, claro, somente se primeiramente afirmasse seu rolamento para baixo. Sem Vontade, não existiria ilusão.

É a vontade que decide concordar ou discordar, não sobre assuntos relacionados a argumentos e outros assuntos da razão, mas concordar ou discordar sobre assuntos comuns da vida. Ao dizer "quando você for para a prisão, eu irei para a prisão", você se reconcilia/concorda com a ida para a prisão; afirmação lhe reconcilia com as coisas da formas como elas são. E ao se reconciliar com as coisas assim como são, você se torna a parte do todo ao qual Spinoza na verdade fala. Epicteto diz: "Não peça para que os eventos aconteçam da forma que você deseja, mas deixe que sua vontade seja de que os acontecimentos venham a ser da forma que são, e assim você viverá bem".

Decisivo nisso é a descoberta de que a realidade, como um todo, e certamente, nós como seres humanos, deveríamos estar necessitados de confirmação, o que, obviamente, implica na possibilidade de negação. Amo - volo ut sis¹⁸. Nós devemos nos aproximar dessa proposição de confirmação-negação, quando lidarmos com Duns Scotus. Em Epíteto, em todo caso, o objetivo último é a ataraxia e a apatheia, estar imperturbável e invulnerável. O desejo dele por aquilo que de todo modo acontece não tem a qualidade que faz a afirmação - aquiescência - tão grandiosa em Spinoza - a saber, que não é apenas um modo de conduta, mas uma ocupação altamente ativa: Ao pensar acordadamente, as coisas seguem seu rumo, você se balança/joga no processo de Ser/Being do qual você, de todo modo, já faz parte.

SÉTIMA LECTURE

Santo Agostinho, o primeiro filósofo cristão, e estamos tentados a adicionar, o primeiro filósofo que os romanos tiveram, iniciado na filosofia antes de ser convertido ao cristianismo. Ela

¹⁸N.T. "Eu a amo: quero que você seja o que é." - Citação atribuída a Santo Agostinho por Heidegger.

veio para a filosofia graças ao Hortensius de Cícero, o qual se perdeu, começando a filosofar junto aos romanos e estóicos com a busca pela felicidade. Mesmo na cidade de Deus ele ainda cita provavelmente um escritor romano que disse: nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit (“Não existe motivos para um homem filosofar que não seja para encontrar a felicidade”), exceto que para Agostinho, a felicidade não é possível nesta vida mortal: o summum bonum é a vida eterna, o summum malum é a morte eterna. Portanto, Santo Agostinho abordou a filosofia de uma maneira tipicamente romana; ele foi inteiramente pragmático. Certamente, que todo homem deseja ser feliz era um axioma para os gregos, mas esse desejo por ser feliz não foi o que os levou a filosofar. Você encontra essa preocupação pragmática pela própria felicidade, ou salvação da alma por toda a idade média. É originalmente romana, como quase tudo da filosofia cristã. Em Agostinho isso surge em seu ápice, o que foi dificilmente alcançado depois dele: Ele compreendeu as implicações desse novo interesse cristão sobre o eu/self, no mais íntimo do homem, à saber, que “eu me tornei uma questão/enigma para mim mesmo”, quaestio mihi factus sum.

Santo Agostinho, sendo um dos poucos grandes pensadores, começou sua filosofia cristão da Vontade, não com o de libero arbitrio, que foi escrito pouco após sua conversão e ainda à veia dos mais antigos tratados filosóficos, mas com a fé, extraindo e articulando as consequências e implicações da carta de Paulo aos romanos nas confissões.

Temos a primeira e mais óbvia conclusão, mas também a mais surpreendente: non hoc est velle quod posse: “Desejar e poder [n.t. fazer] não são a mesma coisa”. Em um trabalho mais tardio altamente teológico, ele explica: “As palavras latinas deixam claro que voluntas deriva da palavra velle, potestas de posse: Aquele que deseja tem voluntas; aquele que pode/is able tem potestas. Mas a Vontade deve se fazer presente para que o poder seja operativo... mesmo que você faça algo sob compulsão/impulsivamente, indesejadamente/unwillingly, você faz por sua própria vontade, isso se mesmo fizer... se você age... não pode nunca ser sem vontade/desejar... quando você não age porque não deseja, o poder está presente, mas a Vontade está faltando... Se você queria agir de um modo que você não podia agir, poderíamos dizer que a Vontade está presente, não obstante forçada, mas o poder está faltando”.

Isso nos deixa um problema, porque um imperativo, o Não deves da lei, é endereçado à Vontade se o sim da Vontade não tem consequências. (Kant mais tarde vai argumentar que o próprio escutar desse imperativo em sua consciência já implica que você pode obedecer: Todo Não-deves implica um Você-pode). Essa questão é respondida da seguinte maneira: *Nec lex iuberet. Nisi esset voluntas, nec gratia iuveret, si sat esset voluntas* (“E a lei não comandaria se não houvesse a Vontade, nem a graça ajudaria se a Vontade não fosse o suficiente.”).

Finalmente ele aceita o escandaloso lado da doutrina da graça de Paulo, à saber, “A lei surgiu para aumentar a transgressão; mas onde o pecado aumentou, ainda mais aumentou-se a graça”, do qual se conclui, pecca fortiter (Lutero) ou “Façamos o mal para que o bem possa vir”, ou mais levemente, vale a pena ter sido incapaz de fazer por causa da opressora regozijo da graça. A questão

é óbvia: Porque Deus, em toda sua onipotência, deu ao homem uma Vontade e então permitiu que a Vontade fosse impotente? A resposta não é teológica, mas se assegura nos estranhos modos/caminhos da alma: A alma está “mais satisfeita em encontrar ou recuperar as coisas que ama do que se as sempre tivesse tido... O vitorioso comandante triunfa; ainda assim ele não teria vencido se não houvesse lutado, e o quão maior for o perigo em batalha, maior será o gozo no triunfo. Um amigo está doente... ele está recuperado, e mesmo que já não ande com a mesma força de outrora, existe tanta alegria que não existia com a força antes conhecida”. E “é assim” com todas as coisas, o mundo está “cheio de testemunhas” de que “Maior a dor, maior a felicidade alcançada”. Essa é a “medida destinada” para todas as coisas viventes, “do anjo ao verme”. E ele acrescenta, surpreendentemente, que mesmo Deus “lança alegrias sobre um pecador que se arrepende, mais do que sobre noventa e nove pessoas que não se arrependem”. Essa é a resposta de Agostinho para a questão que surge constantemente no tratado anterior: “É o livre arbítrio algo bom?”, você se lembra de como Paulo responde a essa pergunta - quem é você para perguntar? -, o ponto aqui é que Santo Agostinho não aceita essa questão ad hominem como uma resposta. Ao fim desta passagem nas confissões, ele fala de duas vontades, uma nova e outra velha, uma carnal e outra espiritual”, como elas “lutam dentro” dele e como o “desacordo delas desfez [sua] alma”. Tudo isso segue quase que completamente a mesma linha que Paulo; é a quintessência daquilo que Paulo tinha a dizer, expresso de uma forma não-descritiva, conceitual. Antes de aprofundarmo-nos e vermos como Agostinho, nas Confissões, vai além do simples antagonismo entre mente e corpo, precisamos retornar primeiro ao tratado anterior dele, De libero arbitrio, e aprender com que noções gerais e problemas em mente ele abordou suas experiências com a conversão e com o problema da Vontade.

O insights básicos, os quais ele nunca abandonou, podem ser expressos em duas sentenças: *Nihil tam in potestate nostra quam ipsa voluntas* - “Nada está tão em nosso poder quando a própria Vontade, pois não tem intervalos, no momento que queremos/we will - Lá está”; e “a mente não é movida até que deseje ser movida”. A primeira dessas sentenças diz que nada é tão nosso, depende inteiramente de nós, como nossa Vontade: “É um bem tão grandioso, porque tudo que você precisa ter... é querer/Vontade”: velle solum opus est ut habeatur. Nós somos livres apenas em virtude de nossa vontade; uma vontade que não é livre é uma contradição de termos. “Se eu devo necessariamente desejar, porque eu preciso falar de todo sobre desejo?... Nossa vontade não seria vontade, a menos que estivesse sob nosso poder. Por estar sob nosso poder, ela é livre”. Não são abolidos o desejo e a razão, mas nenhum deles está sob nosso poder: Eles não são livres. O que quer que a razão me diga ser atraente, é atraente até onde concerne a razão; eu posso ser capaz de dizer “não” para qualquer verdade que me seja concedida/dita, mas não posso possivelmente fazer isso novamente na base da razão. Os apetites surgem automaticamente em meu corpo, e meus desejos são instigados por objetos exteriores à mim; Talvez eu possa dizer “não” à eles graças aos conselhos dados pela razão, mas a razão em si não me leva à resistir. Eles, neles mesmos a razão, os apetites e os desejos não estão sob meu poder. Duns Scotus, muito influenciado por Agostinho, elabora depois

sobre o argumento: A saber, o homem carnal, no sentido entendido por Paulo, não pode ser livre; mas o homem espiritual também não pode ser livre. O que quer que seja mostrado à Vontade pelo intelecto, a vontade só pode, necessariamente, querer; O que o intelecto não poderia nunca mostrar à mente, é que ela deveria querer/desejar.

A segunda sentença tem sua conclusão a partir disso: Nem o intelecto nem os desejos por si próprios não movem a mente. O intelecto é movido pela vontade, e como eu posso dizer sim ou não para os meus desejos, vai depender da minha vontade o que eventualmente farei, e não dos meus desejos. Eu posso querer aquilo que não desejo e posso não querer/Nil¹⁹ (velle e nolle²⁰) o que a razão me diz ser o certo. Em outras palavras, em todo ato/ação, esse eu-querer ou eu-não-querer (eu-não-desejo) é decisivo. Acertadamente, “aquele que deseja, deseja algo”, e esse algo o é apresentado “de fora pelos sentidos do corpo, ou vem à mente de forma seletiva”; mas o ponto é que a vontade não é determinada por nenhum desses objetos.

O que então faz com que a vontade venha a querer? Essa pergunta é inevitável, mas não existe resposta para isso, e essa questão se torna sem sentido. Pois caso fosse respondida “você não se inquiriria novamente acerca das causas dessas causas caso a encontrarmos?”, você não vai desejar saber a “causa da vontade anterior à vontade?”. Não poderia ser inerente à vontade não ter, nesse sentido, uma causa? “Pois a vontade ou é sua própria causa ou não é vontade”. A vontade é um fato, que em sua mais pura factualidade não pode ser explicada em termos de causalidade. (Contudo - e agora, indo além de Agostinho - enquanto nós podemos falar de um “fato da Vontade” como Kant fala de “Fato da razão”, não seria possível que seja, precisamente, a vontade que está por trás de toda nossa busca por causas? A vontade é o que põe em movimento, e onde quer que haja movimento, nós desejamos saber o que o causa)

Como quer que isso venha à ser, essa “livre escolha da vontade” - o liberum arbitrium voluntatis, como é apropriadamente chamada - é ilimitadamente livre no sentido de que o homem é inteiramente responsável por isso (o tratado foi direcionado aos maniqueístas, que asseguravam que havia-se dois princípios, quase tão poderosa, um bom e um mal, ambos igualmente originais) e sem necessidade da graça por desejar e ser capaz de fazer, apesar de que o homem precise da graça para o perdão pelos seus pecados. A única limitação dessa vontade é que ela não pode desejar contra a criação em si. A Vontade não pode dizer: Eu prefiro não ser ou prefiro nada tão quanto. Mente quem diz “Eu preferia não existir do que ser infeliz”, pois enquanto diz isso, ele ainda está vivo. E aqueles que dizem “é verdade que ser, implica também querer continuar sendo” portanto, “melhor ser infeliz que nada”, mas “se eu tivesse sido consultada antes de existir, eu teria preferido não existir do que ser infeliz” significa que a infelicidade deles lhes tira algo da existência, é “proporcional à distância da qual é o maior grau” (quod summe est) e portanto, é inalterável e para sempre fora da ordem temporal, a qual é trespassada com a não-existência: “pois as coisas temporais não tem existência

¹⁹ N.T.: [Nil: to be unwilling, não querer.]

²⁰ N.T.: Querer e não querer.

antes de existirem; enquanto elas existem, elas estão falecendo; uma vez que elas tenham falecido, nunca existirão novamente...[daí] começar a existir é o mesmo que preceder em direção à não-existência”. Finalmente, àqueles que realmente cometem suicídio estão errados se acreditam que escolheram não-ser; eles escolheram a paz e não a não existência, e paz é apenas uma forma de ser. O nada/nothingness. em princípio, uma negação da criação, é impensável aos seres criados. O motivo é o mesmo que discutimos anteriormente: Uma vez que algo aconteceu e se tornou parte da realidade, sua negação não está mais em nosso poder, podemos, contudo, dizer despercebidamente, que poderia muito bem não ter sido/acontecido - algo que Agostinho discute ao fazer distinção entre sentir/sentimentos e opinião, onde o sentir pode estar mais próximo da verdade. Pois não importam quais sejam nossas opiniões e onde argumentos possam nos levar, “ninguém pode desejar/will não existir de nenhuma forma”. Por isso, “agradeça por você ser”, sem considerar se você é feliz ou infeliz, assim como “todas as coisas devem ser louvadas pelo simples fato de existirem/ pois pelo fato de elas serem, elas são boas”.

É a mesma linha de pensamento que levou mestre Eckhart, mil anos mais tarde, à formulação da décima quarta e décima quinta sentenças, que foram condenadas como heréticas pela igreja:

Sentença 14: “Um homem bom deve conformar sua vontade com a vontade divina, desejar o que deseja Deus: conseqüentemente, se Deus desejou que eu tivesse pecado, eu não devo desejar que eu não tivesse cometido meu pecado; esse é meu verdadeiro arrependimento”.

Sentença 15, ainda mais radical: “Se alguém cometer mil pecados mortais, ele não desejaria não os ter cometido, caso ele fosse como o deveria ser”.

Essa é uma radicalização tremendamente ousada da posição de Agostinho, o qual Eckhart sempre cita como uma autoridade. De acordo com Agostinho, tudo que existe, por dever sua existência ao Deus criador, é bom, é bom na medida em que é/existe; portanto, o mal cometido pelo pecado também é bom, na medida em que é real. A realidade como tal, se somente por compreender nossa própria realidade, deve não apenas ser aceita como também deve ser louvada. Nesse louvor, nós repetimos as palavras de Deus depois da criação, e Ele viu que tudo era bom. Eckhart dá um passo a mais: Em uma explicação de sua posição, ele cita Sêneca, o qual ele chama de “mestre pagão”, para efeito de que o “homem deveria aceitar todos os acontecimentos como se ele mesmo os tivesse pedido e desejado”, ele cita outro “mestre pagão” (não sei quem) que disse: “Deus, pai e governador dos altíssimo paraíso. estou preparado para tudo que desejares: me dê a vontade, e a vontade em acordância com a sua”. Essa é uma reinterpretação e transformação decisiva da filosofia estoíca. Isso não é mais um truque para se retirar do mundo; pelo contrário, é uma forma de louvar o mundo como sendo o melhor dos mundos possíveis. Isso não aparece ainda em Agostinho, mas se aproxima de tais formulações - man eternal by God “””” uma vontade para que ela esteja disposta a querer e para que o possa louvar e agradecer. “Você deveria evitar dizer, não somente ‘seria melhor se eles não houvessem existido’, mas também, ‘eles deveriam ter sido feitos diferentemente’”, isso não é “um raciocínio verdadeiro, mas uma fraqueza invejosa” (por que invejosa?), “é como se você, por ter

vislumbrado o paraíso, desejasse que não existisse a terra”, pois o paraíso é de qualidade superior à terra. “Você então, justificadamente, encontraria defeitos ao ver a terra ser criada, mas não o paraíso. Você poderia até mesmo dizer que a terra deveria ter sido criada à imagem do paraíso”. E mesmo “se um homem não pudesse ver o paraíso com seus próprios olhos, ainda assim ele poderia compreender, pela verdadeira razão, que algo assim deve ter sido criado... [contudo] a alma não entenderia, através do pensamento, que o paraíso deva ter sido feito, se essa concepção não estivesse dentre essas ideias, pelas quais todas as coisas foram criadas”. Portanto, você chega a desaprovação da terra por pura comparação - e comparação é a fonte da inveja: “você não teria coragem de encontrar defeitos com um deserto, exceto em comparação com o que é melhor”. É como se “um homem que, através da razão, encontrou um círculo perfeito, tenha tomado repulsa por não poder nunca encontrá-lo na natureza. Ele deveria ser grato por ter a ideia de um círculo.

OITAVA SESSÃO

Você pode ver aqui, o quão intimamente esse modo de pensar está conectado com a crença em um criador. Nos primeiros séculos depois de Cristo, a existência como ele próprio vice do nascimento à morte. O homem, como tal, e por ter sido criado como iniciante - com consciência de seu nascimento assim como de sua morte - é a quintessência da criação, na medida em que é uma criação, isto é, a aparição repentina de algo novo. A acentuação está inteiramente agora na capacidade de fazer um novo começo, e não na Vontade. E com respeito à condição humana, a ênfase passa da morte para o nascimento: se os gregos definiram os homens como “mortais”, agora os homens são definidos por sua natalidade, como “natais/natais”.

Na tradição, essa linha de pensamento nunca foi seguida. A doutrina tradicional da vontade é argumentativa, assim como a doutrina da predestinação, e esse papel do argumento é dominante em toda filosofia estritamente medieval. Agora nos voltamos à questão da vontade nas Confissões, que são quase inteiramente não-argumentativas, especialmente o oitavo livro, que não levanta nenhum argumento, mas contém uma análise (ou descrição fenomenológica) da vontade, que apesar de iniciar com uma elaboração do posicionamento de Paulo, vai para além dele. Vocês se lembram das três conclusões conceituais gerais que Agostinho retirou da carta de Paulo aos romanos. Primeiro, “Querer e poder performar não são a mesma coisa” (non hoc est valde quod posse); segundo, “a lei não comandaria se não houvesse vontade nem a graça iria ajudar, caso a vontade fosse o suficiente”; e finalmente, a resposta para a questão “porque Deus permitiu que a vontade fosse impotente, causando assim a “miséria” do homem?: é a “medida designada” a todas as coisas vivas, sentir alegria apenas quando liberto da tristeza como é “medida designada” dos nossos sentidos perceber apenas pela sucessão de opostos, do dia tornando-se noite e da noite tornando dia, da “medida designada” à nossas mentes de conhecer apenas em virtude da relação que cada conceito tem com seu oposto, aprender sobre a justiça apenas quando se experiencia injustiças, conhecer a coragem apenas através da covardia, etc.

Agostinho dá o próximo passo além dessas conclusões conceituais quando (começando no capítulo IX do oitavo livro das confissões) ele começa a ponderar sobre o que realmente aconteceu durante a “ardente argumentação na qual engajou-se consigo mesmo” antes de sua conversão. Ele descobre que a interpretação de Paulo acerca dessa argumentação como sendo uma luta entre a alma e a carne é errônea. Pois “mais facilmente obedecia a meu corpo à mais fraca vontade de minha alma à mover seus membros ao seu comando, do que a alma obedecer a si própria para alcançar, na própria vontade, seu mais importante desejo”. Portanto, o problema não é de modo algum a natureza dupla do homem, metade carnal e metade espiritual: o problema está na própria faculdade da Vontade.

“De onde vêm essa monstruosidade? E porque?... A mente comanda o corpo, e ele instantaneamente obedece: A mente comanda a si mesma e a ela resiste. (Und hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statui: imperat animus sibi et istud?)” O corpo não tem vontade própria: e é obediente à mente, mesmo que a mente seja diferente do corpo. Mas no momento que a “mente comandar a mente a ter vontade/desejar, e isso [a mente] não for algo diferente, ela não tem [vontade]”. Não é isso uma monstruosidade? Pois a mente “comanda a si mesma a ter vontade, e não comandaria, a não ser que tivesse vontade, e o que comanda não é feito”. Talvez, ele confina isso possa ser explicado da seguinte forma: A mente “não deseja/quer/willeth inteiramente, sendo assim, não comandas inteiramente... portanto, o que ela comanda, não é”. Mas: quem comanda aqui? A mente ou a Vontade? Por acaso, a mente (animus) comanda a vontade, e hesita ela para que a vontade não receba comandos inequívocos? A resposta é não, pois é a “vontade [que] comanda que haja uma vontade, não uma outra vontade [como seria o caso se a mente estivesse dividida entre duas vontades], mas a mesma vontade”. Por isso a separação/divisão ocorre na própria vontade - não ocorre essa separação entre mente e corpo nem entre carne e mente. “Pois se fosse a Vontade inteira, ela não comandaria ela mesma à ser”. Não é, estritamente falando, a mente que comanda a Vontade mas, somente a vontade tem o poder de dizer à si mesma para querer. Por isso sempre existem “duas vontades, das quais nenhuma é inteira (tota), e o que é presente para uma é ausente da a outra”. Por essa razão você sempre precisa de duas vontades para querer, não é “monstruoso querer parcialmente, e parcialmente não querer” (Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle). O problema é unicamente por ser o mesmo Eu, a mesma mente, que quer e não quer: “Foi eu que quis, eu que não quis, eu, eu mesmo, e não quis totalmente, nem não quis totalmente” - e isso não significa que eu tinha “duas mentes, uma boa e uma má”, mas que o alvoroço causado por duas vontades [em uma mente] me deixaram em pedaços/dilacerada”.

Esse conflito é explicado pelos maniqueístas pela assunção de duas naturezas contrárias, uma boa e outra má. Mas nós encontramos a mesma “hesitação” ou conflito entre vontades no caso em que ambas as vontades devem ser chamadas de más [n.a: nenhuma escolha entre boa e má está em jogo, onde], onde quer que uma homem "delibera, você encontrará uma alma flutuando entre várias/diferentes vontades”. Suponha que alguém esteja tentando se decidir entre “ir ao circo ou ao

teatro, se ambos estiverem abertos no mesmo dia; ou, em terceiro, roubar a casa de alguém... ou em quarto, cometer adultério... todos estes se encontrando na mesma confluência de tempo, todos igualmente desejados, mas que não podem ser performados ao mesmo tempo”. Aqui você tem quatro vontades conflitantes, com cada uma “ocupando a mente”. E o mesmo é verdade com “vontades que são boas”. Em toda deliberação, “diversas vontades distraem a mente...até que uma seja escolhida uma que venha a tornar inteira a vontade que antes estava dividida em várias”.

Guardemos o seguinte: 1. A divisão dentro da vontade é um conflito e não um diálogo, é independente do conteúdo que se deseja/willed. Uma má vontade não é menos dividida que uma boa vontade. 2. Apropriadamente falando, se a vontade fosse total, inteira, ela não mais seria vontade. A vontade como comandante do corpo não passa de um órgão executivo da mente, e como tal não é problemática. O corpo, infinitamente inferior à mente, e por não possuir órgão que possibilite a desobediência, a obedece sem questionamentos. Contestações são possíveis somente onde os contestantes são iguais. A mente que dá ordens dirige-se à outra vontade, e como haveria de ser, essa vontade deve obedecer. 3. Como à vontade de todos gosta de dar ordens, mas a vontade de ninguém gosta de obedecer, e finalmente, a vontade, sem nenhuma graça e como puramente uma faculdade humana, não dispõe de poderes exteriores ou superiores a si mesma para reforçar suas ordens, parece que seja apenas natural que a vontade encontre grandes resistências.

Citei, em certa medida, esse argumento, pois sob essa assumpção: de que existe uma pessoa para a qual a ordem temporal humana não existe, a coexistência da onisciência de Deus e o livre arbítrio do homem faz sentido: a vontade a vontade é a alma para o futuro, como a memória é a faculdade do passado e nossa intuição é para o presente; nenhuma dessas faculdades pode substituir outra - a intuição nada nos diz sobre o futuro ou o passado, a memória não diz nada sobre o futuro ou o presente. *O ponto é que nós somos seres temporais, e isso significa não somente que somos mortais e vivemos no tempo, mas que todas nossas faculdades estão relacionadas ao tempo.*

Eu venho citando Cidade de Deus, e se seguirmos o pensamento de Agostinho encontrado ali, tomando como ponto de partida a temporalidade do homem, chegaremos em uma concepção completamente diferente dos assuntos com os quais estamos preocupados aqui. No livro XII, enquanto discutia acerca da Criação. Agostinho declara a principal dificuldade: Deus “se imaginava eterno, e sem começo, fez com que o tempo tivesse um começo; e o homem, que ele não havia ainda criado, o fez dentro do tempo”. A criação do ser e tempo coincide, não somente porque a própria Criação implica um começo, e o começo implica um tempo, mas porque a criação das criaturas vivas é anterior à criação do homem. “Onde não existir criatura, a qual movimentos de mudança/mutação admitam uma sucessão, não pode de modo nenhum haver tempo... o tempo é impossível sem a criatura”. “O mundo não foi feito dentro do tempo, mas simultaneamente com o tempo”. “Pois essa é uma profundidade na que Deus sempre esteve, e que os homens, que ele não tinha ainda criado, Ele desejou criar no tempo”. E ele fala da “profundidade inacessível desse propósito”, isto é, criar “homens temporais que nunca antes foram/existiram”, isto é, nem mesmo quando Deus fez A

criação. A resposta para esse enigma pode ser encontrada no capítulo XX, após uma discussão de conceitos cíclicos de tempo os quais não permitiriam que um Deus eterno criar coisas novas, ou seja, novos começos. Agostinho diz ali que o propósito da criação do homem, um ser não somente no tempo, como temporal em toda sua essência, foi que “um começo poderia estar [na terra]”. (hoc [initium] argo ut esset creatus est homo ante quem nullus fuit)²¹.

Em outras palavras, e de algum modo, elaborando mais essa especulação: No mundo de mudança e movimento, o qual, apesar do movimento implicar em sucessão, pendula/balança no ciclo de retornos/recorrência sempiterna, o homem, o homem é colocado como um começo, conseqüentemente, um ser com o qual algo novo se inicia, e assim, ele próprio é capaz de iniciar algo novo, seguindo então um movimento retilíneo, do começo ao fim.

Por fim, vimos que uma mente dividida em dois, o dois-em-um estava eminentemente equipado para a atividade do pensar/pensamento. Também pudemos entender como aquele que sou eu, vem à frente no momento que a atividade do pensamento cessa e retorno ao mundo das aparências e à companhia dos homens, meus companheiros. É bem diferente com a Vontade. Permanece um mistério como a vontade, dividida contra ela mesma, deveria finalmente chegar à um momento em que se tornaria “inteira”, para poder seguir um desejado curso de ação. As deliberações que encontramos em Agostinho não são as mesmas a serem encontradas em Aristóteles, os meios preferidos para se alcançar um fim não dependem de modo algum de preferências, mas se é dado pela natureza humana. Em outras palavras, se é essa a forma como a vontade funciona, como é que ela chega a me mover ao agir – preferir, por exemplo, ao assalto do que ao adultério, isso sem falar em performar tarefas mais importantes? Pois a presunção de Agostinho da enumeração da flutuação da alma entre possíveis atos é, claro, que elas são todas igualmente desejáveis. E mesmo assim, como eu poderia ser movido a agir sem uma vontade?

Parece-me que enquanto considerarmos a Vontade como uma faculdade da mente eu seus próprios termos, sem relação com qualquer outra faculdade que possuímos, não surgirá uma solução: e isso é obviamente insatisfatório, porque todos nós sabemos que conflitos desse tipo foram finalmente resolvidos. Por outro lado, o fato de ainda ouvirmos acerca de conflitos desse tipo e das suas perplexidades teóricas durante os séculos, sugere, nas palavras de J. Stuart Mill, “Tais confusões... devem ser bastante naturais para a mente humana”. Mill descreve, embora com as mesmas palavras, mas menos vividamente e com menos acuidade, tal conflito: É errado, diz ele, descrever o conflito “como se estivesse acontecendo entre eu e algum poder estrangeiro, o qual eu domino/com que ou pelo qual sou domado”. Porque “é obvio que sou ‘eu’ ambas as partes na disputa; o conflito é entre eu e eu mesmo”. E no que concerne ao resultado, Mill “disputa, ao todo, que estamos conscientes sobre poder agir em oposição ao mais forte desejo ou aversão presentes”. Contudo, o que pode vir a intervir e “fazer com que Eu, ou se preferir, minha vontade, identifiquemo-nos mais com um lado do que com um outro”, isto é, fora sua relativa força. “é que um dos Eus representa um estado mais

²¹ N.T.: “that there be a beginning, man was created before whom there was nobody.”

permanente de meus sentimentos do que o outro. Depois de se ter rendido à tentação, o ‘eu’ desejante vai chegará à um fim, mas o ‘eu’ que é arrebatado de consciência vai perdurar até o fim da vida”. Esse ego arrebatado pela consciência não tem nenhum papel nas considerações seguintes de Mill – como se ele o houvesse introduzido apenas para explicar o arrependimento – mas sugere uma intervenção de algo chamado consciência ou caráter, que “tolera” e sobrevive à cada volição e desejos temporários. E esse eu tolerante não é, obviamente, uma faculdade. E como aponta Mill, é algo muito similar, que previne que Buridan morra de fome entre dois feixes de feno: “de mera lassitude... combinada com a sensação de fome” o animal iria “completamente deixar de pensar nos objetos rivais”.

NOVE

Por fim, vimos que uma mente dividida em dois, o dois-em-um estava eminentemente equipado para a atividade do pensar/pensamento. Também pudemos entender como aquele que sou eu, vem à frente no momento que a atividade do pensamento cessa e retorno ao mundo das aparecias e à companhia dos homens, meus companheiros. É bem diferente com a Vontade. Permanece um mistério como a vontade, dividida contra ela mesma, deveria finalmente chegar à um momento onde se tornaria “inteira”, para poder seguir um desejado curso de ação. As deliberações que encontramos em Agostinho não são as mesmas a serem encontradas em Aristóteles, os meios preferidos para se alcançar um fim não dependem de modo algum de preferencias, mas se é dado pela natureza humana. Em outras palavras, se é essa a forma como a vontade funciona, como é que ela chega a me mover ao agir – preferir, por exemplo, ao assalto do que ao adultério, isso sem falar em performar tarefas mais importantes? Pois a presunção de Agostinho da enumeração da flutuação da alma entre possíveis atos é, claro, que elas são todas igualmente desejáveis. E mesmo assim, como eu poderia ser movido a agir sem uma vontade?

As Confissões nos deixam sem nenhuma solução para o enigma da Vontade, da forma como é descrita e analisada nesse trabalho. Nem mesmo o usual *deus ex machine* ou a graça funcionaram, pois é difícil imaginar a graça gratuita de Deus intervendo nos conflitos da vontade, que para começar, é má, assim sendo, decidir se eu deveria ir ao teatro ou cometer adultério. Porém, existe um outro texto em que Agostinho, de uma perspectiva inteiramente diferente, retorna à questão da função da vontade. Você a irá encontrar em *De Trinitate*, um texto de certa forma tardio - escrito entre 400 e 416 - sendo um dos poucos grandes tratados sem polemicas e escrito de uma forma não-argumentativa.

O insight que guia o tratado é sugerido pelo mistério da trindade cristã, de acordo com o qual as três substâncias, pai, filho e espírito santo, se relacionadas a elas mesmas, podem ao mesmo tempo ser Uma, para que esse dogma não signifique uma quebra para com o monoteísmo. Essa unicidade se dá se todas essas substancias forem “mutuamente e relativamente previstas/predicadas” umas as outras, sem no entanto perder sua existência “em suas próprias substancias”. Obviamente existem muitas coisas que são “mutuamente previstas/predicadas” em suas relações com outras

coisas, como por exemplo “cor e o objeto colorido”; mas a cor não “tem nenhuma substância propriamente nela mesma, assim, o corpo colorido é uma substância, a cor então está em uma substância”. A relação mútua deve ser entre “iguais”, como entre dois amigos: ambos podem ser considerados como substâncias independentes, na medida em que são dois homens, “os quais são substâncias... mas relativamente/em relação são amigos”. Pode-se dizer que um casal de amigos é uma unidade, Um, enquanto forem amigos; no momentos que a amizade acabar, eles se tornam substâncias independentes novamente. Agostinho se utiliza desse exemplo primeiramente para explicar que algo, ou alguém, pode ser Um em si mesmo, e ainda assim estar relacionado à outro, que no relacionamento eles podem se tornar, serem ligados um ao outro sem perder sua independência ou alterar suas substâncias. Se Deus pode ser três e mesmo assim permanecer Um, e se Ele criou o homem à sua imagem, então, de alguma forma, esse três-em-um misterioso deve ser encontrado na natureza do homem, e como é precisamente a mente do homem que o distingue de todas as outras criaturas, deveria ser, preferencialmente, que se encontrasse na estrutura da mente.

As primeiras suspeitas dessa nova linha de pensamento podem ser encontradas no último livros das Confissões, a obra que mais se aproxima do tratado De trindade. Ele diz: Quem de nós compreende a santíssima Trindade, e mesmo assim não fala Dela...? É raro uma alma que enquanto dela fala, sabe daquilo que fala... Consideraria o homem que essas três, que estão neles mesmos... ser, saber e querer: Pois eu sou, eu sei e eu quero; E eu sou sabendo e querendo; e eu me conheço para ser e para saber; e eu quero para ser e para saber. (Sum enim, et novi, et volo: sum sciens et volens et scio esse me, et velle: et volo esse et scire). Nessas três, deixe que ele distinguir quem pode, o quão inseparável é uma vida, uma mente, uma essência, quão inseparável também é a distinção”. Isso não significa que Ser é a imagem do Pai, que Saber é a do Filho e que Querer/Desejar a imagem do Espírito Santo.

Até onde sei, essa trindade formada pelo Ser, querer e saber ocorre apenas uma vez, e é quase óbvio que Ser não pertence aqui; não é uma faculdade da mente. O tratado Da trindade contém a teoria da cognição de Santo Agostinho, e dos quais os sete primeiros capítulos/livros são um tipo de compendio exegético que reúne todas evidências das escrituras para a doutrina e que não nos são de interesse. A trindade mais importante é a trindade da mente una: Memória (que nas Confissões ele chama de “barriga da mente”), intelecto e vontade. Essas três faculdades “não são três mentes, mas uma... elas referem-se mutuamente umas as outras... e cada uma é compreendida “pelas” outras duas, e relacionadas de volta à ela: “Pois lembro que tenho memória, entendimento e vontade: e eu entendo que entendo, quero e lembro: e eu quero que eu queira, lembre e entenda”. Ao mesmo tempo “eu lembro de toda minha memória, entendimento e vontade. Nessa primeira delimitação da natureza triangular da mente existe uma certa primazia da Vontade: “A vontade tem a seu dispor essas coisas contidas na memória e no entendimento”. A vontade diz para a memória o que reter e diz ao entendimento o que entender. Memória e intelecto são ambos contemplativos; é a vontade que tem o papel principal e os faz funcionar. Essa “trindade interior vem a ser graças a falta de memória e

visão interna, ambas unidas pela vontade. pela falta de memória e visão interna, ambas unidas pela vontade. Quando essas três são forçadas em um, falamos de pensamento para os três juntos” (*Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna uisione et quae utrumque copulat uoluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur.*)²²

É essa primazia completamente diferente da vontade - onde, no entanto, a vontade é primus inter pares (Agostinho insiste nessa igualdade básica entre todos os componentes de sua trindade) - que é explicada no próximo livro. Aqui, interessantemente, Agostinho inicia com uma análise da sensação. Em toda visão devemos “distinguir as três coisas seguintes... o objeto que vemos... e ele pode naturalmente existir Antes de ele ter sido visto; secundamente, a visão que não estava lá Antes de termos percebido o objeto” (e essa visão já é uma imagem na mente: enquanto se vê a árvore, você tem em sua mente a imagem de uma árvore, isto é, a árvore vista, que é totalmente diferente da árvore verdadeira); “em terceiro lugar, o poder que ajusta/conserta o senso de visão/visibilidade no objeto... isto é, a atenção da mente”. Pois é bem possível que tenhamos “impressões” sensitivas sem percebermos: um objeto é verdadeiramente visto quando nós concentramos nossa mente na percepção. Assim, podemos enxergar sem ver e ouvir sem escutar, e é isso que normalmente acontece quando estamos distraídos. Portanto, além dos nossos órgãos de sentido e adicionalmente aos seus objetos é necessária uma simples percepção dessa “atenção da mente”, que é a vontade que “fixa o sentido naquela coisa que podemos ver e que as liga juntas”, isto é, sentido e objeto. No entanto essa força que une é completamente diferente - diferentes em essência - de um lado, do olho que vê e por outro lado, do objeto que é visto. É mente, não corpo. Em outras palavras na percepção sensorial já existe um fator mental. Sem a vontade, que liga os sentidos e os objetos juntos, nós seríamos incapazes de nos orientar no mundo.

Além do mais, ao fixar nossa mente naquilo que vemos ou escutamos nós já dizemos à nossa memória o que ela deve se lembrar e ao nosso intelecto o que entender ou, se não for entendido, o que deve-se ir atrás em busca de conhecimento. Memória e intelecto agora lidam com imagens, a árvore vista, e essas imagens estão claramente dentro de nós. Em outras palavras, a vontade primeiro une nossos órgãos sensíveis de um jeito significativo para com o mundo exterior e então arrasta, como era, o mundo externo para dentro de nós mesmo para que seja lembrado e entendido. Daí, a vontade é o que liga o homem interior ao homem exterior. E essa imagem do mundo exterior não de modo algum uma mera ilusão: Concentrando-se “exclusivamente naquela fantasia interna e tornando o olho da mente completamente para longe dos corpos que circundam os sentidos”, nós nos deparamos com “uma semelhança tão surpreendente da espécie corporal, expressada da memória” que ninguém pode dizer se vemos fora ou dentro. “Tão grande é o poder da mente sobre o corpo” que uma mera fantasia “pode excitar os órgãos corporais”. [parei na 49] Mas esse poder se sustenta basicamente no “poder em unir esses dois” da Vontade, aquilo que é externo com o interno do homem; e se a vontade

²² And thus that trinity is formed from memory and internal vision, and which unites both by the will, and these three, when they are forced into one, are called by the compulsion of thought itself.

se tornar “violenta” passa a ser “chamada amor, desejo ou paixão”. A vontade é aquela que força à unir os aparatos sensíveis do homem com o mundo externo e novamente une no interior do homem esse mundo externo com sua vida interior, sua memória e seu intelecto - essa vontade tem duas características principais que estavam ausentes nas várias formas como a vontade foi definida e descrita anteriormente. Essas características são, primeiramente, que essa vontade é realmente a condição indispensável da ação. Ao dirigir a atenção dos sentidos e presidindo sobre as imagens impressas na memória e, provendo o intelecto com materiais para seu entendimento, a vontade prepara o terreno onde a ação pode acontecer. (O mundo, isto é, a civitas terrena ou o mundus, Agostinho remarca, está sendo constituído por aqueles que o amam - o dilatores mundi). Segundo, a vontade, na medida em que é uma força de união, pode ser identificada com amor, (voluntas: definida como amor seu dilectio). Amor é a expressão suprema da Vontade, desde que o amor, obviamente, é o mais bem sucedido agente de união. O que é o Amor? “No amor existem três coisas: Ele que ama, aquilo que é amado e o amor... Amor é um tipo de vida que une ou deseja unir duas coisas, isto é, aquele que ama e aquilo que é amado”. Sendo assim, era necessário que a vontade visionasse, unindo aquele que tem olhos para ver e as coisas que estão lá para serem vistas, no amor é mais proeminente esse aspecto de união. Aquilo que o amor une é “maravilhosamente unido” para que exista uma coesão entre o amado e o amado: *Cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris*. Ocasionalmente, o amor é também chamado de “a força interna que move a vontade”.

Já deveria ser óbvio até aqui que temos lidado como que com uma faculdade completamente diferente. Se a vontade é essa força unidora, que em sua forma extrema pode ligar duas coisas juntas e as fazer coerentes. como no caso da força do amor que une o amante e o amado, então aquela característica que descobrimos ser o marco de todas atividades mentais, isto é, seu caráter reflexivo, que elas sempre retornam, como eram, nelas mesmas, está quase totalmente ausente. Para se ter certeza, Agostinho menciona esse caráter reflexivo - Lembrar que eu preciso memória que se lembre de se lembrar, para querer eu devo querer, no entendimento eu entendo que eu entendo, mas na citação menciona acima cada uma dessas reflexões se estende para as outras faculdades mentais: Eu me lembro que eu entendo e que eu quero, eu entendo que eu quero e lembro, Eu desejo que eu lembre e entenda: Em outras palavras, cada um desses atos mentais é caracterizado pela natureza reflexiva da consciência como um todo - o dois-em-um ou o eu-sozinho/eu-comigo-mesmo - Se você olhar para essas faculdades em suas inter-relações, suas brincadeiras dentro de um mesmo quadro/frame de Uma mente, assim, a reflexividade da mente é refletida em cada um deles, talvez em graus diferentes mas não é mais uma qualidade constitutiva de somente um deles. Isso significa que o complicado fato da vontade, que deve querer para querer, e por causa da natureza imperativa da vontade, produz uma contra vontade não é mais sua qualidade decisiva. Isso é também o motivo pelo qual a vontade, nesse contexto, perdeu sua voz de comando. A vontade une, e não mais comanda. E por ela unir, ela pode ser identificada com o amor.

Nós vimos o papel dominante da Vontade na produção de sensações assim como sendo a força que produz ou que faz possível o conhecimento racional e todas as outras atividades mentais. Como todas essas atividades, desde aquelas pelas quais encontramos nosso caminho pelo mundo pela virtude dos aparatos sensoriais àquelas pelas quais finalmente alcançamos a verdade, dependem da vontade como a força que liga todas as outras faculdades juntas, podemos dizer que a vontade é o Ego, podemos dizer que o princípio da vontade é o amor, na medida em que o amor não é nada mais que uma intensa vontade, colando junto onde a vontade apenas une. Para explicar esse princípio, uma explanação sobre o amor, Agostinho usa uma metáfora completamente diferente, que aparece pela primeira vez nas Confissões e depois é usada frequentemente em outros trabalhos mais tardios.

Nas confissões, Agostinho - de algum modo sob influência da física aristotélica - assegura que o fim de todo movimento é o descanso, que os corpos se movem porque são atraídos para seus lugares predestinados no universo, cada um para seu próprio lugar. “Nosso lugar é nosso descanso”. Todos os corpos têm uma tendência natural à se mover para seus lugares, “o corpo, por seu próprio peso, se esforça para chegar em seu próprio lugar. O peso não os lança à baixo somente, mas para seus lugares próprios. Fogo tende ir para cima, uma pedra para baixo... Elas são levadas pelo seu próprio peso a procurarem seus próprios lugares. Quando se encontram fora de seus lugares elas ficam inquietas; de volta à ordem elas novamente se acalmam”. Agostinho agora vê a inquietude interior do homem, as emoções da alma em analogia a esses movimentos do mundo físico. Porque “nada mais deseja o corpo do que seu peso e da alma deseja por seu amor”, (*Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis*). Para ele, é axiomático que o lugar da alma, o lugar á que ela pertence e onde pode descansar não é esse mundo. A prova disso é a noção e o uso que a mente faz de “padrões e medidas” que continuam imutáveis. nos permitindo medir mudanças e lidar com aquilo que pertence ao homem exterior. Em outras palavras, o homem pode encontrar seu lugar no mundo e lidar com assuntos do mundo apenas pelo uso de noções sem contrapartidas no incessante mundo de mudanças. Para que experienciemos o mundo como mutável vai depender da noção da mente de imutabilidade. “Não existiriam bens mutáveis a não ser que existissem os bens imutáveis”. Como poderíamos até mesmo falar “isso é imutável”, há não ser que tivéssemos em nossa mente alguma noção de imutabilidade. Tudo que sabemos sobre a imutabilidade é essencialmente mental, parte do homem interior. Portanto, imutabilidade é a própria essência da mente, então para que pelo seu “peso” seja levado para aquilo que é imutável, seu próprio lugar de descanso.

Nas Confissões e com frequência mais tarde, esse “peso” da mente é chamado de amor: “Meu peso é meu amor; por ele sou levado onde quer que eu seja levado? (*Pondus meum meum: eo feror quocumque feror*).