



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANTONIO BATISTA FERNANDES

REVOLUÇÃO E REPUBLICANISMO EM HANNAH ARENDT

FORTALEZA
2023

ANTONIO BATISTA FERNANDES

REVOLUÇÃO E REPUBLICANISMO EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- F398r Fernandes, Antonio Batista.
Revolução e republicanismo em Hannah Arendt / Antonio Batista Fernandes. – 2023.
192 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
1. Revolução. 2. Republicanismo. 3. Fundação. 4. Liberdade. 5. Participação política. I. Título.
CDD 100
-

ANTONIO BATISTA FERNANDES

REVOLUÇÃO E REPUBLICANISMO EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 03/02/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira
Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ)

Prof. Dr. Ricardo George de Araújo Silva
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Prof. Dr. Fernando José do Nascimento
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

A meu filho Tales, por acreditar em mim.
A minha esposa Cleidiane, por estar comigo.

AGRADECIMENTOS

Esta tese de doutorado é resultado de um longo percurso de pesquisa, solitário em sua maior parte, mas que tive a oportunidade de compartilhar com muitos que estavam e continuam ao meu redor, na universidade, no trabalho e na família. Logo, minha boa sorte decorre de ter tido amigos com quem compartilhar as alegrias e os sofrimentos desse percurso acadêmico.

Agradeço, especialmente, ao professor Odílio Alves Aguiar, meu estimado orientador, por todo acompanhamento, leitura do texto, orientação rigorosa, considerações ao trabalho e fraterna amizade. Minha gratidão por confiar em minha pesquisa e orientar generosamente minha tese.

Meu agradecimento especial à professora Elivanda de Oliveira Silva e ao professor José Luiz de Oliveira, pela leitura atenta e rigorosa, bem como pelas valorosas contribuições feitas ao texto durante a qualificação de minha tese de doutorado.

Sou grato ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e aos professores e professoras do curso, em especial, a todos com quem tive a oportunidade de estudar, pelo valioso conhecimento transmitido durante as aulas. Minha gratidão também ao secretário do programa de Pós-Graduação em Filosofia, Sebastião Barroso, pela acolhida e pela enorme disponibilidade em ajudar.

Meus agradecimentos aos meus colegas de doutorado, Jean Michel e Carlos Wagner, pelas conversas e debates sobre ética e filosofia política. Sou grato também aos meus amigos pesquisadores do pensamento de Hannah Arendt, Lucas Barreto, Glauton Varela, Samuel Dias, Ricardo George, Rafael Queiroz e Rodrigo Moreira, pelas conversas teóricas e pelo compartilhamento dos materiais de pesquisa. Minha gratidão ainda a meu amigo, Gusmão Freitas, pela leitura e conversas sobre meu texto.

Gostaria de registrar aqui, minha eterna gratidão a meu amigo, Ricelly Jáder (*in memoriam*), aluno do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC, com quem partilhei muitas das angústias e alegrias do doutorado e, que não teve a oportunidade de concluir seu doutorado, sendo mais uma das milhares de vítimas da pandemia.

Quero fazer um agradecimento especial a todos os meus professores e professoras da educação básica, da Escola Franklin Távora (Itapiúna-CE), onde tive a primeira oportunidade de estudar filosofia, nas aulas da estimada professora Ângela Barros e, onde aprendi, com a querida professora Valdizia Freitas, a não desistir de meus sonhos.

Agradeço, especialmente, a meus pais, Lêda e Adalberto, e minhas irmãs, Rosaly,

Socorro e Isabelly, por todo apoio, estímulo e dedicação destinados a mim. Minha gratidão por estarem ao meu lado.

Meu agradecimento especial, à minha esposa, Cleidiane, por estar ao meu lado nesses anos de pesquisa, por ser uma companheira dedicada e por aceitar ler meu texto e escutar muito sobre minha pesquisa. Sou grato ao Tales, meu filho amado, por compreender meus momentos de reclusão e por todo afeto dedicado a mim. Obrigado por estarem comigo!

Por fim, agradeço a Deus por reestabelecer minha saúde e por me permitir chegar até aqui!

Tudo o que fiz e tudo o que escrevi é experimental.

Hannah Arendt

RESUMO

Esta tese tem por centralidade discutir a relação entre revolução e republicanismo na obra de Hannah Arendt, visando sustentar a forte influência da teoria republicana clássica e moderna no pensamento político de nossa autora. Para tanto, lançaremos mão da análise de obras que apontam e sustentam essa perspectiva, tais como *Sobre a Revolução*, *A condição humana*, *Entre o passado e o futuro* e *Crises da República*, sem desconsiderar outros textos e obras de importância relevante para essa pesquisa. A hipótese que orienta nosso trabalho é a de que Arendt, embora não possa ser emoldurada como uma teórica do republicanismo, desenvolve em sua teoria política uma gramática que dialoga e se aproxima de muitos dos conceitos e categorias próprios da gramática republicana, tendo contribuído de modo significativo para a retomada da teoria republicana na contemporaneidade. A princípio, sustentamos que a discussão sobre o republicanismo na obra arendtiana ganha força com sua análise das revoluções modernas, marcada pela reflexão sobre os conceitos de liberdade, felicidade pública e fundação da República, bem como por sua posição frente à questão social e a defesa da dignidade da política. Avançamos, então, para a análise da crítica arendtiana ao modelo de Estado-nação soberano, a quem Arendt contrapõe a novidade do modelo de república federalista norte-americano. Sustentamos que o objetivo de Arendt ao discutir o tema da fundação da República é, sobretudo, assegurar os espaços de participação política e democrática por meio de instituições republicanas, abertas a novidade e capazes de encontrar soluções políticas para os limites e fragilidades advindos da própria República. Dessa forma, defendemos que a teoria política de Arendt contribui de maneira decisiva para o desenvolvimento da matriz contemporânea do republicanismo e, assim, pode ser inscrita na tradição do pensamento republicano.

Palavras-chave: revolução; republicanismo; fundação; liberdade; participação política.

ABSTRACT

This thesis has as its main purpose to discuss the relationship between revolution and republicanism in Hanna Arendt's works, aiming to sustain the strong influence of the modern and classic republican theory in the political thought of the aforementioned author. Therefore, we intend to analyze the works that discuss and sustain that perspective, such as *On Revolution*, *The Human Condition*, *Between Past and Future*, and *Crises of the Republic*, without disregarding other texts and works that are relevant to this study. The hypothesis that guides this research poses that Arendt, although cannot be considered a republicanism theorist, develop in her political theory a grammar that dialogues and approximates several concepts and categories of the republican grammar, significantly contributing to the resumption of the republican theory nowadays. At first, we supported the idea that the discussion about republicanism in Arendt's work gains strength from her analysis of the modern revolutions, marked by the reflection on the concepts of freedom, public happiness, and the foundation of the Republic, as well as by her position in relation to the social issues and the defense of the dignity of politics. Then, we proceed to the analysis of Arendt's critics on the sovereign Nation-State model, to which Arendt opposes the new north American federalist republican model. We believe that Arendt's objective when discussing the foundation of the Republic issue is, above all, to ensure the spaces of democratic and political participation by republican institutions that are open to novelty and able to find political solutions for the limits and fragilities of the Republic itself. Therefore, we sustain that Arendt's political theory decisively contributes to the development of the contemporary matrix of republicanism and, thus, can be placed in the tradition of republican thought.

Keywords: revolution; republicanism; foundation; freedom; political participation.

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS DAS OBRAS, ENSAIOS E ENTREVISTAS
DE HANNAH ARENDT**

ABF	Ação e a busca da felicidade
ACH	A condição humana
AN	A nação
APP	A promessa da política
CAA	O Conceito de amor em Santo Agostinho
CH	O conceito de história – antigo e moderno
CR	Crises da República
DC	Desobediência civil
DF	Diário Filosófico
DPIP	Direitos públicos e interesses privados
ED	Estado-nação e democracia
ERE	Entrevista com Roger Errera
EPF	Entre o passando e o futuro
END	Estado nacional y democracia (1963)
HTS	Homens em tempos sombrios
HT	Humanidade e terror
LPL	Liberdade para ser livre
OR	On Revolution
OT	Origens do Totalitarismo
QA	Que é autoridade?
QL	Que é liberdade?
QP	O que é política?
RH	A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário
RL	Revolução e liberdade
RPR	Reflexões sobre Política e Revolução
SR	Sobre a revolução
SIR	Sionismo reconsiderado
SHA	Sobre Hannah Arendt (entrevista)
SV	Sobre a violência
WF	What is Freedom?

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	O FENÔMENO REVOLUCIONÁRIO E SEU LEGADO POLÍTICO	18
2.1	Revolução significativa: em busca do sentido político	20
2.2	Revolução: entre o social e o político	33
2.3	O desvelar da felicidade pública	51
2.4	Natalidade política e a experiência revolucionária dos novos inícios	59
2.5	O esquecimento da liberdade política na modernidade	66
3	FUNDAÇÃO DA LIBERDADE E REPUBLICANISMO	74
3.1	A crítica ao ideário de Estado-nação soberano	78
3.2	Que República? Do legado clássico da tradição ao republicanismo moderno	94
3.3	Fundação, poder e promessa mútua	109
3.4	O republicanismo federalista norte-americano	121
4	PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E REPUBLICANISMO	133
4.1	Os limites da representação política moderna	138
4.2	Desobediência civil: a sociedade civil e os caminhos para a participação política	152
4.3	A alternativa do sistema de conselhos como novas instituições republicanas	160
4.4	Democracia e republicanismo	169
5	CONCLUSÃO	178
	REFERÊNCIAS	183

1 INTRODUÇÃO

Nesta tese, objetivamos analisar a presença da teoria republicana nos escritos políticos de Hannah Arendt, sem com isso, pretender emoldurar o pensamento de Arendt à tradição republicana. Nosso propósito é discutir a partir dos escritos de Arendt, dando maior ênfase à obra *Sobre a Revolução* (1963) mas, sem com isso deixar de dialogar com suas demais obras e textos, questões que são próprias do modo de pensar republicano e que estão presentes no arcabouço teórico de sua visão política, visão essa que semelhante ao republicanismo, volta-se para a discussão em torno da liberdade política, da preocupação com a esfera pública, da participação ativa dos cidadãos na política e da questão da fundação da República. As Revoluções, que marcaram o século XVIII, são na visão de Arendt acontecimentos fundamentais para refletirmos sobre o horizonte da política moderna, sendo, portanto, a partir desse fenômeno que Arendt nos ajuda a compreender os principais desafios enfrentados pela política em nosso tempo, envolta na novidade da ruptura, mas sem perder de vista as referências ao passado e a tradição. É nesse sentido, que Arendt dialoga com as tradições e com os principais pensadores do republicanismo clássico, porém mantendo aberta a dimensão da novidade advinda das novas experiências revolucionárias e republicanas de nosso tempo.

Nossa hipótese inicial, que buscaremos sustentar no decorrer desta tese, defende a forte presença, na teoria política de Arendt, de uma visão republicana, que pode ser constatada a partir de diversas abordagens e contribuições teóricas de nossa autora referente a temas próprios do pensamento republicano. Em *Sobre a Revolução*, podemos identificar essa presença a partir das abordagens iniciais sobre a questão social, a felicidade pública e a liberdade política e, com mais ênfase, nas discussões sobre o tema da Fundação da República, do legado da tradição clássica do republicanismo e do federalismo norte-americano, experiência essa que provoca em Arendt grande entusiasmo, ao propor uma forma de poder descentralizado, tendo sua origem nos pactos e acordos mútuos realizados horizontalmente pelos homens. Assim, a análise das Revoluções, enquanto fenômenos políticos que têm como causa e objetivo a liberdade e a fundação de um novo corpo político, é o ponto de onde partimos para sustentar nossa defesa de Arendt como uma teórica de envergadura republicana, embora Arendt sempre tenha buscado ser identificada como uma teórica autônoma e livre de “ismos” e corrimãos.

Nessa mesma direção, buscamos cotejar em outros textos e obras de Arendt elementos de diálogo com o viés republicano e de sustentação da defesa de nossa hipótese.

Desta feita, é possível encontrar tanto nos escritos judaicos, com destaque para o texto *Sionismo reconsiderado* (1944), bem como em obras de fôlego como *Origens do Totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958), abordagens que nos ajudam a justificar a opção teórica de Arendt contrária à estrutura do Estado-nação soberano e favorável à constituição de um Estado fundado em bases republicanas. Já na obra *Entre o passado e o futuro* (1963), encontramos também textos que nos ajudam a pensar temas centrais para o republicanismo, tais como: liberdade, autoridade e tradição, que entram em diálogo e fortalecem as contribuições de Arendt à política moderna. Assim, na maior parte de seus escritos políticos, alguns dos quais discutiremos nesta tese¹, encontramos, seja de forma direta ou indireta, caminhos que nos conduzem ao republicanismo contemporâneo, fazendo despertar em nós, como assegura Bignotto (2004), o interesse pela liberdade, participação e cidadania ativa.

A relevância dessa discussão se justifica principalmente pela retomada dos debates em torno do republicanismo na atualidade, com destaque para os escritos de Philip Pettit e J. G. A. Pocock. E, mais especificamente, no que concerne ao debate sobre o republicanismo em Arendt, destacam-se os trabalhos de Arato, Carlos Kohn e Kateb. No âmbito nacional, é importante destacar as relevantes contribuições de Newton Bignotto, Helton Adverse e José Luiz de Oliveira, bem como os recentes trabalhos de Rodrigo Moreira e Elivanda Silva, todos dão ênfase à discussão sobre a presença do republicanismo no pensamento arendtiano, bem como suas contribuições para a retomada das questões que estão no cerne dessa tradição. Nossa intenção e contribuição, na esteira dessas reflexões, é aprofundar, de início, a centralidade do fenômeno revolucionário para se pensar a política na modernidade, assim como defender a importância desse fenômeno na compreensão da teoria política arendtiana². Temos, então, nas revoluções, assim como no legado da tradição republicana e nas novas experiências políticas da modernidade, com ênfase no federalismo norte-americano e no aparecimento do sistema de conselhos, eixos basilares da teoria política de Hannah Arendt e essenciais na compreensão de seu diálogo com a gramática republicana.

¹ Destacamos aqui alguns textos recentes de Arendt traduzidos no Brasil e que serviram de referencial para nossa pesquisa, tais como: *Escritos Judaicos* (2016); *A ação e a busca da felicidade* (2018); *Liberdade para ser livre* (2018); *Pensar sem corrimão* (2021).

² Embora Arendt tenha sua visão política completamente influenciada pela ascensão dos regimes totalitários, são as Revoluções modernas que resgatam seu otimismo político e lhe revelam a novidade oriunda da capacidade que os homens têm de iniciar coisas novas no mundo. Nessa direção, o fenômeno revolucionário na obra arendtiana é fundamental para estabelecer a relação entre novidade e liberdade como fundamento da experiência política.

As revoluções, enquanto eventos políticos, significaram para Arendt a possibilidade real de início, de fundação da liberdade e estabelecimento de um novo corpo político³. As revoluções, que não existiam antes da modernidade, provocaram no homem moderno o desejo de iniciar coisas novas no mundo, possibilitando a fundação de um novo governo republicano, constituído a partir de uma nova visão do poder e da autoridade. Assim, ao revelar aos homens a experiência de ser livre, as revoluções despertam nesses homens o desejo de fundação e constituição da República. Arendt, ao vincular sua análise política das revoluções, a necessidade de fundação e constituição da República, vincula também sua discussão às matrizes do republicanismo clássico e busca com isso identificar nos homens das revoluções modernas as influências da tradição grega e, sobretudo, da tradição romana, no que concerne aos ideais de fundação, manutenção e constituição da República. Desse modo, ao recorrer ao legado da tradição clássica, Arendt retoma os conceitos dessa tradição com o propósito de ressignificá-los à luz das experiências republicanas da modernidade.

Em função desse diálogo entre revolução e republicanismo em Arendt, acreditamos que nossa autora encontra no modelo do republicanismo federalista dos Estados Unidos uma nova estrutura de poder, que não tem origem no estado de natureza, mas se sustenta na experiência dos pactos e acordos mútuos realizados horizontalmente pelos homens. Desta feita, Arendt vislumbra no sistema federal, uma alternativa ao princípio do Estado-nação soberano, bem como um modelo institucional que se estrutura por meio de um novo princípio de autoridade e de um poder descentralizado, fundado na divisão e no equilíbrio dos poderes constituídos por meio dos pesos e contrapesos, conforme reza a teoria da separação dos poderes de Montesquieu. Assim, concordamos com Klusmeyer (2010), ao defender que Arendt encontra no modelo de republicanismo federalista o desenho de uma República orientada por dois princípios basilares: o princípio republicano, em que o poder reside no povo, e o princípio federativo, no qual os corpos constituídos estabelecem alianças sólidas e duradouras. Ambos os princípios, sem dúvida, confirmam a linguagem republicana presente na teoria política de Arendt e, o princípio federativo, mais especificamente, se apresenta como sendo aquele que conduziu os homens da revolução norte-americana a uma experiência inédita de republicanismo.

Desse modo, discutir o tema das revoluções em Arendt é refletir sobre os caminhos que conduzem a uma leitura republicana de sua teoria política. As revoluções

³ De acordo com Pancera, a noção arendtiana de revolução “vai além da mera quebra dos quadros conceitual e valorativos constituídos, para pensar a ação como instituinte, como criadora de algo novo, ação que tem na sua base essa nova concepção de poder que Arendt formula.” (PANCERA, 2013, p. 145).

modernas foram acontecimentos sem precedentes que apontaram para o surgimento de uma nova forma de governo, isto é, de uma *novus ardo saeculorum*, que no sentido americano significa um início absolutamente novo. Arendt defende que um dos principais méritos dos fundadores da República norte-americana era o apreço à Constituição, entendida como um documento sagrado que preservava o ato fundacional dos *founding fathers*. É por meio da preservação e apreço pelo espírito da Constituição, que a República se edifica em torno de uma estrutura institucional capaz de proteger a pluralidade de opiniões e o espaço para a ação política dos indivíduos. Andrew Arato (1997) assevera que um dos grandes méritos da teoria republicana de Arendt é, acima de tudo, a clara demonstração entre a separação de soberania popular e conservação da autoridade legal sob o prisma da Constituição. E, por outro lado, que o respeito ao início constitui o fundamento tanto da autoridade legal quanto da própria Constituição.

Porém, Arendt não visualiza apenas méritos no modelo federalista, sua análise é também crítica a esse modelo sob muitos aspectos, principalmente no que concerne a garantia de espaços para uma participação mais efetiva dos indivíduos nos assuntos públicos. Consequentemente, à medida que encontramos em Arendt uma acentuada preocupação com a constituição da República e a fundação da liberdade, com a descentralização e preservação do poder, bem como com o princípio de autoridade na República, encontramos, por outro lado, uma crítica à limitação dos espaços de participação política na modernidade, espaços esses que foram restritos a grupos de pressão e partidos políticos que constituíram uma nova aristocracia política. Desta feita, a linguagem republicana de Arendt é, por sua vez, uma linguagem de defesa da participação política e democrática dentro da República, pois pensar garantias institucionais que permitam a ação política é também pensar diferentes espaços sobre os quais os indivíduos possam participar ativamente dos assuntos públicos, não restringindo essa participação apenas ao pequeno diâmetro da cabine de votação.

Destarte, quando nos propomos a discutir o republicanismo em Arendt, temos claro que essa discussão nos conduz, de maneira inevitável, para refletir sobre democracia e participação política em sua teoria. Nessa linha, defendemos com Arato a hipótese que em Arendt, liberdade política e participação configuram a dimensão a ser institucionalizada em constituições republicanas. Segundo Arato (1997), Arendt não é de nenhum modo adepta da tese da revolução permanente, mas defende que a Revolução, a medida em que abriu espaço para a discussão e participação política, possibilitou a criação de instituições livres e democráticas. E, nessa perspectiva, acreditamos que ao criticar os modelos de representação política, Arendt visa identificar um dos principais limites do sistema federalista, isto é, a

manutenção de um sistema de participação que substitui a ação política do indivíduo pela ação de seus representantes. A questão de Arendt, com suas críticas à representação, não é propor o fim desse modelo político, mas a criação de sistemas alternativos que atuem como remédios republicanos aos limites do próprio republicanismo, que consigam garantir uma maior participação política dos indivíduos nos assuntos públicos e de interesse da República, pois só assim o espírito da liberdade pública surgido a partir das revoluções permanecerá vivo e eficaz.

Arendt identifica pelo menos dois caminhos ou remédios possíveis e necessários: o primeiro se dá por meio da desobediência civil, que, segundo Kalyvas, atua como um importante canal democrático de intervenção política espontânea e irregular dentro da República e, o segundo, representado pelo sistema de conselhos ou as chamadas “repúblicas elementares” de Jefferson; os conselhos, são instâncias que estiveram presentes em todas as revoluções e funcionavam como “ilhas de liberdade”, tendo sempre brotado do povo como órgãos espontâneos de ação política. Em ambas as alternativas, desobediência civil e sistema de conselhos, Arendt visualiza caminhos que possibilitem uma maior ação e participação dos indivíduos nos assuntos públicos, seu objetivo não é formular um modelo ou sistema político, mas indicar caminhos para a preservação dos espaços de liberdade e participação política dentro das Repúblicas, nas palavras de Bernstein (2021), seu objetivo é assegurar a dignidade da política.

Ademais, em nosso primeiro capítulo, nos concentramos na análise arendtiana do fenômeno revolucionário, tendo como referência básica a obra *Sobre a Revolução*. Nosso propósito, neste capítulo, é identificar o elo entre as revoluções modernas e a visão republicana de Arendt, para, assim, sustentar nossa hipótese que as revoluções ocupam um lugar privilegiado na teoria política de nossa autora. Nosso itinerário começa pela análise do conceito político de revolução, por compreender que a revolução tem por objetivo primeiro a causa da liberdade. Arendt vislumbra, nas duas principais revoluções modernas, escolhas positivas e negativas no que concerne ao aprimoramento do espaço público. A inclinação dos revolucionários franceses, na fase jacobina, para a questão social, desvia a revolução de seu objetivo principal, isto é, a causa da liberdade. A promoção do social e o esquecimento da política, contribuíram de modo significativo para a perda do espírito revolucionário, isto é, a ascensão do espaço privado e o distanciamento do espaço público. Por outro lado, a experiência norte-americana de liberdade e felicidade pública, que revelou aos homens da revolução o desejo de iniciar coisas novas no mundo, sendo desse desejo e iniciativa que se

estabeleceram os pactos e acordos mútuos, são essenciais à fundação e constituição da República, tema de envergadura para se pensar a gramática republicana em Arendt.

No segundo capítulo, optamos por discutir a estreita relação entre fundação da liberdade e republicanismo em Arendt. Nosso esforço consistirá em defender que a teoria política arendtiana pode ser inscrita no contexto do republicanismo contemporâneo, à medida que nossa autora dialoga com a tradição do republicanismo clássico e, simultaneamente, resgata e identifica algumas de suas principais categorias em sua análise das revoluções modernas. No entanto, acreditamos que o ponto de partida para qualquer discussão sobre o republicanismo em Arendt, precisa focar, necessariamente, na natureza de sua crítica ao modelo de Estado-nação soberano, pois somente a partir dessa crítica torna-se possível justificar sua opção e proximidade com republicanismo federalista enquanto sistema favorável a liberdade pública e pluralidade política. Ademais, é ao criticar o modelo de Estado-nação, de raiz absolutista, que Arendt identifica no republicanismo um sistema que lhe é antitético, pautado pela divisão e descentralização dos poderes e capaz de assegurar o direito de participação dos indivíduos nas questões políticas.

Nossa intenção, neste capítulo, é encontrar elementos que possam nos ajudar a justificar as raízes do pensamento republicano em Arendt, que se estende desde sua crítica ao Estado-nação soberano, bem como a retomada de conceitos e categorias próprias da gramática republicana, mas que ganham centralidade na modernidade a partir do advento das Revoluções. São notórias, em Arendt, a influência teórica de autores do republicanismo como Cícero, Virgílio, Políbio e Maquiavel. Nesses pensadores, encontramos a matriz para a discussão de algumas categorias centrais da política moderna e da teoria arendtiana, tais como: fundação, poder, autoridade e promessa mútua. Assim, ao sustentar o diálogo de Arendt com a tradição republicana e a importância de sua análise política das revoluções para a defesa de uma nova matriz do republicanismo, que tem em Arendt um ponto de equilíbrio, esperamos fortalecer neste capítulo a nossa hipótese da presença de uma teoria republicana no pensamento arendtiano.

Por fim, em nosso terceiro e último capítulo, ampliaremos nossa análise para identificar pontos de fragilidades e críticos do modelo republicano, Arendt não hesita em criticar os limites desse modelo de Estado, mas, por outro lado, sua crítica visa, especialmente, identificar dentro do próprio sistema remédios capazes de curar essas fragilidades e fortalecer a República. Objetivamos, neste capítulo, enfrentar o problema da relação entre republicanismo e participação política em Arendt, tendo claro que sua defesa da democracia é, sobretudo, a defesa de um espaço institucional, que consiga assegurar a

liberdade de ação e participação nos assuntos públicos. Em *Sobre a Revolução* e no texto da *Desobediência Civil*, bem como em obras correlatas, ao sustentar uma contundente crítica ao sistema de representação política, Arendt sustenta também que o sistema de conselhos e a desobediência civil podem ser compreendidos como remédios alternativos para que a liberdade não fique restrita aos representantes políticos, mas que, nas palavras de Bernstein, possa continuar a ser exercida pelas gerações futuras. Com isso, intencionamos discutir e defender o diálogo entre republicanismo e democracia na teoria política de Arendt, por identificar em seu pensamento uma defesa de instituições de base republicana e democrática, visto que, apenas por meio dessas instituições os espaços da liberdade política e da participação democrática nos assuntos públicos podem ser assegurados.

Em suma, nossa tese objetiva defender a presença de uma teoria republicana nos escritos políticos de Hannah Arendt, sem com isso forçar uma vinculação de Arendt à tradição do pensamento republicano. Desta feita, com o propósito de sustentar nossa tese e em diálogo com muitos dos especialistas e intérpretes do pensamento de Arendt, bem como de trabalhos e teses recentes sobre o republicanismo arendtiano, não hesitamos em estabelecer um vínculo e diálogo entre a teoria política de Arendt e alguns dos principais pressupostos teóricos do pensamento republicano.

2 O FENÔMENO REVOLUCIONÁRIO E SEU LEGADO POLÍTICO

O que me enche de receio é que não vejo em parte alguma gente dessa geração admitindo as realidades como tais e esforçando-se em refletir sobre elas. (CR, p. 181).

Os escritos de Hannah Arendt sobre o fenômeno revolucionário lançam, sem dúvidas, uma nova luz diante da radical novidade dos acontecimentos que marcaram a modernidade, evidenciando assim a importância de seu significado para se compreender a política a partir de nossos dias. Foi impelida por experiências concretas, como o levante revolucionário na Hungria (1956), que Arendt se sentiu motivada a escrever sobre as revoluções, optando por seguir na direção contrária, e por vezes crítica, de muitos dos teóricos e historiadores das revoluções. Arendt buscou, a seu modo, (re)conceituar o fenômeno revolucionário, recusando muitas das categorias até então utilizadas para definir o evento, seja por meio da lei da história ou do movimento. Assim, na contramão das teorias vigentes, nossa autora propôs revelar o significado político das revoluções e seu objetivo por meio da conquista da liberdade pública.

Embora, segundo constata Young-Bruehl (1997), a única obra de Arendt sobre o fenômeno revolucionário, publicada em 1963 com o título de *On Revolution*⁴, tenha sido completamente ignorada por boa parte dos estudiosos da revolução na época, a envergadura do texto se tornou posteriormente uma referência para todos os interessados no estudo da teoria política. Não por acaso, o propósito de Arendt em sua análise das revoluções, decorre justamente da tentativa de reflexão e busca do significado da política, de um esforço hermenêutico por resgatar o principal tesouro perdido das revoluções, ou seja, os espaços de participação política e democrática, surgidos a partir da experiência do sistema de conselhos presente em todas as revoluções.

Sobre a Revolução é, portanto, um livro para se pensar o presente, o que fizemos e o que estamos fazendo, uma obra que lança uma luz de esperança por meio do milagre dos novos inícios. Quando Arendt escolhe escrever sobre as revoluções, objetiva refletir sobre as possibilidades da política extraordinária⁵, isto é, o aparecimento da liberdade ou da felicidade

⁴ No Brasil existem duas traduções da obra *On Revolution (1963)*, a saber: ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Revisão de tradução Caio Navarro de Toledo. São Paulo: Editora Ática & Editora UnB, 1988; ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Nesta tese, optamos por citar as traduções e, quando necessário, o texto original, sempre estabelecendo cotejamentos entre os textos, com o propósito de ser o mais fiel possível as intenções da autora.

⁵ Por política extraordinária, compreendemos, na esteira de Andreas Kalyvas (2008), a liberdade ilimitada e os

pública, os espaços de pluralidade e ação conjunta, o espírito revolucionário. Mas, por outro lado, Arendt busca também refletir sobre as garantias efetivas do estabelecimento de instituições duradouras capazes de preservar esses espaços de liberdade e deliberação conjunta. É nesse sentido, que defendemos, nas linhas desta tese, a hipótese de que existe em Arendt uma perspectiva republicana fortemente marcada pela tensão entre a participação política efetiva e as formas normais de institucionalização e estabilização da política⁶.

Neste capítulo, objetivamos discutir sobre alguns pontos centrais da análise arendtiana do fenômeno revolucionário. Para tanto, nos deteremos nos três primeiros e no último capítulo da obra *Sobre a Revolução* (1963), bem como lançaremos mão de outros textos de Arendt correlatos ao tema em questão. Pretendemos, a partir de uma observação criteriosa dos escritos de Arendt e do recurso a leitura de estudiosos de seu pensamento, criar as condições para a sustentação de nossa tese, que conforme já enunciada defende a existência de um republicanismo constitucional nos escritos de Arendt sobre as revoluções. Assim, fiel ao nosso percurso metodológico, aprofundaremos a princípio o significado de revolução, a relação entre guerra e revolução, violência e política, bem como algumas das principais críticas lançadas a interpretação arendtiana das revoluções, com isso visamos resgatar o significado político das revoluções enquanto fenômeno capaz de romper com as cadeias cíclicas da história e abrir a possibilidade de novos inícios.

Na sequência, nos deteremos ao problema do social e sua relação com o político, a crítica de Arendt a entrada das questões sociais no decurso das revoluções, principalmente da Revolução Francesa em sua fase jacobina, a influência da ideia rousseauiana de vontade geral, a proclamação dos Direitos do Homem e suas consequências para a política e a reformulação dos conceitos de compaixão e piedade; assim, visamos sustentar a hipótese que Arendt pretende diferenciar os problemas sociais, referentes ao âmbito do calculável, dos problemas políticos, passíveis de discussão e deliberação associativa.

Nas seções seguintes, nos deteremos primeiro a discutir os conceitos de felicidade e liberdade pública, presentes nas duas principais revoluções modernas. Assim, pretendemos lançar luz sobre as principais conquistas das revoluções, a saber, os espaços de liberdade

espaços de ação e participação política surgidos a partir da experiência revolucionária moderna. Tal política, se efetiva por meio da liberdade pública e da capacidade que os homens têm de iniciar coisas novas no mundo.

⁶ De acordo com Kalyvas, tal tensão encontra-se no centro das preocupações políticas de Arendt, pois levanta o problema “de saber se a liberdade política é possível em tempos de legislações normais e cotidianas” (KALYVAS, 2008, p. 261), isto é, de como conciliar liberdade política e forma institucional, por meio de uma república constitucional, pois, segundo assevera o autor, “embora o sistema jurídico estabilize e proteja a esfera pública, é apenas a participação ativa, cotidiana e física dos cidadãos que a mantém viva” (KALYVAS, 2008, p. 262).

política criados para garantir participação efetiva dos sujeitos nos assuntos públicos, espaços esses que foram gradualmente perdidos pelas revoluções, seja por meio da inclinação para questões sociais ou por meio do apego excessivo aos bens e a busca pela felicidade privada, fatores que conduziram ambas as revoluções ao fracasso. Depois, discutiremos a centralidade da categoria da natalidade para se pensar a política e o fenômeno revolucionário a partir da leitura arendtiana. Tal reflexão nos levará à análise da proximidade entre os conceitos de início e começo, essenciais para a compreensão da revolução e do ato de fundação da República.

Por fim, nos determos ao modo como a política foi sendo gradativamente esquecida na modernidade, seja por meio do esquecimento do espírito revolucionário, seja por meio da emergência dos regimes totalitários, de ambos os modos, as conquistas da liberdade política e da felicidade pública foram se perdendo, abrindo espaço para a burocratização da política e para a privação da liberdade e dos espaços de participação democrática. Portanto, nosso objetivo com esse capítulo introdutório é edificar as bases sobre as quais poderemos propor a defesa do republicanismo constitucional no pensamento de Arendt, tendo como referência principal sua análise das revoluções modernas. Por outro lado, visamos também refletir sobre as condições ou eventos que permitiram o esquecimento da política na modernidade e na contemporaneidade, reforçando a necessidade identificada por Arendt, da fundação de instituições sólidas e capazes de preservar os espaços de ação política e liberdade pública para as gerações futuras.

2.1 Revolução significativa: em busca do sentido político

O título dessa seção faz menção a definição de Merle Fainsod, “revolução significativa”, que visa extrair o sentido político da obra *Sobre a revolução* (1963) de Hannah Arendt, sentido esse pouco reconhecido na época de sua publicação, na primavera de 1963 nos Estados Unidos da América⁷. No primeiro capítulo da referida obra, Arendt afirma categoricamente que “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente com o problema do começo” (OR, p. 21), não são meras mudanças, mas acontecimentos inéditos que não podem ser comparados a outras formas de fenômenos políticos presentes na história, tais como “rebeliões” ou “revoltas”. As revoluções trazem

⁷ Para um maior aprofundamento ver: YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Trad. Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais, Ari Roitman; revisão técnica, Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

implícitas em sua gênese a marca da transformação sem precedentes, a capacidade de iniciar novos começos e inaugurar espaços até então inexistentes no campo da política. Anne Amiel observa que, “o que retém a atenção de Arendt é que a Revolução exprime a coincidência da ideia de liberdade e da ideia de começo” (2001, p. 37).

Nessa seção, nossa investigação pretende, na esteira dos escritos de Hannah Arendt, e com ênfase na obra *On Revolution* (1963), trilhar os caminhos possíveis para elucidar a partir do pensamento arendtiano a compreensão do significado de revolução, que julgamos coincidir com a proposta de liberdade e felicidade pública que perpassou as duas principais revoluções modernas, e que discutiremos na terceira seção deste capítulo⁸. Por outro lado, acreditamos que por trás do esforço teórico de Arendt em elucidar o significado e o legado político das revoluções, encontra-se uma inclinação ao constitucionalismo e a defesa da liberdade de matriz republicana, hipótese que enfrentaremos e defenderemos nos capítulos desse trabalho.

Passemos ao propósito. Hannah Arendt, ao desenvolver sua análise das revoluções, defende que o fenômeno em questão não pode ser explicado a partir de nenhum recurso ao passado ou das categorias presentes na história do pensamento político, mas precisa ser compreendido a partir da novidade que o próprio ato de começar traz consigo. As revoluções inauguraram na modernidade um momento totalmente novo, momento esse que nem mesmo os homens que fizeram as revoluções conseguiram ter consciência no instante em que agiam e iniciavam por meio de suas ações⁹.

A palavra revolução, lembra Arendt, tem seu sentido original vinculado à astronomia. O termo era utilizado para designar “o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas” (SR, p. 72)¹⁰, indicando assim o movimento cíclico e recorrente desses astros, sem ter nenhum vínculo com qualquer ideia de novidade no âmbito político. Assim, quando o termo era aplicado na política, segundo Arendt, tinha sempre o propósito de demonstrar que as formas de governo se repetem num ciclo contínuo e recorrente, sem espaço

⁸ Faz-se necessário esclarecer que o termo felicidade pública foi utilizado pelos revolucionários do século XVIII, e, de acordo com Arendt, significava “que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que de certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa” (RL, p. 175). Assim, liberdade pública e felicidade pública estão relacionadas a conquista dos princípios políticos obtidos pelos homens das Revoluções Francesa e Americana, como destaca Arendt, “em ambos os casos, a ênfase recaía sobre o ‘público’” (EPF, p. 31).

⁹ Hannah Arendt afirma, no texto *Revolução e liberdade*, resultado de uma conferência proferida em 1961, no Connecticut, e publicado em *Zwei Welter*, que nem mesmo os homens que fizeram as primeiras revoluções não tinham nenhuma noção prévia da palavra ou da natureza de sua iniciativa (Cf. RL, p. 176).

¹⁰ De acordo com Arendt, “a palavra ‘revolução’, originalmente, era um termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico” (SR, p. 72), nesse entendimento, a revolução designava apenas o movimento regular dos astros em suas órbitas.

para mudanças e transformações. Sua utilização sempre visava, de maneira metafórica, estabelecer a ideia de um movimento constante de retorno e de restauração a um ponto preestabelecido. Ao discutir a metáfora do termo revolução, Arendt busca esclarecer que os revolucionários dos séculos XVII e XVIII, ao utilizarem o termo, tinham como objetivo seu significado original, isto é, apenas a restauração do poder monárquico ou um retorno a uma antiga ordem, não visam, a princípio, estabelecer uma nova ordem e fundar uma nova República. Foi somente no curso das revoluções que o espírito da novidade se manifestou por inteiro, revelando assim seu novo significado político e o empreendimento totalmente novo que esses homens estavam por iniciar, a saber, a fundação da República.

Visto dessa forma, a partir da novidade do evento, é necessário destacar a princípio que, na compreensão de Arendt, o significado político do termo revolução não pode ser obtido apenas por meio de uma investigação histórica, pois conforme destaca Amiel “o que interessa Arendt na revolução não é o seu detalhe histórico mas, ao mesmo tempo, a abertura histórica à ação política num mundo que lhe é inóspito” (2001, p. 37). Arendt não nos fornece nem está interessada em elaborar uma análise histórica das revoluções, mesmo que sua reflexão esteja voltada para os acontecimentos factuais e históricos da modernidade, seu objetivo não é histórico, conforme ela mesmo esclarece em *Sobre a Revolução*, “aqui não estamos interessados na história das revoluções em si, com seus antecedentes, suas origens e desdobramentos” (SR, p. 74). Entendemos que o interesse de Arendt no fenômeno revolucionário, consiste em buscar por meio desse acontecimento chegar ao instante em que se tornou possível o aparecimento da política na modernidade, ou seja, a retomada dos espaços de participação e ação conjunta dos indivíduos no espaço político. Assim, defendemos que a intenção de Arendt em sua releitura das revoluções é investigar a envergadura do fenômeno político, ligando o significado de revolução à ideia de liberdade política.

No entanto, é preciso mencionar que aos olhos de alguns historiadores, sociólogos e pesquisadores do pensamento de Arendt, o estudo e análise que nossa autora desenvolve sobre o fenômeno revolucionário está cercado de dificuldades e limitações que precisariam ser esclarecidas ou mesmo refutadas. Dentre as principais críticas feitas às análises de Arendt, e mais estritamente à obra *On Revolution*, destacaremos aqui a esboçada por Eric Hobsbawm, em seu artigo “*Hannah Arendt on Revolution*”. No texto o historiador ressalta de início os méritos de Arendt, “um estilo lúcido, às vezes cheio de retórica intelectual, mas sempre bastante transparente para revelar a genuína paixão da escritora” (2010, p. 284). Entretanto, a primeira dificuldade enfrentada pelo estudo de Arendt das revoluções é, na leitura de

Hobsbawn, “uma certa matriz metafísica e normativa de seu pensamento que combina bem com um idealismo filosófico antiquado e às vezes totalmente explícito” (2010, p. 285).

Eric Hobsbawn observa que ao escrever sobre história, e mais especificamente, sobre o fenômeno das revoluções, Arendt mantém um certo desinteresse pelos fatos, não por descuido ou ignorância, mas por preferir sobrepor “as construções metafísicas ou o sentimento poético por cima da realidade” (2010, p. 289). Desse modo, Hobsbawn conclui que as afirmações de Arendt não são propriamente históricas, mas “um fragmento de um drama intelectual” (2010, p. 289), impossível de ser julgado com critérios históricos, visto que se sustentam apenas nas supostas convicções e interpretações da autora. Hobsbawn, propõe uma avaliação de *Sobre a Revolução* apenas numa perspectiva histórica, desconsiderando as pretensões de Arendt na escrita da obra, o historiador não percebe que o principal objetivo de Arendt é fazer uma análise política das revoluções, capturando, sobretudo, o legado político das revoluções e, principalmente, a dimensão republicana desses eventos.

Na mesma direção, seguindo a interpretação de Simona Forti (2001), destacamos também as críticas dirigidas ao método de análise das revoluções desenvolvido por Arendt, que não permanecem apenas em Eric Hobsbawn, mas se estendem por vários autores do pensamento histórico e sociológico, que acusam suas análises de parcialidade, sobretudo no que concerne a Revolução americana e a Revolução francesa¹¹. Simona Forti ressalta que parte majoritária das críticas desses historiadores, resultam da convicção de que Arendt “estava interessada em capturar pontos de partida para uma análise que depois abandona, uma vez utilizadas como base para um enredo tão complexo quanto negligente com os detalhes históricos” (2001, p. 285). Em outros termos, para esses autores, Arendt realizaria uma interpretação das revoluções completamente negligente e descomprometida quando aos fatos históricos, utilizando-os e reinterpretando-os de acordo com seus interesses teóricos. Tais críticas não contribuem com uma interpretação pertinente dos escritos de Arendt sobre às revoluções, deixando de lado o essencial, isto é, a dimensão política e republicana de seus escritos, e voltando-se para aspectos periféricos e irrelevantes.

Em suma, a partir do exposto observamos que algumas das principais críticas dirigidas a Arendt e elaboradas em relação a obra *On Revolution*, reclamam, sobretudo, carências de critérios históricos, e acusam Arendt de fazer uma interpretação idealista, poética e, muitas vezes, negligente quanto a realidade e aos fatos históricos que marcaram as

¹¹ Sobre as críticas às análises de Arendt em *On Revolution (1963)*, conferir: NISBET, Robert. Hannah Arendt and the American Revolution, **Social Research**, XLIV, 1, p. 63-79, 1997. Como também o livro de: ENEGRÉN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: PUF, 1984.

revoluções modernas. Nessa direção, entendemos que tais críticas não foram capazes de filtrar os objetivos da autora na escrita do texto em debate e, mais ainda, desconsideraram completamente as possibilidades de leitura que podem ser efetuadas à luz do fenômeno revolucionário, considerando apenas os aspectos históricos. Logo, é importante frisar, segundo Forti que “o significado desse ensaio não deriva do fato de que se contextualize em um debate que tem como interlocutores historiadores e sociológicos de profissão. [...] *On Revolution* se deve ler, sobretudo, como um texto de teoria política” (2001, p. 286).

Mais ainda, segundo defende James Miller, é importante mencionar que a história de fato ocupa a atenção de Arendt, mas não como narrativa de uma cadeia de eventos coerentes e conectados, “ela percebe a história como uma concatenação de eventos que exigem explicação ou justificativa” (MILLER, 1997, p. 183). Assim, defendemos que Arendt segue Walter Benjamin, ao compreender a história revolucionária como um “conjunto episódico de histórias que precisam ser lembradas e contadas novamente, para que o verdadeiro espírito revolucionário, com seu compromisso redentor de liberdade, não se perca ‘pela falha do pensamento e da lembrança’” (MILLER, 1997, p. 183). Arendt não objetiva escrever um texto para historiadores, tão pouco um texto sobre a história das revoluções para ser lido e debatido por especialistas, seu interesse pela história desses eventos deriva da busca por extrair o significado político do fenômeno revolucionário com o propósito de preservar o *páthos* da novidade política para as gerações futuras e, mais ainda, de proteger a liberdade política por meio da República e da constituição.

Entretanto, vale registrar ainda que, embora existam críticas à leitura arendtiana das revoluções, isso não significa dizer que não existe também, entre os historiadores, ideias que convergem em muitos pontos com o modo como Arendt leu e compreendeu as revoluções. Assim, dentre os historiadores revisionistas da Revolução Francesa, podemos destacar o francês François Furet, um dos mais consagrados historiadores da revolução. Embora Furet não mencione Arendt em seus livros, muitas de suas leituras das revoluções se aproximam do que Arendt já havia analisado em seus textos, e conforme esclarece Berenice Cavalcante, Furet “considerava haver ‘alguma verdade no que ela diz’, ao se referir à distinção estabelecida por Arendt entre as revoluções americanas e francesa” (2001, p. 184). Problema que abordaremos nas seções seguintes.

Outro ponto de encontro entre as análises de Arendt e Furet está no fato de que ambos compreendem “a Revolução sob o prisma do político e não como resultado de contradições econômicas, de forças e movimentos ‘ocultos’” (CAVALCANTE, 2001, p. 186).

Nessa direção, Furet¹² defende que “a primeira tarefa do historiador revolucionário é redescobrir a análise do político como tal” (1989, p. 43) e, desse modo, compreender a verdadeira dimensão do evento revolucionário, isto é, sua natureza política que se expressa por meio da ação política dos revolucionários. Nessa mesma linha interpretativa, Arendt acredita que só podemos descobrir o significado das revoluções, sua significação política e seu papel na história, se formos capazes de compreender o momento em que ela fez sua primeira aparição, por meio da ação de homens que, no geral, não tinham dimensão do empreendimento totalmente novo que estavam iniciando (Cf. OR, p. 45).

É preciso perceber, que em sua leitura das revoluções, Arendt recusa qualquer entendimento que se feche apenas em uma única via interpretativa ou corrente de análise desses eventos. Arendt se contrapõe e recusa seguir o método de boa parte dos historiadores e sociólogos que compõe o acervo de análise das revoluções modernas, que para nossa autora, em sua maioria, foram influenciados pela leitura de Karl Marx, visto como “o maior teórico das revoluções de todos os tempos” (SR, p. 94), mas, que para Arendt, estava mais interessado na história das revoluções ou no movimento da história do que na sua dimensão política, o que fez com que deixasse desaparecer em sua análise aqueles que foram os principais objetivos das revoluções, isto é, a instituição da liberdade e a fundação da República, perdidos no entorno das questões referentes ao campo do social, tema de nossa próxima seção.

Entendemos que, não por acaso, Arendt desenvolve um modo muito peculiar de pensar e compreender os fatos, que decorre naturalmente do método de compreensão da realidade adotado pela autora. Nesse sentido, Arendt defendeu literalmente em um Congresso realizado no Canadá, em torno de sua obra, que suas análises não se encaixam em parte alguma ou em nenhuma “corrente dominante do pensamento político atual ou em qualquer outra [...] não porque queira ser tão original – acontece que, por alguma razão, eu não me encaixo” (SHA, p. 159), afirmou literalmente Arendt. Nossa autora ilustra, portanto, seu modo de compreender os fatos a partir de uma metáfora denominada de “pensamento sem corrimão”¹³, que não significa obviamente pensamento sem fundamento, mas pensamento sem amparo ou amarras, sem “ismos”, o que não constitui, por outro lado, pensamento isolado ou distante do mundo, mas pensamento que possibilita novas leituras a partir dos fatos e

¹² Para uma maior compreensão da leitura de Furet sobre a Revolução Francesa, conferir: FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Trad. Luiz Marques e Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

¹³ Em resposta à Mary McCarthy, sobre como Arendt se situa frente ao capitalismo, Arendt responde ao se referir ao seu modo de pensamento, “Você disse ‘pensamento sem fundamento’. Tenho uma metáfora que não é tão cruel e que nunca publiquei, mas conservei para mim mesma. Eu o denomino pensamento sem corrimão” (2010, p. 161).

acontecimentos da realidade. Nessa direção, entendemos, grosso modo, porque Arendt se distancia de boa parte das análises de historiadores e sociólogos das revoluções modernas, sendo lida por muitos como uma autora revisionista do evento revolucionário, tese que concordamos em parte, uma vez que o objetivo de Arendt nunca foi escrever uma revisão ou nova interpretação da história das revoluções, mas sim resgatar o significado político desses eventos e o legado político deixado e esquecido por muito teóricos em suas análises das revoluções.

Defendemos que o propósito de Arendt em *On Revolution* é, inicialmente, destacar o enorme *páthos* da novidade e singularidade desses eventos¹⁴, e como ela mesmo afirma, “suas implicações gerais para o homem como ser político, sua significação política para o mundo em que vivemos, seu papel na história moderna” (OR, p. 43-44). Para tanto, se fez necessário voltar ao momento em que a ação repentinamente fez seu aparecimento na cena pública moderna, por meio da ação conjunta dos homens da revolução e do aparecimento da liberdade política, isto é, nas palavras de Arendt, devemos nos voltar para examinar a Revolução Francesa e a Revolução Americana (Cf. OR, p. 44). Por hora, acreditamos que é apenas considerando a análise desses eventos e a convergência entre ação e liberdade que o significado das revoluções pode ser revelado¹⁵. Nas palavras de Simona Forti

A liberdade, portanto, remete-se à revolução por um duplo sentido: em primeiro lugar porque o sucesso revolucionário não é necessário nem determinado de maneira fatalista por forças históricas; em segundo lugar, porque este se sustenta na liberdade, não entendida como libertação da necessidade, mas como capacidade coral de dar vida e de participar em uma nova ordem política. (2001, p. 285).

O conceito de liberdade de Arendt coincide e relaciona-se diretamente com a concepção e definição do conceito de revolução. Porém, para fins metodológicos, e na busca por desvendar o verdadeiro significado da revolução, gostaríamos de sublinhar e não incorrer no erro de omitir a relação ou inter-relação identificada por Arendt entre guerra e revolução¹⁶, pois conforme Arendt discorre em “*O que é política?*”, guerras e revoluções “formam as

¹⁴ No texto *Sobre a Violência*, Hannah Arendt afirma que quando se refere a eventos, está remetendo a “ocorrências que interrompem processo e procedimentos de rotina” (SV, p. 22), assim, o termo “eventos” se refere a acontecimentos que trazem como marca a novidade própria da ação e da imprevisibilidade contida na capacidade agir dos homens, e não pode ser reduzido a nenhum tipo da causa ou referência ao passado.

¹⁵ Arendt ressalta em *Sobre a Revolução*, que “o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início” (SR, p. 57). Na modernidade, as revoluções assumem uma condição sem precedentes no que concerne a capacidade de dar início a novos começos no âmbito político.

¹⁶ Segundo Arendt, essa inter-relação é “tão antiga quanto as próprias revoluções, que foram precedidas e acompanhadas por uma guerra de libertação, como a Revolução Americana, ou levaram a guerra de defesa e agressão, como a Revolução Francesa” (RL, p. 172).

experiências políticas básicas de nosso século” (QP, p. 125), isto é, do século XX. E embora sejam eventos de natureza distinta, ambas têm como denominador comum o uso da violência, representando um elemento antipolítico capaz de silenciar o homem e de neutralizar toda sua capacidade de ação (Cf. OR, p. 18).

Tendo como ponto de partida na obra *Sobre a Revolução* a relação entre guerra e revolução, Arendt defende que as revoluções, tal como conhecemos hoje, não existiam antes da era moderna, o mesmo não pode ser dito das guerras, fenômenos muito mais antigos do que as revoluções¹⁷. Parafraçando Lênin, nossa autora afirma que as guerras e as revoluções determinam a fisionomia do século XX; e que foi a partir desse século que as guerras passaram a representar para o planeta o perigo constante da destruição global, com o qual nos confrontamos e do qual não podemos fugir, de modo que na contemporaneidade “a ameaça de uma guerra atômica seja o maior e mais perigoso dos nossos dilemas políticos” (RL, p. 166).

Frente a essa ameaça imposta pelas armas nucleares e surgida a partir da II Guerra Mundial e da experiência concreta da destruição por meio de armamento atômico em 1945 sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki, Arendt rebate a famosa fórmula de Clausewitz, que pretendia justificar a guerra como sendo a continuação da política por outros meios, fórmula que na leitura de Arendt não se aplica ao contexto século XX¹⁸. Considerando que em nossa época a “guerra somente pode ser a continuação da política por outros meios em disputas armadas limitadas, conduzidas de acordo com as regras do jogo” (RL, p. 165), tal tese não se aplica a nosso contexto, sendo completamente inviável diante do alto potencial de desenvolvimento de armas nucleares atingidos a partir de nosso século. Arendt, portanto, defende uma inversão na fórmula de Clausewitz, afirmando que a guerra não é e nem poderia ser um ato político, pois “não só a guerra não é um instrumento da política, como a guerra não pode ser a busca e muito menos a realização de relações políticas” (TASSIN, 2003, p. 46). E, mais ainda, diante do potencial nuclear e atômico existente e em pleno desenvolvimento na contemporaneidade, as armas não conseguem mais representar um meio pelo qual alguém poderia terminar conclusivamente uma guerra e reestabelecer uma nova convivência pacífica

¹⁷ As guerras já existiam desde a Antiguidade Grega, Homero relata em sua obra *Iliada* os acontecimentos que configuram a Guerra de Tróia, que durou aproximadamente dez anos. Segundo Arendt, as narrativas da guerra dos gregos contra Tróia, vale, “com certeza, ainda hoje como o primeiro exemplo de uma guerra de extermínio” (QP, p. 96).

¹⁸ Segundo Étienne Tassin, para Arendt, no século XX, ocorreu uma mudança no *status* da guerra que está profundamente relacionado com os surgimentos dos sistemas totalitários, assim “a nova forma de guerra experimentada no século XX, a guerra total, o extermínio e a aniquilação, não visa a rendição de forças inimigas e a assinatura de um armistício, mas a destruição de todas as forças opostas: o povo, o estado e seu território”. (TASSIN, 2003, p. 48).

entre os países, mas representam, principalmente, um potencial de destruição absoluta capaz de pôr fim à própria existência humana (Cf. SCHOONHEIM, 2019, p. 80).

Em posição contrária da guerra, Arendt argumenta que as revoluções, justificadas pelo objetivo da liberdade, sempre que apareceram na cena pública se propuseram a criar um espaço potencial para o aparecimento da ação e da liberdade política. As guerras, na medida em que se utilizaram da violência enquanto fenômeno marginal, impossibilitaram o aparecimento da ação e da liberdade política. Ademais, embora exista, uma inter-relação entre guerra e revolução, sendo a guerra na maioria das vezes anterior à revolução, é preciso evidenciar à luz do pensamento arendtiano que, enquanto as guerras sempre tiveram como instrumento principal o uso da violência e da força, embora não tenham sido sempre determinadas pela violência; as revoluções, apesar de terem recorrido à violência, sempre tiveram seus objetivos atrelados a causa da liberdade.

Contudo, é apenas a partir da modernidade que podemos discutir a relação entre guerra e revolução, tornando-se cada vez mais comum pensarmos essa relação como fenômenos próximos e distintos. Segundo Arendt, a leitura que se convencionou fazer a partir da modernidade, passou a defender “que o fim da guerra é a revolução, e que a única causa que seria capaz de justificá-la é a causa revolucionária da liberdade” (SR, p. 43). Isso decorre do fato de que as principais revoluções modernas e contemporâneas formam a fisionomia política dos últimos séculos, e que sua permanência, embora inconcebível fora do campo da violência, só pode ser justificada por meio da liberdade.

Por outro lado, embora a justificção da violência só seja possível por meio da liberdade, que não pressupõe sua legitimação¹⁹, o que consideramos importante mencionar nesse contexto de relação entre guerras e revoluções é o uso que ambas fazem da violência, método antipolítico que priva os sujeitos de liberdade. O principal perigo, identificado por nossa autora, consiste numa exacerbada glorificação da violência por parte das revoluções, possibilitando uma completa negação da liberdade política, objetivo primeiro das revoluções; assim, de acordo com Arendt, qualquer teoria da guerra ou da revolução que “chega a uma glorificação ou justificção da violência enquanto tal, já não é mais política, mas sim antipolítica” (OR, p. 19), sendo completamente contrária a todo e qualquer propósito de fundação e instituição de um novo corpo político.

¹⁹ Importante considerar que embora a violência possa ser justificada pela liberdade ou mesmo em vista da paz futura, ela jamais pode ser legitimada, “a legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificção remete a um fim que jaz no futuro” (SV, p. 69).

Em acordo com Duarte (2016), é fundamental esclarecer que a teoria política de Arendt recusa o uso dos meios de violência; e, mais ainda, que é impossível estabelecer algum tipo de relação entre violência e política, uma vez que existem profundas distinções entre ambas, e que a entrada da violência no campo da política, embora justificada como meio para a libertação, representa, por outro lado, o malogro ou destruição da própria liberdade política recém-conquistada²⁰, isto é, da liberdade para participar dos assuntos públicos e da liberdade de ação. Desse modo, Arendt é enfática ao defender que a liberdade precisa sempre ser preservada de todos os perigos que a circundam, e que era obrigação dos homens das revoluções “proteger a ilha de liberdade onde passou a habitar” (OR, 276).

Nesse sentido, a violência precisa ser restrita e limitada para permitir o aparecimento da política, que só é possível por meio das ações onde os homens estejam agindo em conjunto²¹. Embora tenha sido feito uso político da violência em diferentes momentos das revoluções, e sua essência seja regida pela categoria dos meios e fins, “quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo” (SV, p. 18), de modo que, sua permanência no espaço público tende a pôr em risco a atividade política e a liberdade de ação dos homens.

A política não é possível em um espaço onde impera a violência, onde a discussão e a persuasão estão ausentes e os instrumentos de violência são utilizados para silenciar e destruir todo e qualquer espaço comum. Com o olhar voltado para seu tempo, Arendt defende que qualquer “relação entre guerra e política, ou a respeito da violência e do poder, tornaram-se inaplicáveis” (SV, p. 24). A guerra só pôde ser vista como a continuação da política em um curto período da história, onde as disputas armadas eram limitadas e as regras do jogo poderiam ser respeitadas; no mundo moderno essa possibilidade é impossível, pois como já afirmamos anteriormente, o maior e mais perigoso de nossos dilemas políticos é a ameaça de uma guerra atômica. Quanto a relação entre violência e poder, é preciso distinguir poder de violência, o primeiro está estritamente relacionado ao âmbito político, isto é, ao espaço comum, ao passo que a violência é um instrumento utilizado para fins de libertação ou para oprimir e restringir por meio da força qualquer ação que revele o agente. Destarte, ainda que

²⁰ Para uma maior compreensão sobre essas distinções, conferir: DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 13-27, 2016.

²¹ Sobre essa discussão conferir: RUBIANO, Mariana de Matos. **Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história**. 2016. 280 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 48.

possa parecer comum a associação entre poder e violência, são fenômenos que precisam ser diferenciados e não podem se confundir²². Arendt ressalta, em seus *Diários Filosóficos*²³, que

A violência é mensurável e calculável e, pelo contrário, o poder é imponderável e incalculável. Isto torna o poder muito 'terrível', mas precisamente aí está sua propriedade eminentemente humana. O poder sempre surge entre os homens, enquanto a violência pode ser possuída por um homem. Se se "toma o poder", se destrói o poder e a violência permanece. [...] a violência é sempre objetiva; A violência é idêntica aos meios que usa - os batalhões da força - enquanto o poder surge somente na ação e consiste nela. (DF, p. 263).

Na esteira dessa relação e diferenciação entre guerra e revolução, poder e violência, avançamos para descobrir o lugar privilegiado que as revoluções ocupam na teoria política de Arendt. Nossa autora aponta que “onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não necessárias” (SV, p. 66), ou seja, onde quer que as instituições e as leis não sejam mais obedecidas e os regimes estejam impotentes, pode-se estabelecer o cenário ideal para o emergir de revoluções, mas não necessariamente. Contudo, é fato que o fenômeno das revoluções só é realmente possível em um contexto de desintegração do poder, justificado pelo uso da violência no primeiro momento; embora, as revoluções reclamem, necessariamente, se libertar da violência para atingir seu objetivo principal, a saber, a fundação e constituição da liberdade através da instituição da República, fato que só é possível a medida em que a violência cessa, abrindo espaço para uma reintegração do poder (Cf. RL, p. 189).

Diferente das distinções até então esboçadas, concordamos com Rubiano, ao defender que em Arendt as revoluções estão intimamente ligadas à ideia de liberdade e poder (Cf. 2016, p. 58). Porém, a própria Arendt ressalta, essa ligação só pôde ser descoberta pelos homens das revoluções²⁴ no curso do processo revolucionário, visto que, nenhum de seus atores foram capazes de prever o que estavam iniciando, isto é, perceber que o enredo das revoluções os levariam à liberdade e à possibilidade de estabelecimento de uma nova ordem

²² De acordo com Arendt, Passerin d'Entrèves foi o único autor que teve consciência da importância de diferenciar poder e violência, contudo, sua distinção não atingiu a raiz da questão, pois para nossa autora “o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concreto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido (SV, p. 60), já a violência, como frisa Arendt, “distingue-se por seu caráter instrumental” (SV, p. 63).

²³ Os *Diários Filosóficos* ou *Cadernos Filosóficos* são uma compilação de 28 cadernos de manuscritos escritos por Hannah Arendt entre os anos 1950 e 1973, editados por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann com o título original *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, publicando inicialmente em 2002. Nesse trabalho, utilizamos a tradução de Raúl Gabás, intitulada: *Diários Filosóficos 1950-1973*, publicada pela editora Herder, 2006.

²⁴ O termo homens das revoluções, usado por Arendt, refere-se aos homens das primeiras revoluções modernas, aqueles que por suas ações conseguiram dar um novo sentido ao termo “revolução”, pois segundo Arendt, “não só fizeram uma revolução, mas introduziram as revoluções no cenário da política” (2011, p. 71).

política. Assim, a afirmação defendida por Condorcet, e várias vezes retomada por Arendt em seus textos, de que o objetivo das revoluções é a liberdade, só foi perceptível aos homens das revoluções durante o processo revolucionário. É nesse sentido, que Arendt defende o significado político das revoluções, também nominado de “espírito revolucionário”, significado este que se encontra em total discordância com a “violência revolucionária”, uma vez que a violência por si só jamais poderia provocar uma revolução (Cf. BERNSTEIN, 2011, p. 14).

Na leitura de Arendt, o espírito revolucionário não significava apenas o espírito de iniciar algo novo, mas configurava a capacidade de “começar algo permanente e duradouro; uma instituição sólida, encarnado e incentivando esse espírito a novas realizações” (OR, p. 232). Podemos entender o espírito revolucionário como aquela experiência concreta, resultado de uma ação coletiva e não violenta, em que os indivíduos se empenharam na reificação de uma Constituição, movidos pelo desejo de liberdade e de construir uma nova casa onde a liberdade pudesse habitar (Cf. SCHOONHEIM, 2019, p. 75). Para os homens das revoluções, foi esse espírito que permitiu o eclodir das revoluções, sendo completamente contrário a “violência revolucionária”. Por outro lado, o espírito revolucionário passou também a ser visto como uma ameaça à própria revolução, uma vez que foi por meio dele que a liberdade apareceu em seu sentido mais elevado, o que o tornava, na visão de muitos revolucionários, a causa e o fim da própria revolução.

A ameaça que os homens das revoluções temiam frente às conquistas obtidas pelos atos que eles próprios protagonizaram, resultava, sobretudo, da contradição existente no âmago do processo revolucionário, entre a novidade e a ideia de liberdade política, que é a raiz sobre qual podemos compreender o significado das revoluções modernas (Cf. MILLER, 1977, p. 179). Arendt esclarece que os homens que fizeram a revolução eram avessos a novidade e buscavam, a princípio, apenas restabelecer antigas liberdades que lhes haviam sido confiscadas pela tirania ou pela conquista colonial, assim, nossa autora justifica que “o enorme *páthos* de uma nova era [...] apareceu somente depois que eles chegaram, muito a contragosto, a um ponto sem volta” (SR, p. 72), o que fez com que convertessem o propósito de restauração em uma revolução, imprimindo a esse termo um significado novo, e não apenas astronômico ou físico, mas político²⁵.

²⁵ Arendt explica que “a palavra ‘revolução’, originalmente, era um termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a *De revolutionibus ordium coelestium*, de Copérnico. Nesse uso científico, ela manteve seu significado latino exato, designando o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, o qual, por estar sabidamente fora do alcance do homem e sendo por isso irresistível, certamente não se caracterizava pela novidade nem pela violência” (SR, p. 72).

Um fato que merece relevância, e que está analogicamente relacionado ao receio frente ao *páthos* da novidade obtido pelas revoluções, decorre da experiência de fundação que brotou do processo revolucionário e que, segundo nossa autora, tornou “os homens mais ‘conservadores’ do que ‘revolucionários’, mais ansiosos em preservar o que foi feito e garantir sua estabilidade do que em se abrir a novas coisas, novos desdobramentos, novas ideias”. (SR, p. 71), todo esse receio, fez com que os próprios autores das revoluções fossem os primeiros a se voltar contra o “espírito revolucionário” que eles próprios haviam iniciado²⁶. Segundo James Miller, o resultado desse paradoxo entre revolução, liberdade e novidade fez com que a experiência de liberdade que marcou o início de cada revolução genuína fosse sistematicamente reprimida, cedendo lugar apenas a libertação das necessidades, ao bem-estar social e as liberdades civis, conforme Arendt retrata, especialmente no que se refere à Revolução Francesa (Cf. MILLER, 1977, p. 180).

James Miller ressalta ainda que, uma dificuldade enfrentada por Arendt em *On Revolution*, consiste no fato das revoluções apresentarem “uma contradição fundamental existente entre a novidade do feito e a permanência exigida de uma ‘constituição de liberdade’ duradoura” (1977, p. 179). É nesses termos, que nossa autora defende que o legado das revoluções precisaria ser acompanhado da fundação de um corpo político permanente e duradouro, mas que, simultaneamente, consiga garantir, por meio de uma constituição enquanto aparato institucional, a conservação da liberdade e a garantia do espaço para o exercício do poder político, isto é, que seja aberto à novidade e à liberdade como modo político de vida.

As revoluções modernas, na interpretação de Arendt, sempre estiveram relacionadas com essas duas realidades, de um lado a libertação, como necessária para a ausência de restrições; de outro a liberdade, como modo político de vida; tais realidades representam, para nossa autora, estágios das revoluções, a primeiro sendo o estágio da libertação, caracterizado pela violência que é própria a toda liberação, e o segundo estágio, o da liberdade, livre da violência, por meio da fundação de um novo corpo político (Cf. LPL, p. 34-35). O principal problema, decorrente dessas realidades, resulta da dificuldade enfrentada pelos homens das revoluções em distinguir claramente entre os assuntos da libertação, riqueza

²⁶ É nessa direção que podemos supor um malogro das revoluções, que compreende, em linhas gerais, a incapacidade da revolução de preservar o espírito revolucionário que a empreendeu, tendo sido rapidamente esquecido, deixando a República politicamente estéril. Logo, foi a incapacidade de manter vivo o espírito revolucionário que levou as revoluções ao fracasso, segundo Aguiar, “a compreensão desse malogro é importante porque permite questionar a visão de Arendt como defensora da visão americana em detrimento da francesa: ambas fracassaram” (2016, p. 279).

e bem-estar econômico, dos assuntos referentes ao campo da liberdade no sentido político²⁷, que tem como conteúdo concreto “a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública” (SR, p. 61). Arendt acredita que tais problemas não foram igualmente resolvidos nas duas principais revoluções modernas (Cf. RL, p.185).

Nessa direção, avaliamos como necessário retornar e aprofundar a discussão sobre esses problemas mencionados acima, com o propósito de compreender, à luz do pensamento arendtiano, o modo como essas questões se tornaram expedientes das duas principais revoluções modernas. Assim, analisaremos nas linhas seguintes o fenômeno da ascensão das questões sociais e seu papel no curso das revoluções modernas, principalmente no que se refere a Revolução Francesa; e, por outro lado, o modo como tais questões influenciaram para desviar as revoluções de seus objetivos originais, a saber, a instituição da liberdade e a fundação da República, tese que defendemos como sendo central na compreensão da teoria política e republicana de Hannah Arendt.

2.2 A revolução: entre o social e o político

A questão de onde partirmos para compreender os limites entre o social e o político nas análises de Hannah Arendt, surge da seguinte afirmação expressa por nossa autora, ao se referir as exclamações dos homens da Revolução Francesa que, como Robespierre diziam: “A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social” (OR, 1990, p. 56). Tal afirmação, presente na obra *On Revolution*, reflete, segundo Arendt, o momento em que os homens “perderam [...] a própria revolução” (OR, p. 56).

Todavia, o que significa perder a própria revolução? O principal e maior objetivo das revoluções, na interpretação de nossa autora, é sempre a fundação da liberdade e a instauração da república. A questão a qual nos deteremos a partir de então é, em que momento da revolução seu objetivo principal foi abandonado? E, principalmente, em que medida esse abandono está relacionado à entrada das questões sociais no entorno das revoluções, sobretudo, da Revolução Francesa? Nosso percurso, obviamente, não foge de nosso objetivo principal, uma vez que o grande risco que Arendt identificou ao discutir sobre a questão social, resulta do fato de que, a revolução trouxe como resultado para a França a impotência do antigo regime, contudo, a “nova república nasceu morta” (OR, p. 248).

²⁷ Para um maior aprofundamento sobre essa discussão, conferir: GARCIA, Claudio Boeira. ARENDT: revolução e constituição da liberdade. In: SILVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva (Orgs). *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: IFIBE, 2010, p. 53.

Talvez seja necessário, a princípio, esclarecer o que Arendt entende por questão social²⁸, isso para não incorrer no erro de tomar tal questão à luz do entendimento das ciências sociais²⁹. A questão social abordada por Arendt nas páginas de *On Revolution*, refere-se aquilo que podemos chamar de existência da pobreza, entendida, nas palavras de Arendt como “um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizante; a pobreza é abjeta porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto de necessidade” (OR, p. 60). Assim, é importante perceber que a questão social tematizada por nossa autora não pode ser comparada com a falta de igualdade de oportunidades ou o problema de *status* social, mas precisa ser compreendida a partir da existência da pobreza, entendida como carência e miséria, problema que atingia a maioria da população francesa no momento da queda da Bastilha em Paris, tendo se tornado posteriormente determinante nos rumos da revolução.

A questão social, portanto, precisa ser lida como a questão da pobreza. Nesses termos, Arendt defende uma radical separação entre as questões sociais e os assuntos políticos, isso porque, segundo afirma Lederman, “o "social" diz respeito ao bem-estar dos cidadãos, enquanto o "político" diz respeito à sua liberdade” (2019, p. 152). Ora, o problema posto por muitos intérpretes do pensamento arendtiano consiste na dificuldade de compreender essa separação entre o social e o político proposta por Arendt, uma vez que para muitos desses leitores seria impossível pensar o social ausente das discussões políticas, o que incorreria numa espécie de esvaziamento do sentido da política. Para nossa autora a problemática é justamente o inverso, uma vez que a entrada do social no âmbito do propriamente político é o que modifica completamente o sentido da política.

Acreditamos que o objetivo e propósito de Arendt ao defender essa separação, embora encontre justificção em muitas das matrizes antigas do pensamento político³⁰, visa

²⁸ Avaliamos importante ressaltar que a problemática da questão social é abordada por Arendt em várias de suas obras: *Origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1963), *Sobre a Revolução* (1963). Nessa seção, nos deteremos em especial a análise do capítulo 3 da obra *Sobre a Revolução*, onde Arendt reflete sobre a questão social tendo como referência o fenômeno revolucionário moderno, com ênfase para a Revolução Francesa em sua fase jacobina. Assim, buscaremos relacionar tal problemática com a hipótese principal de nossa tese, isto é, a defesa de um republicanismo constitucional do pensamento de Arendt.

²⁹ Sobre o enfrentamento da questão social nas páginas de *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que “a questão social que estamos abordando aqui, devido a seu papel na revolução, não deve ser equiparada à falta de oportunidades iguais ou ao problema do prestígio social que, nas últimas décadas, tornou-se um tema central nas ciências sociais” (SR, p. 108).

³⁰ De acordo com Arendt, a dificuldade do equacionamento entre o social e o político consiste em um problema antigo, embora os antigos não tivessem conhecimento do termo social, ou o domínio do social, e entendiam “o seu conteúdo como assunto privado – quanto do domínio político propriamente dito” (ACH, 2016, p. 47). Assim, segundo Arendt, para os gregos ou mesmo para os romanos, “a política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio para proteger a sociedade” (ACH, p. 37), isso porque, ainda parafraseando Arendt, o que todos

principalmente delimitar a fronteira que separa os problemas da ordem do social daqueles propriamente políticos, sua questão não é impossibilitar que os problemas sociais ou econômicos sejam discutidos entre as questões políticas, mas afirmar que a partir da modernidade eles “se tornaram a questão política mais importante” (LEDERMAN, 2019, p. 154), e, como consequência, provocaram uma completa redução da política ao âmbito do social. Assim, em resposta a uma questão dirigida por Albrecht Wellmer, em um Congresso realizado no Canadá em 1972 sobre o pensamento de Hannah Arendt, ao ser questionada sobre a existência de um problema social que não seja ao mesmo tempo um problema político em sua obra, Arendt foi metódica ao responder a partir do seguinte exemplo: “Consideremos o problema da moradia. O problema social é certamente uma moradia adequada, mas a questão sobre se esta moradia adequada significa integração ou não, é *certamente* uma questão política” (SHA, p. 141).

Para Arendt, as questões políticas não podem em hipótese alguma serem confundidas com as questões sociais. A questão política exige sempre um espaço de deliberação e discussão que só pode se concretizar entre homens livres, trata-se de “uma questão plenamente discutível e um assunto público que deve ser decidido publicamente e não de cima” (SHA, 2010, p. 141). Na direção contrária, a questão social não necessita de um espaço público para sua solução, trata-se de uma questão que pode ser perfeitamente solucionável a partir da análise de especialistas capacitados para resolver tal problema; pois conforme ressalta Arendt, “se é uma questão de quantos metros quadrados cada ser humano precisa para ser capaz de respirar e levar uma vida decente, isto é realmente algo que podemos calcular” (SHA, p. 141). Uma questão dessa ordem não é necessariamente uma questão política, mas algo que pode ser perfeitamente solucionável por especialistas, segundo confirmar Lederman, uma questão dessa natureza pode muito bem ser deixada para os administradores fornecerem uma resposta viável, na prática, em vez de estar aberta ao debate político (Cf. LEDERMAN, 2019, p. 163).

Distinguir o lugar do político e o lugar do social em nossa autora torna-se uma questão *sine qua non* para identificarmos quais problemas dentro da sociedade tem relevância pública e, portanto, precisam ser admitidas no espaço público e discutidas politicamente, e quais problemas podem ser perfeitamente resolvidos a partir apenas da análise de especialistas e administradores capacitados para tal propósito. Arendt é incisiva ao defender essa distinção.

os filósofos gregos tinha por certo, “é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre” (ACH, 2016, p. 38).

Não por acaso, seu objetivo é preservar o espaço de participação cidadã na República, sobretudo, diante da ameaça de que, na modernidade, as questões de ordem administrativas ou burocráticas possam eliminar por completo os últimos vestígios de participação política e democrática.

Porém, olhando num sentido mais amplo, Arendt não nega que pode haver uma dupla face entre as questões sociais e, mais ainda, que algumas dessas questões podem ser admitidas dentro do espaço público, isso porque segundo Arendt, “o que se torna público em cada período determinado parece-me completamente diferente” (SHA, p. 139). Seguindo essa linha de entendimento, Adriano Correia identifica um problema nessa dupla face posta por Arendt, observando que

Ela realmente não deixa claro o mecanismo ou procedimento por meio do qual as questões sociais que possuem relevância para a coletividade, e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, seriam admitidas no domínio político sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados. (CORREIA, 2014, p. 157).

A questão resulta de como admitir as questões sociais no âmbito político sem com isso reduzir a política ao âmbito do puramente social ou dos interesses privados. Arendt acentua, em sua obra *A condição humana* (1958), a distinção entre a esfera pública, enquanto espaço de participação política, e a esfera privada, onde residem as questões puramente voltadas para o âmbito do social³¹, seu objetivo principal, com essa distinção, é a garantia da autonomia do político diante do social. Se as questões sociais põem em risco a autonomia do político³², qualquer tentativa de admiti-las na esfera pública poderia resultar num esquecimento da política, fenômeno que se tornou característico da modernidade. Com vistas a resolução desse problema, Arendt aponta para duas direções: primeiro, como observamos acima, que tais questões podem ser resolvidas por administradores e especialistas; segundo, que as questões sociais são pré-políticas, e com isso apenas antecipam e são necessárias ao aparecimento da liberdade política, mas não devem ser tratadas como questões políticas.

³¹ Para uma maior compreensão da distinção de conceitos em Hannah Arendt, conferir: DUARTE, André. *Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos*. Revista Argumentos, v. 5, n. 9, p. 39-62, jan./jun. 2013.

³² Segundo Wellmer, Arendt defende a autonomia da esfera política em dois sentidos: “primeiro, diferentemente das esferas privada e social, a esfera política é autônoma no sentido de que a ação política é ou pode ser significativa em si e não depende da presença de um objetivo além da política (por exemplo, a preservação da vida, moralidade ou a busca da felicidade privada pelos indivíduos). Em segundo lugar, a esfera política é autônoma no sentido de que não possui fundamento normativo prévio, por assim dizer, de alguma esfera além de si mesma” (WELLMER, 2000, p. 225).

Ambas as soluções conseguem, a princípio, apenas estabelecer mais rigidamente a fronteira e delimitar o lugar do social e do político.

Em consequência disso, a solução apresentada por Arendt para resolver o problema da distinção entre o social e o político, parece, na leitura de muitos de seus intérpretes, frágil e insuficiente, uma vez que não resolve por inteiro o problema. Segundo Wellmer, “a esfera pública certamente não é autônoma no sentido de que pode simplesmente dar as costas ao problema de garantir e institucionalizar os direitos humanos básicos, ou aos problemas da justiça social e da economia” (2000, p. 232). Wellmer acredita que as questões sociais resultam de preocupações comuns e de interesse público, e que nesse sentido precisariam ser abordadas dentro das instituições políticas presentes na República.

Wellmer acrescenta ainda que, quando Arendt sugere que os problemas sociais poderiam ser resolvidos de maneira racional por especialistas e administradores, parece uma postura ingênua ao extremo, ele acredita que “teria sido muito mais consistente se ela reconhecesse que questões sociais - e econômicas - se tornarão políticas no momento em que são consideradas, dentro dos limites da esfera pública, uma preocupação comum” (WELLMER, 2000, p. 234). Wellmer observa ainda que Arendt falha ao não considerar muitas questões que são do âmbito do comum e que, portanto, precisariam ser debatidas dentro do âmbito do político. Em sua leitura, Arendt é precisa ao identificar que o discurso político é autônomo e que surge de um mundo comum e compartilhado, porém “ela simplesmente chegou à conclusão errada quando disse que aquelas áreas da vida social cujos modos de funcionamento são determinados por interesse privado, ação estratégica ou competência científica devem necessariamente estar fora do domínio político” (WELLMER, 2000, p. 235).

A crítica de Wellmer à distinção estabelecida por Arendt entre o social e o político, sustenta-se principalmente na recusa de Arendt em aceitar a simbiose feita pela modernidade entre a esfera do político com as “esferas do social, da economia, da administração e da lei” (WELLMER, 2000, p. 237). Para o autor, Arendt foi incapaz de perceber tal conjunção, fechando-se a uma ideia de autonomia do político que a impede de perceber suas relações com as demais instituições que são fundamentais à sua garantia e manutenção dentro da República. Embora, acreditemos que a crítica de Arendt é bem formulada e que precisa ser considerada, sobretudo, diante de algumas lacunas e questões não totalmente esclarecidas no estabelecimento da distinção entre o social e o político, não podemos esquecer que Arendt não se fecha aos problemas sociais, mas apenas entende que esses problemas são da ordem do calculável e não do discutível, em outras palavras, que “tudo

o que de fato pode ser calculado, [...] estas são as coisas sociais em geral” (SHA, p. 140), enquanto as coisas políticas pertencem ao domínio do público e do discutível.

Assim sendo, para podermos entender melhor essa distinção, é necessário que consideremos sua análise do social a partir do contexto das revoluções modernas e da busca de seus objetivos; assim, não podemos acusar Arendt de ignorar as questões sociais ou mesmo de subestimar sua importância, antes precisamos compreender que sua crítica ao social tem por propósito preservar o lugar da política, esquecido ou sufocado na modernidade pelas questões de ordem social e administrativas. Quanto às objeções feitas por alguns autores que acusam Arendt de ser indiferente aos problemas sociais, Aguiar nos esclarece que é equivocada a compreensão de que em Arendt “a questão social é perpassada por profunda insensibilidade para com os explorados economicamente e que há uma desconsideração da pobreza na autora” (2009, p. 244). Para o autor, “o problema de Arendt não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política” (AGUIAR, 2009, p. 253). Portanto, é preciso reconhecer que a principal questão por trás de toda essa discussão, não surge apenas da necessidade de distinguir o social do político, mas do perigo das questões sociais ou referentes a esfera da pobreza impossibilitarem o aparecimento do propriamente político³³. Nessa mesma direção, Lederman também defende que o principal propósito de Arendt é salvar o significado do político diante de “seu rebaixamento para questões do bem-estar e dos interesses” (LEDERMAN, 2019, p. 157). Logo, é a partir desse pressuposto que a crítica apresentada por Arendt em *On Revolution* ao aparecimento da questão social na cena das revoluções, pretendia principalmente revelar o quanto que “o uso de meios políticos para resolver o problema da pobreza foi desastroso” (LEDERMAN, 2019, p. 157).

Ainda sobre essa problemática, julgamos importante destacar que a análise feita por Arendt da questão social não significa uma tomada de posição da autora com o propósito de negar a urgência sempre latente da resolução dos problemas referentes às esferas da pobreza e da miséria, mas sim uma tentativa de delimitar a fronteira ou o limite entre as questões da ordem das necessidades e referentes ao âmbito do social e as questões de ordem

³³ Nessa mesma direção, Hanna Pitkin faz uma importante abordagem, ao analisar a categoria do social a partir da obra *A condição Humana*, em seu livro *The attack of Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Para a autora, o uso do social em Arendt e seus ensinamentos sobre a questão “são frequentemente mal compreendidos” (1998, p. 201). Tal incompreensão, segundo Pitkin, decorrer do fato dos diferentes significados que pode ser dado a palavra nos dicionários, o que pode acabar enganando os leitores e às vezes confundindo até a própria Arendt. No entanto, Pitkin afirma que o principal objetivo de Arendt ao abordar a questão é mostrar que o social não destrói a política, mas destrói o espaço entre o público e o privado, possibilitando “a ausência de ação, política, liberdade, público e privado de contextos em que isso seria possível e desejável” (PITKIN, 1998, p. 197).

política. Com isso, Arendt pretende preservar o espaço de aparecimento da liberdade política frente às questões que não são propriamente políticas, ou seja, diante das questões referentes ao âmbito das necessidades ou da esfera da vida particular, tais como o bem-estar social e os problemas administrativos que emergiram a partir do advento da modernidade.

Com esse objetivo, Arendt observa que o principal erro das revoluções, mas não o único, se é que podemos assim definir, foi não ter preservado o espaço político que haviam conquistado, nesse aspecto Arendt não se refere apenas a Revolução Francesa, mas, como nos esclarece Badanchi a “todas as revoluções modernas após a Revolução Francesa, com a exceção evidente da Revolução Húngara de 1956” (2011, p. 44), porque todas as revoluções, cada uma a seu modo, elevaram os problemas sociais ao âmbito das discussões políticas. Assim sendo, podemos afirmar, a princípio, que uma das características principais das revoluções modernas foi não ter preservado o espaço político que haviam conquistado, cedendo lugar a preeminência das questões referentes ao âmbito da libertação e das necessidades³⁴, que permaneceram irresolúveis e contribuíram para conduzir as revoluções ao fracasso. Nessa direção, afirma Arendt:

Nenhuma revolução jamais resolveu a ‘questão social’ nem libertou os homens do problema da escassez [...] todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína, dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa. (SR, p. 155).

Embora, com maior ou menor ênfase, conforme observa Arendt, todas as Revoluções modernas tenham buscado resolver a questão social por meios políticos, nenhuma delas obteve êxito nesse propósito. A inclinação para o social, durante as revoluções, surgiu principalmente em decorrência do contexto de escassez que marcou o início das duas principais revoluções modernas, com ênfase para a Revolução Francesa onde a necessidade das multidões tornou-se o principal ingrediente da revolução, servindo de meio não só para a justificação das demandas sociais, mas principalmente para a incorporação dos miseráveis nas fileiras da revolução, assim “os pobres, levados por suas necessidades físicas, irromperam a cena da Revolução Francesa” (SR, p. 93) e, como resultado imediato, a revolução teve seus objetivos modificados, voltando-se para o bem-estar social e a felicidade do povo.

³⁴ Por âmbito das necessidades entendemos todas as questões referentes à esfera da vida privada ou familiar, ou ainda questões referentes ao âmbito da vida biológica e de sua manutenção. Para nossa autora, através da preponderância do social sobre o político na modernidade, “o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público” (SHA, 2010, p. 55). O resultado obtido foi que o domínio público ou político ganha um novo caráter, perdendo assim o seu caráter público no sentido estrito e fazendo com que a liberdade cedesse lugar ao reino das necessidades (Cf. BADANCHI, 2011, p. 44).

No curso da discussão arendtiana sobre o aparecimento das questões sociais na cena das revoluções, a partir de sua análise da Revolução Francesa e da Revolução Americana, Arendt ressalta principalmente o modo como os homens das revoluções foram incapazes de conduzir as revoluções à conquista de seus objetivos maiores, a saber, fundação da República e a constituição da liberdade. O resultado obtido foi o fracasso da revolução, que resultou da incapacidade de instituir seus objetivos iniciais e da elevação da questão social ao centro da cena revolucionária. Para Arendt, na França, o que determinou o ponto de inflexão da revolução foi a chegada dos jacobinos ao poder. Em sua leitura, Robespierre e seu grupo, os jacobinos, “acreditavam mais no povo do que na república, e ‘depositaram sua fé na bondade natural de uma classe’, em vez de depositá-la nas instituições e constituições” (SR, p. 112).

Arendt defende que Robespierre e os jacobinos contribuíram fortemente para alterar os fins da Revolução Francesa, ao utilizar a expressão *le peuple* como referência aos desgraçados e infelizes pela condição de pobreza em que viviam, modificaram os ideais da revolução, elevando “a compaixão à mais alta paixão política e à virtude política suprema” (SR, p. 112). Segundo Amiel, o objetivo dessa modificação foi fazer com que sobre o efeito da compaixão o termo povo mudasse de sentido, tornando-se sinônimo de todos aqueles que são infelizes em decorrência da situação de pobreza em que se encontram, com isso “passa-se de uma definição ‘política’ a uma definição ‘social’” (AMIEL, 2001, p. 43). Nessa mesma direção, Bignotto afirma que esse movimento “abriu a brecha pela qual passariam várias das revoluções modernas e determinou o sacrifício dos ideais do século XVIII no altar das necessidades” (BIGNOTTO, 2011, p. 47). A compaixão e o bem-estar do povo tornara-se a grande força a movimentar os grilhões da revolução, sacrificando qualquer possibilidade de estabelecimento de um governo republicano fundado sobre os ideais de liberdade e participação política.

Foi, portanto, a partir desse momento, período em que os jacobinos estiveram no poder, que no entendimento de Arendt, a teoria de Rousseau passou a exercer uma forte influência sobre os ideais revolucionários. Para nossa autora, o principal problema da leitura rousseuniana feita por Robespierre, encontra-se na substituição da antiga noção de consentimento pela noção de “vontade geral”, presente no pensamento de Rousseau, expressa por meio da referência à vontade una do povo³⁵. O resultado dessa substituição é a alteração

³⁵ Diante desse vínculo proposto por Arendt entre a “vontade geral” de Rousseau e as ideias de Robespierre, Newton Bignotto esclarece que a relação indica uma “identidade entre os dois personagens, que acabou por selar o destino da Revolução, o que está longe de ser verdadeiro” (BIGNOTTO, 2011, p. 50). Segundo o autor, o que

por completo das relações políticas entre os indivíduos, excluindo os processos de trocas de opiniões e acordos, e unificando todos a partir de uma ideia de vontade geral. Como consequência, temos a formulação de uma unidade representada pela vontade una do próprio povo, e não uma unidade de base republicana fundada “nas instituições terrenas que este povo compartilhava” (SR, p. 113).

A vontade geral, conforme idealizada pelos jacobinos, visava também silenciar a voz dos indivíduos e impossibilitar qualquer espaço de pluralidades; como vimos, seu propósito era promover uma unidade indivisível capaz de unir a todos em torno dos interesses da nação. Nas palavras de Arendt, Rousseau acreditava que “a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (SR, p. 114), e, para mover-se, necessitava da presença de um inimigo comum, que Rousseau identificou como as vontades particulares dos indivíduos, isto é, como um inimigo que habita no interior de cada um. A adesão dessa lógica, por parte de Robespierre, fez com que o terror fosse desencadeado no curso da Revolução Francesa, tornando virtuosos politicamente apenas aqueles que conseguiam negar seus interesses particulares e submeter-se ao interesse do todo, tornando-se inimigos todos os que não reconheciam a vontade geral como una e indivisível.

Contrário à interpretação de Arendt sobre o pensamento de Rousseau, Newton Bignotto esclarece em seu artigo *Hannah Arendt e a Revolução Francesa*, que no *Contrato Social*, Rousseau “coloca o interesse comum no centro e o faz prevalecer em seu conflito com as vontades particulares. Mas essas não são extintas ou consideradas negativas em todas as ocasiões. Somente no que toca ao que é comum” (BIGNOTTO, 2011, p. 49). Assim, os indivíduos teriam o espaço garantido para defender seus interesses, desde que esses não estivessem em desacordo com os interesses comuns. Bignotto acrescenta ainda que, considerando os escritos de Rousseau, não havia espaço para supor “a constituição de um aparato institucional que sacrificasse o fim das liberdades individuais em toda a sua extensão” (BIGNOTTO, 2011, p. 49), constatando, grosso modo, um equívoco na interpretação arendtiana do pensamento de Rousseau.

Não há dúvidas de que Arendt acredita numa forte aproximação entre a ideia de vontade geral de Rousseau e a interpretação feita por Robespierre, e que tal ideia foi

Robespierre fez foi uma interpretação das ideias de Rousseau, que não vem a ser a única e a mais verdadeira. Bignotto esclarece ainda que “os escritos de Rousseau foram lidos de várias maneiras e apropriados pelos mais diversos grupos políticos, o que não quer dizer que eles não contivessem várias possibilidades de leitura, inclusive aquela dos jacobinos” (BIGNOTTO, 2011, p. 51). Porém, Bignotto elucida que o problemático nessa questão é sugerir uma ligação direta entre o pensamento de Rousseau e o terror conduzido por Robespierre, vínculo esse, que segundo nosso entendimento, Arendt não propõe em nenhum momento de sua obra.

determinante para modificar os rumos e propósitos da Revolução Francesa. Contudo, não acreditamos que Arendt tenha traído o pensamento de Rousseau ao aproximá-lo de Robespierre, isso porque Arendt não nega a existência de um espaço para o interesse particular na teoria rousseuniana, embora afirme que a vontade geral se sobrepõe a qualquer interesse particular, e que nenhuma tradição conseguiu efetivar tão bem esse ensinamento como a tradição revolucionária, ao propor que “o interesse do todo deve ser automaticamente – na verdade, permanentemente – hostil ao interesse particular do cidadão” (SR, p. 116).

Esse entendimento levou nossa autora a concluir que, a recusa aos interesses particulares e a defesa da vontade geral abriu as portas para o aparecimento da questão social, que, como já ressaltamos, se tornou preponderante na Revolução Francesa no período em que os jacobinos estiveram no poder. Vale ressaltar, que durante esse período teve grande importância também a utilização da ideia de compaixão, defendida por Robespierre como a força que “deveria unir as diferentes classes da sociedade numa só nação” (SR, p. 117), assim, a compaixão passou a ser vista como um meio de unir todos os que não sofriam, os que eram vistos como *malheureux*, isto é, infelizes e desprovidos de condições materiais, que sofriam as dores da pobreza dentro da sociedade. Robespierre visava com essa máxima modificar a natureza da compaixão, fazendo com que ela deixasse de ser um sentimento particular para ganhar o *status* de dimensão geral, perdendo assim sua característica de co-sofrimento. A compaixão, que sempre esteve na esfera da vida privada enquanto sentimento interpessoal, ganhou assim uma dimensão pública e política que jamais havia tido antes. Segundo Elstain, o objetivo dessa modificação era fazer com que a compaixão perdesse sua especificidade, abrindo espaço para uma glorificação da pobreza capaz de legitimar as suas ações, pois quanto mais houvesse pobres sofrendo “mais seu poder aumentava e a busca por um absoluto revolucionário podia ser justificada” (ELSHTAIN, 1989, p. 210).

Arendt esclarece que, com a redescoberta ou ressignificação da compaixão, os jacobinos também descobriram a virtude da piedade que, diferente da compaixão, sempre se mantém presa ao âmbito das emoções e das paixões particulares, a piedade consegue “alcançar a multidão e, portanto, como a solidariedade, pode ingressar na praça pública” (SR, p. 127-128). Foi assim que a piedade passou a ser compreendida como uma emoção incitada pelo sofrimento da multidão, movida unicamente pelo infortúnio dos mais pobres e, trazendo consigo um enorme potencial de violência e terror, que justificados pela sua própria natureza, isto é, a piedade diante da humanidade, provocou as mais terríveis atrocidades no âmbito político, com propósito a atingir os interesses de poder de seus defensores e idealizadores.

Nesse contexto, avaliamos necessário distinguir os conceitos de compaixão e

iedade do conceito de solidariedade. Arendt esclarece que a solidariedade é fundada no “compromisso com ‘ideias’ – grandeza, honra e dignidade – e não com algum ‘amor’ pelos pobres” (SR, p. 127). A solidariedade representa a matriz de um projeto político fundado na pluralidade, que favorece a distinção entre os indivíduos e possibilita a capacidade de ação política. Já a compaixão, como vimos, está presa ao âmbito das paixões particulares e a piedade, por sua vez, manifesta um sentimento de emoção e sofrimento mais amplo, capaz de atingir as multidões. Portanto, ao distinguir esses três conceitos, Arendt esclarece que “a solidariedade é um princípio capaz de inspirar e guiar a ação, a compaixão é uma das paixões e a piedade é um sentimento” (SR, p. 128)³⁶.

Considerando ainda o modo como Arendt analisou a utilização das emoções e sentimentos no curso da Revolução Francesa, e como tal experiência foi determinante para alterar os objetivos primeiros e o curso da revolução, George Kateb (1977, p. 161-165), em seu artigo *Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt*, aponta que o principal objetivo de nossa autora é ressaltar a ameaça que os sentimentos e paixões podem causar a manutenção e existência do processo de ação iniciado pelos revolucionários, abolindo a ação política em todas as circunstâncias e destruindo qualquer chance de estabelecimento de uma constituição duradoura para a liberdade. Segundo Kateb, Arendt defende que, foi ao se distanciarem dos objetivos da revolução e ao inclinarem suas ações para a solução das questões sociais, que “os revolucionários, movido por compaixão e depois por pena da miséria da massa (que de repente foram libertados das trevas e encontraram uma voz para proclamar sua necessidade), tentaram acabar com o sofrimento por meios políticos” (KATEB, 1977, p. 163). Desse modo, quando os revolucionários franceses elevaram a compaixão e a piedade a uma dimensão pública que elas jamais haviam obtido antes, constituíram uma multidão, a multidão silenciosa dos *malheureux*, formada apenas no sentido numérico e movida unicamente pela satisfação de suas necessidades biológicas e vitais. Como resultado e consequência, provocaram o fracasso da revolução e o fim da liberdade recém-conquistada, ao mesmo tempo em que reduziram a política apenas à questão social.

³⁶ É importante observar a pertinência do tema da solidariedade nos escritos de Arendt. Na obra *Homens em Tempos Sombrios* (1968), nos textos sobre Lessing e Karl Jaspers, Arendt retoma a discussão sobre o tema da solidariedade afirmando que “a solidariedade da humanidade só pode ser significativa num sentido positivo se vier acompanhada pela responsabilidade política” (HTS, p. 92). Nessa direção, Odílio Aguiar esclarece que a solidariedade está diretamente ligada, na obra da autora, ao conceito de mundo comum ou *amor mundi*, sendo completamente diferente da compaixão, onde “há ausência de mundaneidade” (AGUIAR, 2010, p. 140). Aguiar esclarece ainda que, nos escritos de Arendt, “a amizade e a solidariedade levam à ideia de responsabilidade e de obrigação com o mundo e contrapõem-se a prática atual de retirada de seu campo e concentração apenas em si” (AGUIAR, 2010, p. 140), devendo, a solidariedade, ser compreendida no sentido estritamente político e relacionada ao mundo comum.

Kateb conclui, defendendo em sua leitura que, para Arendt “é melhor preservar a liberdade [...] não tentando abolir a miséria, do que perder a liberdade para todos ao tentar e falhar (quando as condições da vida não permitem um remédio técnico para a miséria)” (KATEB, 1977, p. 163). Isso significa que, em quaisquer circunstâncias, para nossa autora, o espaço de liberdade e ação precisam ser preservados. Nenhum sentimento ou paixão consegue estabelecer um espaço de argumentação entre os homens, que os une e distingue ao mesmo tempo por meio da ação e do discurso. Como escrevemos nas linhas anteriores, Arendt não é avessa às questões sociais, porém é ativa ao defender que a política e a liberdade não podem ser sacrificadas no altar das necessidades. Miséria e pobreza são problemas que podem e devem ser resolvidos a partir da intervenção de administradores e especialistas; do contrário, correremos sempre o risco de sobrepor o bem-estar social à dignidade da política, abrindo as portas para o terror e a privação da liberdade pública.

O terror foi expediente presente nas principais revoluções modernas, embora, no âmbito das revoluções, sua maior incidência tenha ocorrido durante a Revolução Russa³⁷. Na França seu aparecimento se deu no instante em que os jacobinos decidiram travar um verdadeiro combate a hipocrisia, representado pelas mentiras e falsas promessas do reinado de Luís XVI, o que os levou a desmascarar toda a hipocrisia presente na corte³⁸. O aparecimento do terror como via de combate à hipocrisia vigente na corte francesa contribuiu para desviar a revolução de seus objetivos políticos, favorecendo a perda dos direitos e da personalidade jurídica dos cidadãos. Arendt observa que “o Reinado do Terror acabou por consistir no exato contrário da verdadeira liberdade e da verdadeira igualdade; ele igualou a todos porque deixou

³⁷ Aqui, julgamos importante diferenciar o terror ocorrido durante a Revolução Russa das demais experiências de terror presente nas revoluções modernas, uma vez que o terror bolchevique precisa ser compreendido a partir de sua matriz totalitária. No entanto, endossamos a tese de Celso Lafer, ao afirmar que a herança jacobina presente na Revolução Francesa, e fortemente criticada por Arendt, representa a presença de um “poder onipresente e constantemente ativo, que no limite leva ao terror” (LAFER, 1998, p. 130), tendo contribuído de forma significativa para a ruptura totalitária. Assim, segundo Arendt, ideia totalitária que perpassou a Revolução Russa foi de que “o terror não tem fim, e por questão de princípio com tais regimes não pode haver paz” (HT, p. 322), pode ser comprovada quando Trótski cunha a expressão “revolução permanente”, manifestando a necessidade de um terror permanente que deve continuar mesmo após a derrota dos opositores externos ou aliados internos, isto é, os opositores do próprio partido. Portanto, é importante destacar a diferença entre o terror totalitário presente na Revolução Russa, e as demais formas de terror que conhecemos, pois, segundo Arendt, todas as formas de terror que conhecemos são caracterizadas por perseguir e chegar a um fim, restabelecendo um estado de normalidade jurídica e política. Porém, o terror totalitário permanece mesmo após o fim da revolução, isso porque uma de suas características principais é que “não se dirige contra suspeitos ou inimigos do regime só pode se voltar contra pessoas absolutamente inocentes, que nada fizeram de errado e não tem a menor ideia do motivo que estão sendo presas, enviadas a campos de concentração ou eliminadas” (HT, p. 322), logo, temos um terror sem objetivos que elimina toda a personalidade jurídica dos sujeitos, bem como sua liberdade e capacidade de ação política.

³⁸ Segundo Arendt a metáfora que motivou todo o terror desencadeado pela Revolução Francesa, sustentava-se na visão de que “a revolução oferecia a oportunidade de arrancar a máscara da hipocrisia do rosto da sociedade francesa, de expor sua podridão e, por fim, de rasgar a fachada da corrupção e expor por detrás dela a face íntegra e honesta do *pouple*” (SR, p. 148).

todos os habitantes do país privados da máscara protetora de uma personalidade jurídica” (SR, p. 150).

Anne Amiel, por sua vez, observa ainda que Arendt retoma aqui as mesmas críticas aos direitos humanos já esboçadas na obra *Origens do Totalitarismo*³⁹, ao perceber que os revolucionários franceses, “como já os testemunhou a crítica dos direitos do homem, não têm nenhum respeito pela máscara legal, pela *persona*, e crêem ter emancipado a própria natureza” (AMIEL, 2001, p. 48). Assim, na leitura de Arendt, a Declaração dos Direitos do Homem, nada mais fez do que reduzir os direitos políticos a apenas direitos naturais e, segundo Garcia, terminou confundindo “os direitos do homem enquanto homem com os direitos do cidadão” (GARCIA, 2010, p. 57). Foi assim que, ao combater a hipocrisia pela via da bondade natural, os revolucionários franceses conseguiram elevar as necessidades a um estágio superior; logo, Arendt afirma que se tornaram imprescindíveis “os direitos da vida e da natureza, e não os direitos da liberdade e da cidadania” (SR, p. 151).

Seguindo essa linha interpretativa, Claude Lefort esclarece que, no entendimento de Arendt, os revolucionários franceses confundiram liberdade política com igualdade social, “confusão que é, aliás, filosoficamente traduzida por uma idéia insensata segundo a qual os indivíduos são iguais por nascimento: a quimera dos direitos do homem” (LEFORT, 1991, p. 71). Ao defenderem a igualdade natural, reduziram toda a fonte legítima do poder político, que para Arendt se funda na ação e participação conjunta dos indivíduos, submetendo-a ao estatuto dos direitos naturais do homem. Lefort aponta que tal iniciativa foi determinante para o advento do social no curso da revolução e, em contrapartida, para o concomitante enfraquecimento dos direitos dos cidadãos, pois conforme observa em sua leitura, tanto “para H. Arendt, como para Burke, só são reais os direitos do cidadão, e os direitos do homem são uma ficção” (LEFORT, 1991, p. 71).

Seguindo o entendimento de Lefort, observamos que em *On Revolution*, Arendt junta-se a Edmund Burke⁴⁰ ao defender o argumento do teórico conservador contrário aos Direitos do Homem, instituídos durante a Revolução Francesa, afirmando categoricamente que “o famoso argumento de Burke contra eles não é obsoleto nem ‘reacionário’” (SR, p.

³⁹ Para uma melhor compreensão da crítica esboçada por Arendt, ver II Parte, Capítulo 5, intitulado: *O declínio do Estado-não e o fim dos direitos do homem*. In: ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁴⁰ Edmund Burke (1729-1797), foi um estadista anglo-irlandês, sendo considerado atualmente como o fundador do pensamento conservador moderno. Em seu texto crítico sobre a Revolução Francesa, *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), Edmund Burke, nas palavras de Michael Freeman, “opõem-se a uma teoria radical geral com uma teoria conservadora geral” (FREEMAN *apud* COUTINHO, 2017, p. 18), assim, sua posição tornou-se a principal contraposição conservadora à retórica revolucionária da época.

150). Edmundo Burke, em seu clássico texto *Reflexões sobre a Revolução na França*, defende claramente uma posição contrária e crítica à teoria dos Direitos do Homem e, sobretudo, sua fundamentação nos direitos naturais proposta pelos revolucionários franceses. Para Burke, “o governo não é feito em virtude de direitos naturais, que podem e devem existir em total independência dele, e existem em uma clareza e em um grau muito menos de perfeição abstrata; mas sua perfeição abstrata é seu defeito prático” (BURKE, 2017, p. 103)⁴¹. O autor alega que a defesa dos Direitos do Homem fundada na prerrogativa dos direitos naturais é contrária a toda convenção sobre o qual se funda a sociedade civil, pois nenhuma sociedade civil, que se edifica sob o prisma Constitucional, pode sobreviver e manter sua existência diante de pretensos direitos naturais abstratos e metafísicos⁴². Afirma Edmund Burke, “como pode qualquer homem reivindicar, sob as convenções da sociedade civil, direitos que sequer supõem a sua existência – direitos que são absolutamente repugnantes a elas” (BURKE, 2017, p. 103). Burke acrescenta ainda, ao se referir aos direitos dos homens: “são todos extremos; e na proporção em que eles são metafisicamente verdadeiros, são moralmente e politicamente falsos” (BURKE, 2017, p. 106).

Hannah Arendt adota a mesma linha crítica de Edmund Burke ao questionar o modo como a Declaração francesa dos Direitos do Homem, que na direção distinta da Declaração americana, diferenciou às leis da natureza do estatuto político dos homens⁴³, tendo como propósito se constituir como fonte de todo poder e do corpo político⁴⁴. No entanto,

⁴¹ De acordo com Bobbio, para Burke, naturais são apenas os “sentimentos como temor a Deus, o respeito ao rei, o afeto pelo parlamento; não naturais, aliás, ‘falsos e espúrios’, são – ao contrário – os sentimentos que (a ilusão dos direitos naturais é evidente)” (BOBBIO, 2004, p. 40).

⁴² Sobre a sociedade civil, Burke esclarece: “Se a sociedade civil é filha da convenção, essa convenção deve ser sua lei. Esta convenção deve limitar e modificar todos os tipos de Constituição que são formulados sob ela. Todas as formas de poder legislativo, judiciário ou executivo são as suas criaturas. Elas não podem existir em qualquer outro estado de coisas” (BURKE, 2017, p. 102-103).

⁴³ Para Arendt, a grande diferença da Declaração dos direitos do Homem instituída na França diante da Declaração americana, consistia no fato de que “esta pretendia enunciar os direitos positivos fundamentais, inerentes à natureza humana e distintos de seu estatuto político, e assim tentava de fato reduzir a política à natureza” (SR, p. 150-151). Endossando a tese arendtiana da diferença existente entre as duas declarações, Norberto Bobbio esclarece ainda que “ambas as Declarações partem dos homens considerados singularmente; os direitos que elas proclamam pertencem aos indivíduos considerados um a um, que os possuem antes de ingressarem em qualquer sociedade. Mas, enquanto a “utilidade comum” é invocada pelo documento francês unicamente para justificar eventuais “distinções sociais”, quase todas as cartas americanas fazem referência direta à finalidade da associação política, que é a do *common benefit* (Virgínia), do *good of whole* (Maryland) ou do *common good* (Massachussets). Os constituintes americanos relacionaram os direitos do indivíduo ao bem comum da sociedade. Os constituintes franceses pretendiam afirmar primária e exclusivamente os direitos dos indivíduos”. (BOBBIO, 2004, p. 42).

⁴⁴ Julgamos importante esclarecer que Hannah Arendt não é contrária aos Direitos Humanos, mas sim crítica da ideia de que apenas uma declaração dos Direitos do Homem, fundada na natureza humana, seria o suficiente para garantir direitos e proteger o homem constitucionalmente. Assim, conforme esclarece Brito, “o que essa análise e a crítica aos direitos humanos têm em comum é justamente a denúncia da ilusão de que basta a enunciação de um direito para que o homem esteja protegido. [...] A crença de que os direitos do homem emanam da natureza

esclarece Arendt que, ambas as Declarações dos Direitos do Homem, cada uma a seu modo, embora tenham sido solenemente proclamadas “como novo fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questão prática em política” (OT, p. 326), não indo além de uma falácia metafísica, conforme já havia denunciado Edmund Burke. Assim, diferentes dos Direitos dos cidadãos⁴⁵, os Direitos do homem são derivados diretamente da natureza humana e não de uma constituição política ou mesmo de algum fundamento divino como no período medieval. A Declaração francesa dos Direitos do Homem, edificada sobre a abstração dos direitos naturais, defendia que,

O novo corpo político deveria se erguer sobre os direitos naturais do homem, sobre /seus direitos enquanto simples ser natural, sobre seu direito a ‘alimento, roupa e reprodução da espécie’, isto é, sobre seu direito a atender as necessidades vitais. E esses direitos eram entendidos não como direitos pré-políticos, que nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar, e sim como o próprio conteúdo e fim último do governo e do poder. (SR, p. 151).

Foi, portanto, ao elevar os direitos naturais ao fundamento máximo do corpo político que os revolucionários franceses fizeram com que a política perdesse seu estatuto próprio. As críticas de Burke e Arendt se encontram nesse ponto crucial, a defesa da política diante da tentativa de reduzi-la à dimensão puramente natural da existência humana. A redução da política à natureza rompe também com a antiga distinção entre o social e o político presente no pensamento filosófico clássico, tendo como resultado a entrada da necessidade no âmbito esfera da política, “a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (SR, p. 15). Isso pôde ser visualizado principalmente a partir século XVIII, a medida em que a natureza tomou o lugar da história, isto é, “os direitos históricos foram substituídos pelos direitos naturais” (OT, p. 331), e, ainda, a medida em que a vida assumiu o centro das discussões políticas, promovendo uma completa biopolitização da vida humana, conforto tematizado por Michel Foucault no século XX⁴⁶. De fato, a pretensa emancipação dos direitos

humana anterior ao corpo político equivale a retirada desses direitos do escopo da atividade política, crendo que uma simples declaração é unívoca e suficiente para regular esse corpo político. (BRITO, 2013, p. 83).

⁴⁵ Segundo Arendt, os Direitos do Cidadão devem ser compreendidos com os direitos efetivamente políticos, que garantem o espaço e o lugar no mundo para a participação e ação política dos indivíduos. Portanto, esses direitos precisam ser lidos e entendidos como o direito a ter direitos, ou seja, direito de “viver numa estrutura onde se é julgado pelas suas ações e opiniões [...] de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada” (OT, p. 330), e, não apenas, como direitos resultante da “abstrata nudez de ser unicamente humano” (OT, p. 333).

⁴⁶ O conceito de biopolítica foi apresentado por Michel Foucault pela primeira vez em 1976, no último capítulo de *História da Sexualidade I – a vontade de saber* (Cf. DUARTE, 2010, p. 205). De acordo com Foucault, a biopolítica expressa uma nova forma de poder voltada para a preocupação com a espécie humana enquanto seres vivos, com seus “processos biológicos: a proliferação, o nascimento e a mortalidade, o nível da saúde, a duração de vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-las variar” (FOUCAULT, 1994, p. 141). Nas palavras de Duarte, podemos afirmar que o grande propósito do paradoxo biopolítico posto pela modernidade é a

históricos⁴⁷ diante dos direitos naturais, criou uma falsa ilusão de que o homem havia se libertado de toda e qualquer tutela de ordem divina ou histórica, passando a ter seus direitos garantidos e fundamentados na própria essência humana, o que não passou de uma quimera, uma vez que, esses direitos foram aprisionados ao âmbito da natureza, não sendo resultado de um deliberação conjunta no espaço da política, onde podem de fato serem concretizados (Cf. OT, p. 324).

Em resumo, a justificação dos Direitos do Homem, que iniciou com as primeiras declarações de Direitos na América em 1776 e na França em 1789, e que garantiram a existência de direitos anteriores ao poder soberano, os chamados direitos naturais ou pré-políticos, fundados de maneira universalista e legitimados metafisicamente na essência humana, contribuíram de forma eficaz para o esquecimento da política e para a promoção do social no curso da revolução, distanciando de maneira efetiva a revolução de seus objetivos principais. Com efeito, reforçando a tese de que essas primeiras declarações contribuíram de maneira eficaz para a promoção do social, esclarece Celso Lafer, “a primeira geração de direitos viu-se igualmente complementada historicamente pelo legado do socialismo, vale dizer, pelas reivindicações dos desprivilegiados a um direito de participar do ‘bem-estar social’” (LAFER, 1988, p. 127). Ambas as declarações buscaram solucionar tais problemas por caminhos diferentes, tendo igualmente falhado nas tentativas de resolver os problemas sociais. Para Lafer, os americanos se prenderam ao horizonte da visão liberal clássica, garantindo a autonomia da sociedade e limitando a intervenção do estado. Já os franceses, de tradição jacobina, se voltaram para o horizonte de um poder onipotente e ativo que conduz necessariamente ao terror (Cf. LAFER, 1988, p. 130).

Com base nessa discussão, podemos concluir previamente que, ao tentar solucionar por meios políticos os problemas sociais, os revolucionários perderam o principal

“transformação da vida nua em bem supremo, acompanhado pela crescente desvalorização da vida humana e do próprio espaço político” (DUARTE, 2010, p. 308). Em Arendt, a análise dos processos de biopolitização da vida podem ser observadas a partir de sua crítica aos direitos humanos, no último capítulo da segunda parte de sua obra *Origens do Totalitarismo*. Para a autora, quando os homens são privados do direito a ter direitos, como aconteceu nos Estados-nações e nos regimes totalitários, colocados fora da lei, cria-se as condições para o retorno a um estado de natureza ou de vida nua, propício à proliferação da biopolítica moderna, na qual desaparece a figura do cidadão e permanece apenas os “seres humanos”. Análise semelhantes também pode ser observa na obra *Sobre a Revolução*, mas especificamente no capítulo sobre a questão social.

⁴⁷ Conforme esclarece Manfredo Oliveira, “os direitos são sempre uma obra a se realizar na história. A consequência disso é que há sempre novos direitos a serem efetivados” (OLIVEIRA, 2010, p. 213), ou seja, os direitos entendidos como históricos são o resultado de um patrimônio acumulado pelos povos, conforme defendia Burke, e que podem sofrer mutações com o passar dos tempos. Contudo, de acordo com Bobbio, a emancipação dos direitos históricos na direção do direito natural no curso da Revolução Francesa, propôs uma libertação dos direitos históricos, assim, o homem percebeu que “antes de ter direitos civis que são produto da história, tem direitos naturais que os precedem; e esse direitos naturais são o fundamento de todos os direitos civis” (BOBBIO, 2004, p. 41).

tesouro das revoluções, isto é, os espaços de participação política criados pela revolução. Embora seja necessário reconhecer que, diante da extrema miséria existente na França pré-revolucionária, talvez poucos ou nenhum caminho restassem aos revolucionários senão ceder a voz das necessidades que assolavam o país⁴⁸, tal escolha representou de maneira inexorável a principal ruína da revolução. No que se refere aos americanos, Arendt esclarece que a miséria estava aparentemente ausente ou oculta do cenário daquele país, pois a maioria dos miseráveis era constituída por negros em condição de escravidão e a escravidão não era vista como parte da questão social, assim na “obscuridade da pobreza; quem passava ‘totalmente despercebido’ não era o pobre, e sim o negro” (SR, p. 107). De maneira geral, para nossa autora, sempre que a questão social adentrou no âmbito da política, a política cedeu lugar ao âmbito das necessidades, sendo lançada no mais puro esquecimento.

Nessa perspectiva, Arendt esclarece que, “a libertação da necessidade, devido à sua premência, sempre terá prioridade sobre a construção da liberdade” (SR, p. 155). É importante esclarecer a princípio, de maneira objetiva, o que Arendt entende por liberdade, categoria que aprofundaremos na seção seguinte desta tese. Por hora, recorremos a Miller, ao esclarecer que para Arendt a liberdade é inicialmente a habilidade de estabelecer um mundo novo, até então inimaginável, por meio de gestos e palavras, sentimentos e pensamento, no entanto, para que uma ação seja livre, precisa aparecer em público e ser reconhecida como tal, pois “a liberdade requer um domínio público, definido por princípios que permitem que os seres humanos apareçam juntos, ajam em comum e sejam valorizados por seus atos” (MILLER, 1997, p. 179). O conteúdo real da liberdade, tem em Arendt como sua condição necessária para efetivação, “a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos” (LPL, p. 25), sem o qual não podemos falar de liberdade ou mesmo supor qualquer atividade como sendo política.

Sobre a questão da escravidão, somos levados a concordar com Gines, ao assinalar que Arendt não dá a devida atenção ao significado da relação entre escravidão e liberdade durante a Revolução Americana. Conforme a autora, em *Sobre a Revolução*, Arendt parece buscar vincular a escravidão e o racismo apenas ao âmbito da questão social, fato que não ocorre em outras obras de Arendt, onde a autora chega a esclarecer que “a escravidão não é simplesmente uma questão social, mas um crime com implicações políticas” (GINES, 2014, p. 63). Ao identificar que os homens da Revolução Americana estavam convencidos da

⁴⁸ A própria Hannah Arendt reconhece que “todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína, dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa” (SR, p. 155).

incompatibilidade entre a instituição da escravidão e a fundação da liberdade, Arendt perde a oportunidade de retomar a discussão sobre a escravidão e o racismo na dimensão política e não social, bem como de “de abordar a forte relação dialética entre liberdade e escravidão nos Estados Unidos” (GINES, 2014, p. 64). Gines destaca, ainda, que a antítese entre escravidão e liberdade espelhava o fato, entre os norte-americanos, que “a imagem branca de liberdade foi definida em contraste com a escravidão negra, e a imagem negra de escravidão foi definida em contraste com a liberdade branca”. Assim, segundo Gines, Arendt deixa escapar um aspecto importante de discussão sobre a relação oculta na discussão sobre as revoluções, isto é, a relação entre liberdade e escravidão.

Visando sanar esse equívoco, que não reflete a visão de Arendt sobre a problemática da escravidão e da questão racial, é mister considerar que as críticas de Arendt à questão do racismo, sobretudo, em *Origens do Totalitarismo*, reforçam o aspecto republicano de seu pensamento, à medida que nossa autora assinala que o racismo é contrário ao mundo comum e, portanto, a manutenção da igualdade e do espaço público, assim, “se um negro numa comunidade branca é considerado apenas um negro, perde justamente o seu direito à igualdade, aquela liberdade de ação especificamente humana” (OT, p. 335) e, como consequência, é forçado a se retirar do mundo comum, ficando “sem cidadania, sem opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique” (OT, p. 336), perdendo assim sua condição de cidadania e o direito de participar do debate político. Nesse sentido, os pais fundadores da república norte-americana falharam em tratar a questão da escravidão, quando muito, apenas no âmbito social, mantendo os negros às margens da liberdade recém-conquistada e do espaço público, e cometendo um grave crime contra os próprios ideais de liberdade da república federalista.

Por fim, dentro do contexto das revoluções modernas, objeto de pesquisa desta tese, a liberdade aparece no momento da *constitutio libertatis*, isto é, da constituição da liberdade, por meio do estabelecimento de instituições capazes de assegurar a liberdade para todos, e por meio da fundação de um novo domínio público, denominado república, capaz de permitir a liberdade de participação política e não apenas os direitos e liberdade civis, nesse sentido, Arendt defende que, a Revolução Americana foi a mais bem sucedida das revoluções modernas, o que não significa dizer vitoriosa, mas que conseguiu ter mais sucesso quanto à fundação da liberdade e o estabelecimento de uma nova estrutura política⁴⁹, tema que abordaremos de maneira propedêutica nas linhas que seguem.

⁴⁹ Arendt ressalta que embora os Estados Unidos devam ser visto como uma referência para o mundo em termos

2.3 O desvelar da felicidade pública

Antes de abordarmos devidamente o conceito da felicidade *pública* ou política, que se assemelha ao conceito da liberdade *pública* ou política utilizadas pelos homens das duas principais revoluções modernas, faremos em poucas linhas um adendo para pontuarmos alguns dos aspectos que diferenciam o modo como os revolucionários americanos enfrentaram a questão social. A princípio, faz-se importante ressaltar, com Arendt, que no contexto americano o que estava ausente não era tanto a pobreza, mas sim a miséria, logo “o problema que colocavam não era social, e sim político; referia-se não à ordem da sociedade, e sim à forma de governo” (SR, p. 103), isso não significa dizer que o problema social estivesse ausente do cenário americano, pois conforme ressalva Arendt em outra passagem, “a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma de escravidão e do trabalho escravo” (SR, p. 106), conforme já mencionamos na seção anterior desse capítulo.

Outro aspecto que merece destaque nessa abordagem e que diferencia em grande medida a questão social presente na Revolução Americana, de sua preponderância no curso da Revolução Francesa, deriva do fato do país nunca ter sido devastado pela pobreza; assim, segundo Arendt, “o que se interpôs no caminho dos fundadores da república não foi tanto a necessidade, e sim ‘a paixão fatal pelas riquezas rápidas’” (SR, p. 184). O apego às riquezas, que passou a caracterizar uma sociedade voltada para os prazeres do consumo e presa ao isolamento da vida particular, contribuiu, em grande medida, para que na América os indivíduos se distanciassem da esfera pública, substituindo a felicidade pública pelos desejos e prazeres da vida privada⁵⁰. Temos, portanto, duas faces da mesma moeda presente nos dois lados do atlântico, de um lado a pobreza extrema subjogando os homens aos ditames das necessidades; de outro, o apego às riquezas, aprisionando os indivíduos na ganância e na lógica da abundância⁵¹. Ambas contribuíram, de maneira implacável, para distanciar os homens das revoluções dos espaços de visibilidade política e ação recém-conquistados.

Em linhas gerais, compreendemos que o essencial para Arendt, conforme já

de sucesso na fundação da liberdade e constituição de uma nova política, é preciso ser coerente e reconhecer seu fracasso no que se refere ao fato da questão racial, tendo sido incapaz de solucionar (Cf. RL, p. 201).

⁵⁰ Arendt esclarece que “quando os pobres enriqueceram, na América e em outros países, não se tornaram membros das classes ociosas motivados em suas ações pelo desejo de primar pela excelência, mas sucumbiram ao tédio do tempo livre e, embora também desenvolvessem o gosto pela ‘consideração e reconhecimento’, contentaram-se em obter esses ‘bens’ da forma mais barata possível, isto é, suprimiram a paixão pela distinção e pela excelência que só pode ser exercida à plena luz do público” (SR, p. 105).

⁵¹ Conforme escreve Arendt, “a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda; as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro: podem ser feitas de seda” (SR, p. 186).

mencionado anteriormente, não é em hipótese alguma posicionar-se contra às demandas provenientes do social, mas advertir sobre o risco da usurpação do político ou da esfera política, que compreender à liberdade pública, à participação política e aos espaço de pluralidade, quando essa é sufocada pelas demandas oriundas da esfera das necessidades. É nesse sentido que Arendt estabelece claramente a oposição intransponível entre o social e o político⁵². No caso específico das revoluções modernas, seu objetivo é demarcar o espaço divisório entre o social e o político, com o propósito de realçar o principal tesouro das revoluções, o desvelar da felicidade pública ou política descoberta pelos homens das revoluções e esquecida pelos mesmos à medida que a revolução se distanciou de seus objetivos principais.

Optamos nessa seção por utilizar no título o termo “desvelar” para se referir ao momento de desocultamento ou de descoberta da felicidade pública pelos homens das revoluções. O “desvelar” revelar o instante em que, inesperadamente, a experiência política de aparecer uns para os outros, de revelar o “*quem*” de cada um se manifesta espontaneamente no decurso das revoluções. Nenhum dos homens que encabeçaram as fileiras das duas revoluções modernas tinham consciência da novidade do ato que estavam iniciando⁵³, não haviam sido advertidos por nenhuma tradição anterior, ambos visavam originalmente apenas uma reforma no sistema vigente que conduzisse a uma monarquia constitucional (Cf. SR, p. 180).

No entanto, a experiência da felicidade pública para os americanos ou liberdade pública para os franceses, que se manifestou no curso das revoluções⁵⁴, não era a princípio uma experiência inédita para os revolucionários americanos, pois segundo Wellmer, “essa ‘felicidade pública’ havia sido experimentada nos municípios e colônia antes da Revolução e no nível nacional durante a fundação da república americana” (2000, p. 221). Nessa mesma direção, Arendt também confirma que “os habitantes das colônias tinham se ‘unidos por lei

⁵² Segundo assevera Adverse, “entre o social e o político é estabelecida uma oposição intransponível [...] o “surgimento do social” é compreendido por Arendt como o processo cujo resultado mais notável é o ‘encurtamento’ da esfera pública e seu desvirtuamento pela introdução de preocupações de natureza não política” (2021, p. 26-27).

⁵³ Sobre essa questão Arendt afirma que: “Na América, segundo as palavras de John Adams, os homens da revolução tinham sido ‘chamados sem expectativa e compelidos sem inclinação prévia’; o mesmo é verdade para a França, onde, segundo as palavras de Tocqueville, ‘podia-se acreditar que o objetivo da revolução por vir era a restauração do antigo regime, ao invés de sua derrubada’” (LPL, p. 23).

⁵⁴ Sobre as diferenças de uso dos termos, Arendt esclarece que era costume entre os americanos no século XVIII falar em “felicidade pública”, enquanto os franceses usavam o termo “liberdade pública”, estabelecendo assim a diferença entre ambos; contudo, tanto a “felicidade pública” quanto a “liberdade pública”, se referem em ambos os casos ao um interesse comum pela liberdade política partilhado pelos revolucionários das duas revoluções (Cf. SR, p. 163).

em corporações ou corpos políticos’, e tinham ‘o direito de se reunir [...] na sede de seus municípios, para deliberar sobre assuntos públicos’ (SR, p. 162). Assim, a experiência da felicidade pública já era algo vivenciado pelos americanos antes do eclodir da Revolução, vindo a se concretizar de maneira efetiva durante o curso da Revolução. Ainda sobre essa experiência concreta, Arendt cita John Adams ao afirmar que

as pessoas iam às assembleias de suas cidades, assim como seus representantes depois iriam às famosas convenções, não só por obrigação e menos ainda para atender aos próprios interesses, mas acima de tudo porque gostavam de discutir, de deliberar e de tomar decisões [...] o que os movia era a paixão pela distinção. (SR, p. 163).

Na direção oposta da experiência vivenciada pelos americanos, Arendt esclarece que os franceses não tinham nenhuma experiência concreta de liberdade pública ou política, e que os principais idealizadores da Revolução Francesa, os chamados *hommes de lettres* ou pensadores do iluminismo, tinham apenas, segundo nossa autora, preparo teórico, pois não dispunham “de experiência a que pudessem recorrer, inspirando-se e guiando-se apenas por ideias e princípios não testados na realidade, que tinham sido concebidos, formulados e discutidos antes da revolução” (SR, p. 164). No entanto, mesmo não tendo nenhuma experiência prática de liberdade pública, segundo Correia, esses pensadores “se recusaram a compreender a liberdade como um fenômeno da vida interior, como o é o livre-arbítrio” (CORREIA, 2014, p. 178), mas buscaram compreendê-lo em sua concretude prática a partir de experiência concreta, assim, conforme atesta Arendt, “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” (SR, p. 169).

Ainda de acordo com Arendt, todos foram imbuídos pelo desejo de participar do mundo dos assuntos públicos, de modo que na França os *hommes de lettres*⁵⁵ e os pobres passaram a compartilhar algo em comum, o desejo de sair da obscuridade e serem vistos e ouvidos dentro do espaço público, uma vez que ambos eram submetidos à obscuridade imposta pelo regime monárquico e tirânico. O mesmo desejo também motivou os

⁵⁵ Os homens de letras eram indivíduos que haviam se retirado voluntariamente da sociedade da corte e dos salões, preferindo a reclusão da vida privada (Cf. ABF, p. 144). De acordo com Arendt, o que os caracterizava era a sua singularidade, que “residia na sua recusa em trocar consideração social pelo valor da política, optando, antes, pela reclusão obscura dos estudos, reflexões e sonhos privados [...] eles estavam livres do fardo da pobreza e, por isso, ocupavam uma posição similar à de seus colegas americanos” (ABF, p. 145). Contudo, Arendt esclarece que, diante do colapso da França, esses intelectuais que nunca tinham participado efetivamente da política da Terceira República, “viram-se sugados para a política como que pela força de um vácuo. Desse modo, sem pressenti-lo e provavelmente contra as suas inclinações conscientes, vieram a construir, quer quisessem ou não, um domínio público” (EPF, p. 29).

revolucionários americanos, que já tinham o direito de se reunir em assembleias e deliberar sobre questões públicas⁵⁶, mas que buscavam, segundo atesta Heale, certo grau de autonomia diante do rei (Cf. 1991, p. 26).

Assim, o desejo de aparecer e ser visto pelos demais, foi fundamental para que as duas revoluções buscassem fundar “um novo espaço político onde ‘a paixão pela liberdade pública’ ou ‘a busca da felicidade pública’ pudessem ser exercidas pelas gerações futuras, de forma que o espírito ‘revolucionário’ deles sobreviveria ao fim efetivo da revolução” (SR, p. 171). Conforme observa reiteradas vezes em seus escritos sobre a revolução, Hannah Arendt defende que “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” (SR, p. 170). Essa realidade, para Arendt, só pode de fato ser efetivada por meio da fundação de uma Constituição sólida, capaz de preservar o corpo político e manter vivo o ato inicial de fundação. Tal defesa aproxima, em nosso entendimento, o pensamento de Hannah Arendt da tradição republicana, hipótese que defendemos em nossa tese e que pode ser confirmada por meio de uma leitura atenta da obra *Sobre a Revolução*.

É nesse sentido que a discussão sobre o conceito de felicidade pública relaciona-se diretamente com o propósito de nossa pesquisa, contribuindo para a construção de nossa tese. Assim, segundo assinala Elivanda Silva, há nos escritos de Arendt um esforço de associar a felicidade pública com a dimensão propriamente republicana, isso é notório por meio da preocupação em “identificar ação política como atividade que se associa com o bem público, ou, para usar uma expressão da tradição republicana, com o bem comum” (SILVA, 2022, p. 127). Nesse sentido, ao fazer essa associação, Arendt defende que, “o ‘bem público’, os assuntos dos cidadãos, de fato é o bem comum por se localizar no mundo que comungamos sem *possuí-lo*” (DPIP, p. 212), portanto, é no espaço comum entre os cidadãos que tanto a felicidade pública como o bem público pode ser alcançado, uma felicidade que é completamente diferente daquela que deriva dos interesses privados.

Arendt ressalta que a principal característica do bem público ou bem comum, é que “ele é muito mais durável do que a vida de qualquer pessoa” (DPIP, p. 216), pois não se trata de um bem individual, mas de um bem comum que demanda sacrifícios individuais, contudo, esses sacrifícios são compensados pela “pela felicidade pública, isto é, pelo tipo de

⁵⁶ Heale esclarece que na América do Norte “as assembleias eram eleitas pelos próprios colonos, pelo menos por aqueles que tinham patrimônio suficiente para votar, os quais eram comumente em número muito grande, e com o correr dos anos as assembleias iam obtendo mais poder, à medida que tomavam por modelo a Câmara dos Comuns” (HEALE, 1991, p. 26); aqui, Heale se refere ao modelo da Câmara dos Comuns presente na Constituição inglesa, que exerceu forte influência sobre as treze colônias inglesas.

‘felicidade’ que os homens só podem experimentar no domínio público” (DPIP, p. 218). Nessa direção, assevera Elivanda Silva, que essa felicidade, na leitura de Arendt, só pode ser experimentada na República.

A única forma de governo capaz de garantir todos esses aspectos seria a forma republicana de governar e a república, em virtude de atender a todos esses pressupostos, foi considerada como o melhor regime, exatamente porque a república é o espaço político apropriado para a efetivação da liberdade de cidadãos que agem em conjunto e em prol do interesse público; é o canal institucional onde cada homem e mulher, através da participação nos negócios públicos, podem experimentar a felicidade pública. (SILVA, 2022, p. 127).

Foi então, na busca por uma instituição capaz de assegurar a participação nos negócios públicos e, por intermédio, assegurar a felicidade pública, que os revolucionários norte-americanos, os quais já haviam experimentado a liberdade pública nas assembleias, entenderam que apenas numa forma republicana de governo, na qual a liberdade política está acessível a todos, seria capaz de garantir a cada cidadão conquistar o direito de ter “acesso à esfera pública, de ter parte no poder público” (SR, p. 172). Na mesma direção, os revolucionários franceses, passaram também a compreender a liberdade como algo que só poderia “existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens” (SR, p. 169). Porém, segundo Arendt, mesmo diante do entendimento, ambas as revoluções fracassaram⁵⁷ na fundação de “um novo espaço político onde ‘a paixão pela liberdade pública’ ou ‘a busca da felicidade pública’ pudessem ser exercidas pelas gerações futuras, de forma que o espírito ‘revolucionário’ deles sobreviveria ao fim efetivo da revolução” (SR, p. 171). O fracasso observado por Arendt, resulta, sobretudo, da incapacidade de constituir um aparato institucional duradouro capaz de manter vivo o “espírito revolucionário” que fundou e criou as condições para o aparecimento do novo corpo político.

No caso específico da Revolução Americana, um dos principais erros dos homens da revolução, e principalmente de Thomas Jefferson⁵⁸, que contribuiu de maneira significativa

⁵⁷ Esse fracasso deve-se, sobretudo, ao medo por parte de Thomas Jefferson e Robespierre, que em direções diferentes, temiam os resultados da revolução na manutenção de instituições políticas ou o fim da revolução. Assim, escreve Arendt, “a profunda relutância de Robespierre em encerrar a revolução, seu temor pelo fim do poder revolucionário e o começo de um governo constitucional que poderia dar fim à liberdade política, é essencialmente similar ao desejo pouco entusiasmado de Jefferson por uma revolução em todas as gerações” (ABF, p. 149).

⁵⁸ Embora Arendt teça críticas a Thomas Jefferson pela substituição do termo “felicidade pública” por “busca da felicidade” no texto final da Declaração da Independência americana, na maior parte do texto de *Sobre a Revolução*, Arendt é elogiosa a ele, que foi um dos principais defensores do republicanismo americano e o terceiro presidente dos Estados Unidos. Nessa direção, afirma Eduardo Jardim, “de todas as principais figuras de

para o malogro dos objetivos da revolução, e que Arendt critica em algumas partes de sua obra, resulta da inserção do termo “busca da felicidade” e não “felicidade pública” na Declaração de Independência americana, mudando com isso “a fórmula corrente pela qual os direitos inalienáveis eram enunciados como ‘vida, liberdade e propriedade’, para ‘vida, liberdade e busca da felicidade’” (ABF, p. 139), assumindo a busca da felicidade o lugar que antes era ocupado pela propriedade. A principal consequência dessa opção textual resulta da possibilidade aberta de confundir felicidade pública com os direitos relativos ao bem-estar privados dos indivíduos, o que ocorreu, sobretudo, a partir dos séculos XIX e XX⁵⁹. Assim, Starling esclarece, na nota introdutória do livro *Ação e a busca da felicidade* (2018), que o grande problema dessa mudança proposta por Jefferson, e a base do argumento crítico de Arendt, decorre do fato de que, “o prolongamento dessa busca para além da satisfação do indivíduo deságua na noção de felicidade pública, isto é, no gosto de reivindicar participação na condução dos assuntos públicos e se preocupar com o bem-estar comum” (STARLING, 2018, p. 13), o que não ocorreu quando os indivíduos passaram a compreender a felicidade apenas como proteção da vida privada e das demandas do lar. Não por acaso, a nova forma de Jefferson implicava a exclusão nos assuntos públicos, fazendo com que busca da felicidade fosse “entendida como o direito dos cidadãos de buscar seus interesses pessoais e, assim, de agir conforme as regras do interesse próprio privado” (SR, p. 181).

Uma das principais questões enfrentada por Arendt em seus textos sobre política, que demarca de maneira precisa sua compreensão do termo política, decorre do entendimento da política como uma realidade prática que só pode ser efetivada no espaço comum de igualdade e pluralidade entre os homens, possibilitando o aparecimento da singularidade de cada indivíduo livre por meio da ação e do discurso. Assim, todas as tentativas de fixação da política ou da liberdade unicamente voltadas ao âmbito dos direitos civis, ou das liberdades privadas, são reducionistas e ocultam de maneira radical o real significado da política e da liberdade. Tal erro foi cometido pelos revolucionários nas duas principais revoluções modernas, à medida que confundiram o principal objetivo das revoluções com o propósito de libertação das necessidades ou de realização dos desejos e bem-estar privado.

revolucionários, foi Thomas Jefferson, especialmente, quem inspirou os comentários mais entusiasmados de Hannah Arendt” (JARDIM, 2011, p. 95).

⁵⁹ Com referência ao modo como essa “busca da felicidade” compreendida e limitada ao âmbito dos interesses privados e econômicos, passou a fazer parte da vida dos americanos no século XXI, o Filme: *The Pursuit of Happiness* (2016) de Steven Conrad, baseado no livro de memórias *The Pursuit of Happiness*, escrito por Gardner e Quincy Troupe, retrata de maneira eficaz o modo como a felicidade ou a busca dela passou a se vincular diretamente apenas aos interesses da vida privada dos indivíduos, não avançando em momento algum para o âmbito da vida política e do espaço público.

No que concerne aos revolucionários americanos, a confusão se tornou possível quando substituíram a ideia de felicidade pública pela máxima da busca da felicidade, inclinada exclusivamente para o espaço da vida privada. Desse modo, os revolucionários assumiram o ônus de legar ao esquecimento todo o tesouro da participação política, bem como das instituições livres recém-conquistadas. Conforme observa Dana Villa, fazendo jus ao pensamento de Arendt, tal inversão significava sem dúvida o fracasso da Revolução Americana, uma vez que o abandono da felicidade pública que animou o espírito revolucionário, fazia com que os cidadãos esquecessem a “arte de ser livre”, e canalizassem suas energias apenas na direção da busca da felicidade privada (Cf. VILLA, 2008, p. 95).

Nesse sentido, Arendt afirma que na América

a Declaração de Direitos, que continha as devidas limitações constitucionais ao governo; em outras palavras, ela se transferiu da liberdade pública para a liberdade civil, da participação nos assuntos públicos em favor da felicidade pública para a garantia de que a busca da felicidade privada seria protegida e incentivada pelo poder público. (SR, p. 181).

As liberdades civis, entendidas por nossa autora como liberdades referentes ao âmbito da vida privada, sempre antecederam ou se distanciaram da liberdade política, que compreendemos como sendo a liberdade de participação nos assuntos públicos. Arendt observa, que os revolucionários modernos tiveram de dividir-se; por um lado, diante do desejo de participar efetivamente da coisa pública, ser visto e ouvido pelos seus pares; e, por outro, diante da tranquilidade resultante do desejo “antipolítico de estar desobrigado de qualquer dever e cuidado público [...] ser governado sem precisar agir” (SR, p. 182-183); ou seja, 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.

Entre as liberdades civis e a liberdade pública ou felicidade pública experimentadas pelos homens das revoluções, isto é, entre a libertação (*liberty*) e a liberdade (*freedom*) existe uma linha tênue que não pode ser rompida sob pena de esvaziar o sentido da política⁶⁰. Nessa direção, conforme assegura Müller, “mesmo que a fronteira entre a libertação

⁶⁰ A discussão sobre o sentido da política na obra de Hannah Arendt decorre de todas as tentativas de eliminação da política, protagonizadas pela experiência das formas totalitárias de Estado. Para Arendt, o real sentido da política é a liberdade, “isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro - temos de fato o direito de esperar milagres” (QP, p. 44). Arendt afirma ainda que “a liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (QL, p. 195). Portanto, política e liberdade são inconcebíveis separadamente, e toda e qualquer forma de negação da liberdade é também um modo de destruição da política.

e a liberdade seja sutil, suscitando alguma incerteza, os dois conceitos não se confundem” (2013, p. 66). Müller acrescenta que “a intenção de libertar – libertação – não pode ser tomada como sendo o mesmo que liberdade – entendida enquanto fenômeno político” (2013, p. 66). Tal fronteira entre a necessidade ou prosperidade e a liberdade pública parece ter passado despercebida no decurso das duas revoluções e, conforme relata Arendt, na mente de seus fundadores, pois a experiência de liberdade pública vivenciada e descoberta pelos revolucionários no decurso das revoluções, foi sucessivamente cedendo lugar apenas a garantia dos direitos civis e do bem-estar individual, não avançando na direção da institucionalização de espaços de participação política. Logo, a medida em que os direitos civis foram gradualmente assumindo o centro das revoluções, a dúvida sobre se “‘o objetivo supremo a ser perseguido’ era o ‘verdadeiro bem-estar do grande conjunto do povo’ [...] ou se ‘o principal fim do governo’ era ‘regular [a paixão de sobressair e ser visto]’” (SR, p. 183), alterou por completo o objetivo principal das revoluções e conduziu de maneira eficaz as revoluções ao fracasso.

Convém que façamos aqui um parêntese, para que sendo fiel ao método da distinção de conceitos estabelecido por Arendt, possamos mencionar que a fronteira entre libertação e liberdade converge com a ideia moderna, herdada de Benjamin Constant, que diferencia liberdade negativa de liberdade positiva, conceitos contrapostos também por nossa autora. Em linhas gerais, a liberdade negativa se iguala a libertação e aos direitos civis, enquanto a liberdade no sentido positivo, definição que Arendt compara a experiência política dos gregos na *polis*,⁶¹ compreende a liberdade política. Nas palavras de Arendt, “a humanidade sempre soube que existiam dois aspectos de liberdade, sendo um negativo, isto é, ser livre de restrições vindas de outros, e outro positivo, o de ser livre em seus atos, de realizar não tanto o *eu-querer*, mas o *eu-possor*” (RL, p. 184). Observa, Arendt, que alinhados com essas duas definições, os homens das revoluções buscaram se libertar da tirania imposta pela monarquia, utilizando da violência revolucionária; para assim, poder assegurar o espaço de edificação da liberdade positiva que permitisse a participação nos assuntos públicos.

Contudo, no decurso das revoluções, o sentido negativo da liberdade foi sendo alterado dos dois lados do Atlântico; de um lado, passou a significar a liberdade das

⁶¹ Conforme ressalta Eccel, “é interessante notar como uma das principais características que Arendt resgata como sendo digna de nota, a saber, a liberdade positiva, é também uma das principais características da *polis* grega” (2013, p. 118), que configura um espaço de efetiva participação política entre iguais e de deliberação nos assuntos públicos, característico da liberdade no sentido positivo. Desse modo, Eccel afirma, em resposta aos teóricos que buscam vincular a defesa arendtiana da liberdade a uma defesa da liberdade liberal, que “Arendt não é a teórica da liberdade negativa ou da liberdade dos modernos, mas, antes, da liberdade positiva, ou seja, do mesmo tipo de liberdade apreciada e vivenciada pelos gregos” (ECCEL, 2013, p. 116).

necessidades vitais; de outro, a garantia de direitos civis e da felicidade privada. Em ambos os casos, a liberdade positiva, que deveria constituir o objetivo original das revoluções e refletir a paixão pela distinção e emulação, foi paulatinamente cedendo lugar para as liberdades negativas, voltadas para a proteção dos direitos individuais e das iniciativas privadas dos sujeitos. Nesse sentido, o fim e objetivo das revoluções, manifesto por meio da liberdade e felicidade pública, só pode se efetivar concretamente, segundo Arendt, à medida que a revolução supera essas duas etapas fundamentais: “a etapa de libertação – da pobreza ou da dominação estrangeira –, e a etapa de fundação da liberdade” (RL, p. 202), sem essa dupla superação, a revolução tem grandes chances de não atingir seu real objetivo e ser conduzida ao fracasso.

Portanto, embora as duas revoluções modernas tenham experimentado o “desvelar” da novidade revolucionária, seja pela experiência política da felicidade pública na América (1776) ou da liberdade pública na França (1789), ambas não conseguiram manter viva a chama inicial do ato fundacional, tendo cada uma, a seu modo, seguido direções diferentes e perdido as pérolas deixadas sem testamento pela revolução. Nas linhas seguintes, discutiremos a originalidade e o *páthos* do novo início perpetrado pelo fenômeno revolucionário, para tanto, aprofundaremos a categoria de natalidade e a ideia de novo começo presente no pensamento de Arendt, visando justificar a importância que tais conceitos têm para a teoria política de nossa autora, bem como o vínculo com uma matriz do republicanismo contemporâneo.

2.4 Natalidade política e a experiência revolucionária dos novos inícios

A categoria da natalidade política ocupa um lugar privilegiado na obra de Hannah Arendt, estando profundamente arraigada no contexto do aparecimento das principais revoluções modernas, enquanto espaços que possibilitaram o aparecimento da novidade na política, uma espécie de segundo nascimento, manifesto por meio da liberdade e da capacidade de ação política comum aos principais atores das revoluções do século XVIII. No entanto, a categoria de natalidade, que expressa a capacidade de começo inerente a todo indivíduo, pode apontar também para experiências que não são propriamente do âmbito do político, como a emergência do fenômeno totalitário no século XX, que configura um momento de perversão da natalidade política e eliminação de toda espontaneidade humana, conforme atesta Bowen-Moore, implica um momento de “negação forçada da liberdade humana, enquanto a capacidade de exibir a identidade distintiva de uma pessoa em ação e

discurso [...] sua experiência é a antítese da natalidade política” (BOWEN-MOORE, 1989, p. 45).

Por outro lado, em relação com a categoria arendtiana de natalidade encontra-se também a experiência revolucionária moderna do novo início, o *páthos* da novidade protagonizados pelos homens das duas principais revoluções do século XVIII. O fenômeno revolucionário testemunha, de maneira inédita na modernidade, “a experiência da natalidade como uma reafirmação do político e uma confirmação da realidade do mundo público comum” (BOWEN-MOORE, 1989, p. 135), são experiências que resgatam o espaço para a ação política que se encontrava esquecido, e atualizam a promessa dos novos começos de que cada homem é capaz por meio de suas ações, palavras e atos, pois conforme lembra Arendt, “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento” (ACH, p. 219).

Nas linhas dessa seção, buscaremos elucidar, à luz do pensamento arendtiano, algumas das principais características da categoria de natalidade política, bem como, a centralidade dessa categoria para a compreensão do fenômeno revolucionário moderno, tendo como referência o *páthos* do novo início que fez eclodir as revoluções. O conceito de natalidade (*natality*) constitui, portanto, uma ideia chave para se pensar a política em Hannah Arendt, não por acaso, nossa autora recorre a essa categoria em muitas de suas obras⁶², sempre com o propósito de afirmar a imensa capacidade humana de iniciar coisas novas a partir da existência de um mundo comum e compartilhado, isto é, de um mundo propriamente político⁶³, condição *sine qua non* da natalidade. Entendemos que a categoria da natalidade em Arendt, encontra-se também diretamente vinculado a outras categorias utilizadas por nossa autora em suas obras, tais como: pluralidade, liberdade, ação, promessa, amor *mundi* e espaço público.

Em sua tese de doutorado intitulada: *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1928), Hannah Arendt já havia relacionado a categoria da natalidade com a ideia de amor *mundi* discutida no texto⁶⁴, porém, foi no final da obra *Origens do Totalitarismo* (1951), no

⁶² Dentre as obras em que Arendt aborda direta ou indiretamente o conceito de natalidade, e a ideia de novo início ou de novo começo, podemos citar: *The Origins of Totalitarianism* (1951); *The condition human* (1958); *Between past and future* (1961); *On revolution* (1963); *Crises of the Republic* (1969).

⁶³ Nesse sentido, Bowen-Moore esclarece que “O nascimento na ordem política é uma prerrogativa da natalidade pela qual o iniciante começa uma ação no mundo público dos assuntos humanos [...] o mundo dos assuntos humanos é o campo da liberdade política em que o ator tem a oportunidade de individualizar-se, de manifestar sua singularidade, por meio de palavras e ações distintas” (BOWEN-MOORE, 1989, p. 48).

⁶⁴ Em sua tese de doutorado, Arendt discute a natalidade em contraposição a mortalidade, “teme-se a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*) [...] a morte destrói a relação natural no mundo da qual o *amor mundi* é a expressão” (CAA, p. 95). A natalidade é vista como resposta à condição humana da mortalidade, relação que

capítulo intitulado *Ideologia e terror*, que ao fazer referência à célebre passagem de Santo Agostinho em *De Civitate Dei*⁶⁵, que Hannah Arendt retornou a ideia de natalidade, apresentando-a num sentido estritamente político. Escreve Arendt,

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Santo Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós. (OT, p. 531).

Na passagem acima, citada por Arendt, Santo Agostinho afirma que o homem foi criado para que houvesse um começo; certamente, a interpretação de Arendt vinculando a afirmação agostiniana ao contexto da liberdade política não condiz com as intenções de Agostinho, que em suas obras buscou interpretar a liberdade inclinada para o âmbito da vontade e não para a esfera da liberdade política. No entanto, deixando de lado o diálogo entre as intenções de Arendt e Agostinho e, voltando-se para nosso propósito nessa seção, é mister perceber que o conceito de natalidade, recorrente em quase todas as obras de Arendt e, expresso pela passagem acima referenciada, tem um sentido visivelmente político, sendo indispensável à compreensão do pensamento político arendtiano, bem como à compreensão do *novus ardo saeculorum* das revoluções modernas e contemporâneas.

Contudo, a interpretação política da natalidade, embora proposta por nossa autora em *Origens do Totalitarismo* (1951), foi desenvolvida com mais afinco na obra *A condição humana* (1958), onde Arendt avulta mais especificamente a ideia de natalidade humana, uma vez que para a autora “a condição da ação é a natalidade” (DF, p. 662), manifesta pelo milagre dos novos começos⁶⁶. Segundo Canovan, a ideia de natalidade expressa por Arendt transmite ao mundo uma mensagem de fé e esperança⁶⁷, possível porque “novas pessoas estão continuamente chegando ao mundo, cada uma delas única e capaz de novas iniciativas” (CANOVAN, 2016, p. LXIV). Assim, os “recentes-chegados” trazem consigo a esperança da

Arendt discutira também na obra *A condição humana* (1958), que inicialmente Arendt pensou em intitular de *Amor mundi*.

⁶⁵ A citação não corresponde o capítulo XX do livro XII, conforme referenciada por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* e *A condição humana*, mas ao capítulo XXI do mesmo livro, em que Santo Agostinho afirma “*quod initium e o modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (*De Civitate Dei*, XII, 21).

⁶⁶ Nas palavras de Hannah Arendt, “o novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre” (ACH, p. 220).

⁶⁷ Na mesma direção de Canovan, Rosa afirma que para Arendt, “a natalidade é o mundo humano em contínuo estado de revelação. A vida nascente é o acúmen e a essência fenomenológica de toda manifestação. Por outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a acção de que são capazes por terem nascido”. (CANOVAN, 2006, p. 129).

natalidade, entendida como segundo nascimento, a marca da novidade impressa por meio da ação, sendo capazes de realizar, por amor ao mundo, o surpreendente milagre dos novos começos; logo, “a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa” (CORREIA, 2010, p. 813).

Em outras palavras, os recém-chegados ao mundo se identificam pelo fato de que suas “ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram” (CH, p. 92). Marcados pelo signo da novidade, suas ações, assim como todas as ações livres, carregam consigo a marca da imprevisibilidade, que só aparece e se revela por completo depois que a ação termina. Essa ação, própria da natalidade humana, representa a novidade no mundo dos assuntos humanos, e “só se revela plenamente para o contador de história [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os participantes” (ACH, p. 238). Foi assim, que os homens das duas revoluções modernas só conseguiram perceber o *páthos* da novidade no decurso das revoluções, tendo sido surpreendidos “quando a novidade chegou à praça pública, [...] iniciada – embora inadvertidamente – por homens em ação”. (SR, p. 78).

Embora alguns intérpretes do pensamento arendtiano defendam que existe uma tensão entre o conceito de ação presente nas obras *The human condition* e *On Revolution*⁶⁸, não estamos seguros de que tal tensão possa de fato se efetivar ou ser determinante na compreensão do conceito arendtiano de ação, uma vez que nas duas obras mencionadas a categoria da ação está vinculada diretamente a ideia de natalidade política e liberdade política e, conforme assevera Duarte, tanto a ação quanto à liberdade estão “radicadas ontologicamente na ‘natalidade’ humana” (DUARTE, 2000, p. 214); assim sendo, o conceito de natalidade se constitui, em nosso entendimento, como sendo uma categoria chave para a

⁶⁸ Dentre os autores que defendem a existência de uma tensão na teoria arendtiana da ação, podemos citar Passarim D’Entreves e Seyla Benhabib. D’Entreves defende que a teoria da ação de Arendt só pode ser explicada se tivermos como pano de fundo “a tensão fundamental existente em sua teoria entre um modelo *expressivo* e um modelo *comunicativo* da ação” (D’ENTREVES, 1994, p. 84). De acordo com D’Entreves essa tensão afeta não só a conceituação de ação presente na obra arendtiana, mas toda a sua visão de política. O autor defende, não explicitamente, que existe uma divisão epistemológica na teoria da ação de Arendt, que corresponde aos escritos anteriores e presentes na obra *A condição humana*, onde predomina um modelo expressivo da ação; e, por outro lado, defende que os escritos voltados para sua reflexão sobre as revoluções correspondem a outra leitura da ação, onde prevalece um modelo comunicativo da ação. Seyla Benhabib, em sua obra *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, ao discutir sobre a teoria da ação arendtiana, recorre ao par constituído pelos modelos agonial e narrativo da ação, presentes nos escritos de Arendt, para a autora “a ação em um modelo agonial é descrito através de termos como ‘revelação do *quem* alguém é’ e ‘torna manifesto o que é interior, a ação no modelo narrativo é caracterizado através do ‘contador de história’ e do ‘tecedor de uma rede de narrativas’ (BENHABIB, 2003, p. 125). Portanto, ambos, Passarim D’Entreves e Seyla Benhabib, bem como outros autores aqui não mencionados, defendem, cada um a seu modo, a existência de uma tensão presente na teoria da ação de Hannah Arendt.

compreensão da teoria arendtiana da ação, assim como para o entendimento do fenômeno revolucionário. Defendemos, ainda, que o conceito de natalidade política expressa, sobretudo, o *páthos* da novidade presente nas duas revoluções modernas. É nesse sentido, que só podemos falar de novo início nas obras de Arendt, a partir da experiência concreta das revoluções modernas⁶⁹, pois foram os homens dessas revoluções, que fizeram a experiência da novidade no âmbito da política à medida que se tornaram iniciadores, que revelaram o seu “*quem*” por meio da “capacidade de iniciar [*que*] se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento”. (SR, p. 270). Portanto, podemos afirmar em resumo que as experiências da: natalidade, ação política, liberdade e revolução são centrais para se pensar o fenômeno político moderno a partir do prisma arendtiano.

Aqui, convém que possamos explicar um pouco mais sobre o problema do início, ou nas palavras de Etienne Tassin, a aporia do início, teorizada por Arendt em suas obras. Conforme Arendt explica, os gregos tinham duas palavras para designar o agir, “*arkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *práttain*: levar a cabo alguma coisa” (QL, p. 214). Etienne Tassin esclarece que, “agir é iniciar, mas iniciar não é comandar [...] a ação inicia, mas este início não garante que o que ele inicia prosseguirá e se efetivará” (ACH, p. 112). As revoluções modernas vivenciaram, cada uma, a seu modo, o problema do início ou da natalidade e tiveram, portanto, que enfrentar essa dupla aporia, do início enquanto começo (*arkhein*) e de sua realização (*práttain*). Tal problema, segundo Arendt, já havia sido inserido por Platão, ao instaurar “um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *práttain* (“começar” e “realizar”), que, para os gregos, eram interconectados” (ACH, p. 275).

De acordo com Tassin, para pensarmos a ação a partir da categoria do início não podemos desconsiderar duas armadilhas do pensamento que surgem dessa relação entre os verbos *arkhein* e *práttain*. A primeira armadilha, “vem dissociar, como fez Platão, as duas dimensões do início (*arkhein*) e da realização (*práttain*) [...] e assegurar que o ato de comandar, que inicia, se subordina ao ato de executar, que cumpre a tarefa” (TASSIN, 2016, p. 114). Nessa primeira armadilha, a ação perde aquilo que lhe é próprio, isto é, a capacidade de iniciar algo novo, tendo como propósito apenas a garantia de sua efetivação. A segunda armadilha, segundo Tassin, decorre da tentativa de agrupar na ideia de início o princípio de sua liberação, assim “o que inicia contém em si, de partida, seu *telos* que o guia até o fim”

⁶⁹ Nessa direção, concordamos com Rubiano ao defender que para Arendt, “a fundação de algo que nunca existiu e o início de uma nova época só foram formulados enquanto experiência a partir das revoluções modernas” (2016, p. 84). É, portanto, apenas a partir dessa experiência concreta que podemos falar do *páthos* da novidade, isto é, do milagre do novo início.

(TASSIN, 2016, p. 114). Logo, *arkhein* poderia significar, ao mesmo tempo, início e comando, e a ação perderia assim sua condição de indeterminação. Dessas duas armadilhas, podemos concluir, fiéis às considerações de Tassin, que o início e a ação enquanto início, tal como se manifestou no contexto das revoluções modernas, reclamam uma nova interpretação ou mesmo distinção dos termos *arkheim* e *prattein*, isso porque, a ação revolucionária nos coloca diante do seguinte problema: “como pensar uma ação cujo princípio é iniciar, mas iniciar sem princípio, sem príncipe nem autoridade?” (TASSIN, 2016, p. 115).

No que se refere a ação revolucionária, Tassin considera que ela é dupla

Ela derruba o antigo regime e instaura uma nova ordem, ou seja, libera do antigo julgo e funda um espaço de liberdade: libertação e fundação. Mas ela se encontra confrontada com três problemas: uma violência inevitável, uma autoridade incapaz e um futuro indeterminável. (TASSIN, 2016, p. 115).

Já abordamos, na primeira seção deste capítulo, como a violência marcou e foi expediente comum de todas as revoluções. No segundo capítulo dessa tese trataremos de maneira específica o tema da autoridade, tendo como referência seu vínculo com a tradição e a perda da autoridade a partir do advento das revoluções. Por hora, nos interessa discutir brevemente sobre a categoria do início enquanto correlata ao princípio, e sua condição de arbitrariedade, “que surge do nada e não indica nenhuma direção determinada” (TASSIN, 2016, p. 115). De acordo com Arendt, “o início e o princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos [...] o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação” (SR, p. 272); assim, é impossível pensar o início dissociado do princípio⁷⁰, pois ambos aparecem juntos no mundo, sendo o princípio, segundo Arendt, o absoluto do qual o início retira sua validade⁷¹. No entanto, é preciso compreender que o princípio não comanda a ação, preservando assim sua condição de imprevisibilidade, o princípio apenas “inspira os atores deixando claro para eles o sentido de suas ações” (TASSIN, 2016, p. 117).

A experiência da natalidade política vivida pelos homens das revoluções enquanto fenômeno inteiramente novo, revela o aparecimento do início enquanto princípio de toda ação, que rompendo com os ciclos da história promove a experiência do recomeço, pois,

⁷⁰ Segundo esclarece Celso Lafer, na obra *On Revolution*, “a palavra princípio envolve tanto origem quanto preceito, e estes significados, no ato da fundação, não estão apenas relacionados, mas são coexistentes. O princípio (início) da ação conjunta estabelece os princípios (preceitos) que inspiram os feitos e acontecimentos da ação futura” (LAFER, 2007, p. 24).

⁷¹ Arendt explica que os homens das revoluções eram sempre levados a buscar um absoluto, isso justifica-se talvez por meio dos “velhos hábitos intelectuais dos homens do Ocidente, segundo os quais cada início inteiramente novo precisa de um absoluto do qual tenha brotado e pelo qual seja ‘explicado’” (2011, p. 265).

segundo Tassin, “todo início que não visasse a instauração de possíveis (re)inícios contraria seu princípio e condenaria a revolução ao fracasso” (TASSIN, 2016, p. 118). Com isso, a aporia do início ou do começo, presente no pensamento de Arendt, tem por propósito preservar a redescoberta da ação e da liberdade política diante das inúmeras tentativas modernas de eliminação da ação, ou de redução da mesma a uma dimensão meramente *teleológica*. Com a preservação dos espaços de liberdade e ação, os recém-chegados ao mundo têm a certeza de um lugar garantido para experimentar as potencialidades de começar algo novo no mundo e, por outro lado, o espaço da política fica protegido da zona do esquecimento que põe em risco sua permanência (Cf. BOWEN-MOORE, 1989, p. 56).

Logo, se as revoluções modernas e contemporâneas são para Arendt o signo da natalidade política, isso se dá pelo fato delas terem surgido de maneira completamente inesperada, de terem criado espaços de liberdade política e visado o estabelecimento de instituições republicanas e duradouras nas quais a liberdade pudesse aparecer e ser preservada. Assim, Arendt defende que mesmo aqueles levantes revolucionários que não obtiveram sucesso, deixaram para o mundo a marca de sua grandeza, manifesta pela capacidade humana de agir em conjunto e de dar início a novos começos. Se Arendt dá ênfase a Revolução Americana, pondo-a numa condição privilegiada diante da Revolução Francesa, isso deve-se principalmente ao mérito dos americanos terem conseguido estabelecer o *novus ardo saeculorum*, a república, que “nasceu não por ‘necessidade histórica’ nem por um desenvolvimento orgânico, e sim por um ato deliberado: a fundação da liberdade” (SR, p. 276).

Portanto, visamos defender nesse capítulo a hipótese de que a releitura que Hannah Arendt propõe das revoluções, objetiva primeiramente resgatar seu significado político e preservar o legado revolucionário da liberdade e da felicidade pública para as gerações futuras, através da fundação de instituições duradouras, conforme as defendidas pelo pensamento republicano. No entanto, Arendt não se isenta de refletir sobre as dificuldades enfrentadas pela política na modernidade, alertando para o risco de que a liberdade pública e a experiência revolucionária da natalidade política sejam paulatinamente esquecidas, abrindo espaço para a violência e a administração (burocracia), que significam o oposto da política, e favorecem o isolamento e a antipolítica, que na contemporaneidade surgiu com a ascensão da ideologia e dos regimes totalitários, tema que abordaremos em nossa seção seguinte.

2.5 O esquecimento da liberdade política na modernidade

Nessa seção pretendemos antecipar um pouco a discussão sobre algumas das questões que aprofundaremos mais especificamente no último capítulo dessa tese, quando discutiremos sobre a relação entre republicanismo e participação política na contemporaneidade, a partir da crítica arendtiana a representação política e de sua análise da desobediência civil e da experiência dos sistemas de conselhos. Nosso objetivo aqui é debater como na modernidade os espaços de liberdade política, recém-conquistados pelas revoluções francesa e americana, foram sendo paulatinamente esquecidos, abrindo caminho para a burocracia e a lógica administrativa própria da democracia liberal, bem como para o surgimento de regimes totalitários que provocaram a completa negação da liberdade política por meio da ideologia, do terror e da violência no século XX.

Sabemos que o objetivo da revolução é a liberdade e a felicidade pública, e que o regime republicano, por sua vez, sustenta-se também nesses pilares, bem como no “amor pela cidade, e à abnegação, em função do empenho na promoção do bem público” (CARDOSO, 2004, p. 46). O interesse pelo bem público e pela cidadania republicana esteve na pauta principal das duas revoluções modernas, contudo, foi sendo paulatinamente esquecido e cedendo lugar para os interesses privados, as questões sociais e as demandas referentes às necessidades da vida, tendo como consequência imediata o encolhimento do domínio público e a reclusão dos indivíduos no âmbito da vida privada e da intimidade, fenômeno que se tornou crescente na modernidade⁷².

Nessa direção, o esquecimento, que significa, em outras palavras, a ausência de lembrança ou mesmo a perda da memória, quando compreendido à luz das revoluções modernas e de sua importância política, pode fazer com que as ações iniciadas pelos homens das revoluções sejam perdidas no passado, como “oásis no deserto” ou “ilhas no oceano”, conforme metaforicamente escreve Arendt. Ao referenciar Heródoto, pensando sobre o esquecimento dos feitos gloriosos realizados pelos gregos, Arendt escreve parafraseando o poeta que é preciso “salvar do esquecimento tudo o que os homens haviam dado à luz” (APP,

⁷² Sobre a ascensão da esfera da intimidade no mundo moderno, Richard Sennett, em seu livro *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, nos lembra que as nossas sociedades atuais têm se tornado multidões preocupadas apenas com suas próprias vidas e com suas emoções particulares, de modo que “o mundo exterior, o mundo impessoal, parece nos decepcionar, parece rançoso e vazio” (SENNETT, 1988, p. 17). Como efeito imediato, passam a conceber “em termos de sentimentos pessoais os assuntos públicos, que somente poderiam ser adequadamente tratados por meio de códigos de significação impessoal” (SENNETT, 1988, p. 18), tal fenômeno, provoca uma verdadeira dissolução da vida pública, “deixando o domínio público desprovido de sentido” (SENNETT, 1988, p. 26), levando às pessoas a condição do mais radical isolamento político e social.

p. 90).

É em sua obra *A condição humana*, que Arendt avigora como os gregos souberam muito bem criar as condições para preservar do esquecimento a ação e o discurso, de modo que a grandeza humana não dependesse apenas da memória dos poetas para ter sua existência garantida⁷³. A solução grega para esse problema consistiu na fundação da *pólis*, entendida não enquanto espaço meramente físico, mas enquanto espaço de organização das pessoas por meio do agir e falar conjunto, conforme assinala Arendt, “seu verdadeiro espaço reside entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde esteja” (ACH, p. 246), fortalecendo assim a famosa máxima, “onde quer que vás, serás uma *pólis*”. A *pólis*, portanto, passou a representar para os gregos o espaço capaz de proteger a ação e o discurso do esquecimento por meio de uma instância estabilizadora⁷⁴. Segundo Arendt,

A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida pelas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível –, é uma espécie de memória organizada. [...] É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. (ACH, p. 245).

Nesse sentido, *Pólis* significava, para os gregos, a instância de superação do esquecimento, nas palavras de Passarin d’Entrèves, uma das suas principais funções, descrita por Arendt, era principalmente “preservar as palavras e os atos de seus cidadãos do esquecimento e da devastação do tempo e, assim, deixar um testamento para as gerações futuras” (D’ENTRÈVES, 1994, p. 76). É esse testamento, que, na leitura de Arendt, os revolucionários modernos foram incapazes de preservar e transmitir às gerações que os sucederam. Arendt se refere a esse testamento também de maneira metafórica, recorrendo ao poeta francês René Char, e ao aforismo poético do escritor que afirma: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (EPF, p. 28). Assim, diferente dos gregos, que através da *pólis* conseguiram preservar do esquecimento o espaço da ação e do discurso, os revolucionários modernos, foram incapazes de preservar e transmitir o tesouro que haviam

⁷³ Nessa direção, Arendt esclarece a fundação política, recorrendo ao poeta Homero, e afirma: “o próprio fato de que um empreendimento tão grandioso como a guerra de Tróia pudesse ter sido esquecido sem um poeta que o imortalizasse centenas de anos depois, exemplifica muito bem o que poderia ocorrer com a grandeza humana, se esta estivesse de se fiar apenas nos poetas para garantir sua permanência” (ACH, p. 244).

⁷⁴ Segundo esclarece Alves Neto, “o esforço da *pólis* seria tornar duradoura essa esfera da ação e da fala, tendo em vista impedir que ele desaparecesse com o isolamento produzido pela tirania ou com a dispersão no regresso de suas vidas privadas. A *pólis* visa cultivar a confiança do homem no mundo *comum*, no ‘poder’ da convivência, isto é, nas potencialidades do mundo como espaço do aparecimento humano por meio da ação e do discurso” (2009, p. 91-92).

conquistado.

Aqui, convém que possamos explicitar melhor em que consiste essa herança sem testamento e, quais circunstâncias favoreceram para que se perdesse no esquecimento da lembrança ou da memória. Para Arendt, no que tange a herança revolucionária, sem sombra de dúvidas, seu maior legado foram os princípios de liberdade pública, felicidade pública e espírito público, que expressam, sobretudo, o que chamamos de espírito revolucionário (Cf. SR, p. 281). O espírito revolucionário, herança deixada sem testamento pelos revolucionários modernos, foi sendo paulatinamente esquecido no tempo, sem que fosse lembrado ou preservado na memória para as gerações futuras.

No contexto da Revolução americana, esse espírito revolucionário foi perdido a medida em que lentamente os ideais revolucionários foram cedendo espaço para “as liberdades civis, o bem-estar social e individual da maioria [...] à invasão da esfera pública pela sociedade, como se os princípios originalmente políticos tivessem se traduzidos em valores sociais” (SR, p. 281). No cenário da Revolução Francesa, o esquecimento se deu de outra forma, aconteceu a medida em que os revolucionários substituíram os princípios inspiradores da Revolução “pelas forças nuas e cruas da escassez e da necessidade [...] pela urgência desesperada da ‘questão social’” (SR, p. 281). Assim, nossa autora observa que nos dois lados do atlântico, conforme pontuado nas seções anteriores⁷⁵, os revolucionários foram incapazes de preservar e transmitir o tesouro que haviam conquistado de maneira inesperada, segundo Arendt, “o tesouro foi assim perdido [...] por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro” (EPF, p. 31).

Arendt observa ainda que a falha do pensamento em preservar o tesouro da liberdade política recém-descoberto, não reside somente na incapacidade de lembrança dos herdeiros, que tiveram por um curto espaço de tempo o tesouro na palma de suas mãos, mas decorre também da falha dos revolucionários em lhe fornecer uma instituição duradoura capaz de preservá-lo do esquecimento (Cf. SR, p. 294). Assim, temos como resultado e consequência na modernidade, o desaparecimento da liberdade política e dos espaços de organização da população seja, segundo esclarece Duarte, “porque a revolução foi sufocada, seja porque perdeu seus rumos no terror e na violência, seja porque canalizou o desejo de participação política recorrendo ao sistema representativo” (2001, p. 266). De todos os modos, o que vemos ocorrer na modernidade pós-revoluções é um esquecimento sistemático

⁷⁵ Sobre esse tema, conferir capítulo 1: seção 2: a revolução entre o social e o político; e, seção 3: o desvelar da felicidade pública.

de todos os acontecimentos políticos que permitiram o *páthos* do novo início das revoluções, seguido da perda das instâncias de liberdade e felicidade pública que haviam sido conquistadas.

De acordo com Schoonheim, o propósito de Arendt ao discutir sobre os fragmentos da experiência política das revoluções, perdidos nos escombros do esquecimento, é, principalmente, resgatar os espaços verdadeiramente políticos esquecidos na memória (Cf. SCHOONHEIM, 2019, 73/81). Nesse sentido, a experiência de participação democrática surgida através dos conselhos, que abordaremos com mais afinco no capítulo quarto, e seu emergir na cena das revoluções contemporâneas, lançam, na interpretação de Arendt, um fio de esperança diante de todas as tentativas de redução e negação da política presente na sociedade. Ainda segundo Schoonheim, os conselhos representam “uma forma organizacional que permite que os indivíduos atualizem a pluralidade” (2019, p. 73) e, como órgãos que estiveram presentes em todas as revoluções, ilustram um modo de resgate das experiências vividas pelos revolucionários no passado, o que não significa um mero retorno às experiências do passado, mas a redescoberta da potencial capacidade de começar algo inteiramente novo no presente.

Por outro lado, segundo Frateschi, as revoluções traíram seus objetivos “ao permitir que a representação se torne um mero substituto para a ação política direta” (FRATESCHI, 2007, p. 92). Foi assim que, ao substituírem a participação política direta do sistema de conselhos⁷⁶ pela representação político-partidária, os revolucionários substituíram também os espaços de participação nos assuntos públicos pela administração burocrática e pela sociedade de consumo. A adesão ao sistema representativo, por meio dos partidos políticos, fez com que o poder político ficasse concentrado nas mãos de poucos, formando assim, segundo Duarte, uma nova oligarquia política (Cf. DUARTE, 2001, p. 267). Não por acaso, os partidos acreditavam e passaram a defender que “o fim do governo era o bem-estar do povo, e que a essência da política não era a ação, e sim a administração” (SR, p. 341-342), restringindo, por completo, os espaços de participação surgidos a partir das revoluções.

Nessa direção, Wellmer observa uma acentuada defesa de Arendt da democracia direta frente à democracia representativa, resultante da oposição estabelecida por nossa autora entre liberdade republicana e democracia liberal, e sua acentuada opção pela liberdade republicana, tema que aprofundaremos no capítulo 4. No entanto, essa defesa não deve ser

⁷⁶ Os conselhos fizeram sua aparição em todas as revoluções, e diferentes dos partidos de representação, “sempre surgiram durante a própria revolução e brotaram do povo como órgãos espontâneos de ação e ordem [...] estavam empenhados na reorganização da vida política e econômica do país e no estabelecimento de uma nova ordem” (SR, p. 339).

vista como uma contraposição, pois embora Arendt seja uma crítica da representação política, nossa autora não propõe uma substituição da democracia representativa pela democracia direta, mas sim, uma tentativa de conciliação entre esses dois modelos. De outra forma, conforme assevera Wellmer, sua intenção consiste, principalmente, em defender a autonomia do político, baseada “na irredutibilidade das categorias primárias que ela utiliza para elucidar a ideia de liberdade pública: ação conjunta, pluralidade, poder” (WELLMER, 2000, p. 232).

Para Arendt, a consequência principal da substituição da democracia direta pela representação política, resulta de um completo encolhimento da esfera pública na modernidade, isso ocorre quando “o governo se torna efetivamente uma administração” (SR, p. 341), e assim, passa a negar sua dimensão propriamente política, abrindo espaço para o aparecimento da violência e para o esquecimento sistemático da categoria da ação⁷⁷. Desse modo, o que ocorreu, sobretudo, a partir do século XVIII, foi que os indivíduos passaram a buscar de maneira imprudente apenas satisfazer seus interesses na esfera político-pública, passando a se organizarem a partir de grupos de interesses privados “com o propósito de influenciar pública e politicamente” (DPIP, p. 214); assim, distante de visarem o bem comum ou a demanda de uma nova liberdade no sentido propriamente republicano, buscaram apenas satisfazer a urgência do processo vital. No entanto, Arendt ressalta, que antes de pedirmos idealismo a esses indivíduos, precisamos primeiramente “torná-los cidadãos: isso envolve mudar as circunstâncias de suas vidas privadas, para que sejam capazes de usufruir do ‘público’” (DPIP, p. 219), em outras palavras, é preciso garantir cidadania e liberdade republicana, e, não apenas, assegurar a garantia de direitos privados, como defendem os liberais, mas, sobretudo, conceder direitos públicos.

A vitória da democracia representativa ou liberal, não significa a vitória da liberdade republicana, mas o fracasso da liberdade pública, conquistada pelas revoluções modernas. Nesse sentido, acreditamos que o diagnóstico crítico, elaborado por Arendt, diante da entrada dos mecanismos burocráticos da administração e do calculável no âmbito da política moderna, assim como a ênfase ao social, à democracia liberal, ao recolhimento do homem na esfera da vida privada e a perda do espaço público, que havia sido conquistado durante as revoluções modernas, contribuiu de maneira significativa para a cristalização dos regimes totalitários, fenômeno responsável pela completa negação da liberdade política e naturalização do homem no século XX. Segundo escreve Alves Neto,

⁷⁷ Sobre essa temática, ver: SCHOONHEIM, Liesbeth. The Violence of Oblivion: Hannah Arendt and the Tragic Loss of Revolutionary Politics. In: RAE, Gavin; INGALA, Emma (ed). **The meanings: from critical theory to biopolitics**. New York: Routledge, 2019.

a versão formal e representativa da democracia não configura ainda um “novo começo” ou outra resposta diante da resposta destrutiva totalitária, pois nelas a liberdade não é vivenciada na ação e no discurso, consolidando uma experiência negativa da liberdade como não impedimento, como gozo de atividades não controladas pelo Estado, restringindo a liberdade efetivamente política ao mínimo instante do voto. Nas democracias liberais de massa e mercado, a política se transformou em administração burocrática da gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da era moderna. (ALVES NETO, 2013, p. 59).

O que vemos emergir é uma sociedade apática, desinteressada pela esfera público-política e reclusa aos interesses da vida privada. Nesse contexto, o domínio público, onde ocorre a participação política, é legado ao esquecimento, enquanto a obscuridade do privado ascende à esfera pública. Assim, a democracia liberal ofusca os espaços de participação política, destinados ao exercício da liberdade pública, mantendo os indivíduos presos na lógica do trabalho e do consumo. Arendt é categórica n’A *condição humana*, ao afirmar que “é perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (ACH, p. 400).

Os regimes totalitários são o ápice de todo esquecimento da política, mas, principalmente, da negação da liberdade política no século XX, sua lógica consiste na politização completa da vida dos homens, “tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais” (QP, p. 39). Foi em *The Origins of Totalitarianism* (1951), que Arendt buscou interpretar a história desses eventos, partindo inicialmente da análise do anti-semitismo e do imperialismo enquanto experiências que se cristalizaram no totalitarismo entre o final do século XVIII e início do século XIX. Assim, embora os regimes totalitários do nazismo e do stalinismo tenham representado à abolição da liberdade política e a negação da dignidade humana⁷⁸, nossa autora defendeu que não podemos simplesmente ignorar a sua existência e abandoná-la ao passado, como se nunca tivessem existido. Nesse sentido, no prefácio da primeira de edição de *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma,

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. (OT, p. 13).

⁷⁸ De acordo com Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, “o domínio totalitário, porém, visa à abolição da liberdade e até a mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade” (OT, p. 455).

Nos termos de Arendt, assim como precisamos recordar e não deixar que se perca no esquecimento toda a experiência de liberdade política iniciada pelos homens das revoluções, não podemos simplesmente abandonar ao esquecimento toda a história catastrófica do fenômeno totalitário. Conquanto, por vezes, esclarece Torres, os homens podem querer se “desvencilhar de um passado que se quer olvidar” (TORRES, 2013, p. 51), sobretudo, quando este passado só nos causa dor; no entanto, tal realidade “só se torna uma possibilidade quando se *narra a dor*” (TORRES, 2013, p. 51). Nessa direção, Arendt é precisa ao afirmar, citando a escritora Isak Dinesen, que “‘todas as nossas dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas’. A história revela o sentido daquilo que, do contrário, permaneceria como sequência intolerável de puros acontecimentos” (HTS, p. 115). A experiência de narrar a dor ou a história possibilita resgatar o sentido e suportar os acontecimentos vividos, sejam eles bons ou maus.

Nessa mesma direção, Aguiar esclarece que ao utilizar-se do pensamento narracional, Arendt pretende trazer a luz o sentido histórico das experiências caóticas da humanidade, “a memória recuperada pelo *storyteller* não está relacionada à transmissão de uma tradição, mas à comunicação entre gerações” (AGUIAR, 2001, p. 224), seu propósito, conforme o autor, é reconciliar os homens com suas experiências, pois, “do contrário, a experiência perde a sua dizibilidade, fica perdida no turbilhão das vivências e hábitos costumeiros” (AGUIAR, 2001, p. 224). Assim, narrar e interpretar a história dos eventos totalitários, significa também, na esteira de Arendt, “examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou diante de nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso” (OT, p. 12).

A experiência totalitária, precisa ser narrada e compreendida, o que não significa aceitar esses acontecimentos, pois tal experiência nos ensina que a eliminação da liberdade política e da ação humana é perfeitamente possível. Arendt caracteriza o governo totalitário como um novo tipo de sistema político que, segundo Canovan, estabelece o terror como sua essência e a ideologia como princípio de ação (Cf. CANOVAN, 1992, p. 91). No último capítulo da obra *Origens do Totalitarismo* (1951), intitulado *Ideologia e Terror*, Arendt escreve que o terror totalitário desafia todo sistema de legalidade, visando reduzir os homens a simples membros de uma espécie humana, que se limita ao papel de seguir os processos da lei da Natureza e da História. Por meio da lógica do terror, a individualidade e a espontaneidade são banidas por completo do meio dos homens, de modo que, nas palavras de Bowen-Moore, o terror totalitário leva à completa perversão da natalidade humana, eliminando a própria fonte de liberdade política que reside em sua capacidade de dar início a

novos começos, e destruindo por completo a pluralidade humana (Cf. BOWEN-MOORE, 1989, p. 46).

Para Arendt, o fundamento e a instituição central do regime totalitário são os campos de concentração e extermínio. Os campos representam a completa a negação da espontaneidade humana e a perversão do homem, transformando-o em apenas um membro da espécie animal, que pode ser totalmente dominado e que marcha docilmente para a morte, privado de seu lugar no mundo (Cf. CANOVAN, 1992, p. 60). Assim, segundo Arendt (1989), a experiência radical do totalitarismo no século XX, nos ensina que todos os espaços da vida comum podem ser destruídos, e que a experiência anti-social da solidão (*loneliness*) ou desamparo⁷⁹, que marcou as massas modernas desde a Revolução Industrial, pode conduzir o homem ao colapso de sua atividade política. E, mais ainda, que uma vez tendo sido possível o aparecimento do totalitarismo, passamos a conviver com a possibilidade de que tal fenômeno “tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante” (OT, p. 531).

Se o século XVIII é marcado por um retorno à política, é também seguido por um profundo esquecimento das atividades políticas que possibilitaram esse retorno e o aparecimento da liberdade e da felicidade pública, tesouros perdidos das revoluções. Por outro lado, o século XX tem como marca a negação da liberdade política, e a tentativa de redução da natureza humana a sua mera condição animal, por meio da ideologia e do terror dos regimes totalitários. Esses momentos de felicidade e dor, narram capítulos de conquista e de esquecimento, e revelam a possibilidade de completa destruição dos espaços de liberdade política; mas, nos ensinam também, a luz do pensamento arendtiano, que o novo e suas infinitas possibilidades permanecem sempre latentes e podem nos surpreender de maneira inesperada e infinitamente positiva, como ocorreu com a experiência concreta da Revolução Húngara no século XX, que não nos permite esquecer a grandeza de sua aparição, mas narrar seus feitos como legado às gerações futuras, por meio do desejo de liberdade que impulsionou a força motivadora de toda a ação. Nos próximos capítulos, defenderemos mais fortemente a tese do republicanismo-constitucional de Hannah Arendt, bem como sua defesa de instâncias estabilizadoras capazes de garantir de maneira efetiva o espaço de participação democrática e direta numa república.

⁷⁹ Hannah Arendt aborda o conceito de solidão (*loneliness*) e o modo como a solidão serviu de fundamento para o terror, e a essência do governo totalitário, no último capítulo de *The Origins of Totalitarianism* (1951), intitulado *Ideologia e terror*.

3 FUNDAÇÃO DA LIBERDADE E REPUBLICANISMO

[...] o objetivo supremo da revolução, a fundação da liberdade, e sobre a tarefa concreta do governo revolucionário, a instauração de uma república. (SR, p. 188).

Neste capítulo, pretendemos analisar alguns dos elementos republicanos presentes na teoria política de Hannah Arendt. Com esse objetivo, visamos defender a tese que nossa autora corrobora, significativamente, com a visão contemporânea do republicanismo, claro, sem sugerirmos que Arendt seja uma teórica do republicanismo. Nos escritos de Arendt é notória a presença de conceitos que formam o arcabouço teórico da gramática republicana, isso inevitavelmente nos revela seu diálogo com essa tradição e, por outro lado, revela ainda uma certa distância existente entre Arendt e o pensamento liberal moderno. Com efeito, Arendt é uma crítica da ideia de liberdade negativa própria do liberalismo moderno, enquanto entendida como liberdades civis e direitos fundamentais, embora não negue a importância das liberdades civis como mecanismos de proteção da esfera privada dentro da República⁸⁰. Assim sendo, não é que Arendt seja contrária às essas liberdades (negativas) que, segundo Vincent Lefebve, não têm uma importância primária para a autora, mas são necessárias à medida que garantem “os benefícios do governo limitado pelas regras do direito” (LEFEBVE, 2016, p. 69).

Lefebve acredita que as críticas de Arendt à ideia de liberdade negativa e seu visível interesse pela liberdade entendida no sentido positiva, isto é, propriamente política, emancipa-a da tradição do pensamento liberal, “ao mesmo tempo que se inscreve numa tradição de pensamento que se poderia qualificar de ‘republicana’” (2016, p. 68). Dessa feita, o autor defende que para tomarmos Arendt como uma pensadora republicana, seria necessário, antes de tudo, perceber seu distanciamento teórico do liberalismo político, o que não significa que ela rejeite “algumas de suas conquistas e algumas de suas idéias principais” (LEFEBVE, 2016, p. 68). Assim, como vimos no capítulo anterior quando abordamos os objetivos das revoluções, Arendt assume em muitos de seus textos uma linguagem republicana e de defesa da liberdade pública comum a essa forma de governo, que visa não apenas garantir a proteção dos direitos individuais, mas primeiramente criar as condições para começar algo inteiramente novo no âmbito político, através da fundação de uma república e

⁸⁰ Arato esclarece, sobre essa temática, que “Arendt apoia também o estabelecimento das liberdades civis como um dos mecanismos de proteção da esfera privada, sem a qual a participação política se torna impossível”. (ARATO, 1997, p. 44).

da constituição de um novo corpo político, possíveis apenas por meio da liberdade tomada no sentido estritamente positivo do termo.

Nesse contexto, ainda segundo Lefebvre, o que há de mais revolucionário nas revoluções de Arendt, é que no coração de seu projeto revolucionário reside o desejo de encontrar o caminho para a liberdade política (Cf. LEFEBVRE, 2016, p. 68-69). Portanto, podemos afirmar, que a liberdade pública ou política alcançada pelas revoluções modernas consiste no eixo central sobre o qual podemos pensar o republicanismo em Arendt, ou seja, a liberdade que se opõe à dominação, que surge nas condições de não domínio e equivale à igualdade existente entre os indivíduos. É assim que, ancorada na experiência política da *pólis* grega, Arendt defende os conceitos de liberdade e igualdade, próprios da tradição republicana, conceito que precisam ser pensados não, como algo inerente à natureza humana, mas como “frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens” (SR, p. 59). Somente a partir desse pressuposto podemos visualizar os encantos da liberdade, tal como experimentada pelos homens das revoluções, a medida em que se torna possível a participação e admissão dos indivíduos na esfera dos assuntos públicos (Cf. SR, p. 61).

Nesse sentido, a título introdutório, acreditamos que a matriz do republicanismo arendtiano resulta de sua opção, no âmbito político, pelos espaços de liberdade, igualdade e pluralidade, mas também pelas garantias efetivas de permanência e durabilidade do espaço público, possíveis apenas por meio da constituição de instituições capazes de preservar e manter vivos os espaços destinados à manutenção da liberdade e da ação política. Nas palavras de Arendt, “o ato de fundar o novo corpo político, de conceber a nova forma de governo, supõe uma séria preocupação com a estabilidade e durabilidade da nova estrutura” (SR, p. 283). Nesses termos, a forma republicana de governo, tal como analisada por Arendt em seus ensaios sobre as Revoluções, caminha para assegurar essas duas direções: por um lado, permitir os espaços de liberdade e igualdade; por outro, garantir a estabilidade e durabilidade das instituições, sem com isso, se fechar ao advento da novidade, característico dos homens de ação.

Nesse contexto, há que se lembrar, ainda, que o conceito de pluralidade arendtiano é de grande importância na sua visão de República. Nessa direção, Canovan defende o viés republicano desse conceito como resultado do espaço entre homens, isto é, da constituição de um espaço político⁸¹. Para Arendt, é certo que “a política baseia-se no fato da pluralidade

⁸¹ Segundo Canovan, a teoria política de Arendt deve ser concebida como “uma tentativa de resgatar e articular experiências republicanas antigas, repensando os conceitos tradicionais de uma forma que leve em conta a pluralidade humana, e reconheça a política como algo que acontece no espaço entre homens” (1992, p. 207).

humana” (CANOVAN, 1992, p. 145), portanto, sua defesa da institucionalização de espaços que preservem a ação política não significa a redução da política ao âmbito do previsível ou do artificial, uma vez que sua posição é absolutamente contrária à política como objeto da fabricação⁸². Antes, Arendt se propõe a pensar a pluralidade humana como fundamento de toda ação política, e como “condição *sine qua non* daquele espaço de aparência que é o domínio público” (ACH, p. 273). Convém esclarecer, para sermos fiéis a nossos objetivos e ao pensamento de nossa autora, que o conceito de pluralidade arendtiano encontra-se também em inteira contradição com todo e qualquer ideal de soberania, isso, porque, na leitura de Arendt, “a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade humana” (ACH, p. 290).

Diante dessas observações iniciais, que visam sustentar previamente nossa tese, nosso esforço será de defender que a teoria política de Arendt se inscreve no contexto do republicanismo contemporâneo, mais especificamente, em seus textos e obras que discutem o fenômeno das Revoluções, conforme já enunciado anteriormente. Para tanto, convém que iniciemos esse capítulo, discutindo logo na primeira seção a crítica arendtiana ao modelo de Estado-nação, modelo esse pautado por um governo centralizador e incapaz de assegurar a liberdade política e as garantias constitucionais dos indivíduos, tal crítica certamente nos permite justificar a simpatia arendtiana pelo republicanismo, sobretudo, em sua versão federalista⁸³. Dito isto, nossa abordagem passará, necessariamente, pela análise da obra *Origens do totalitarismo* (1951), do artigo *Sionismo reconsiderado* (1944), *A nação* (1946), *Estado nacional e democracia* (1963), bem como por outros textos e ensaios de nossa autora e de seus intérpretes, tendo como pressuposto identificar a crítica arendtiana ao ideário de Estado-nacional presentes nesses textos e, principalmente, na obra *Sobre a revolução* (1963), objeto principal de análise dessa tese. Os pressupostos dessa crítica, certamente, constituem um dado propedêutico fundamental na análise dos elementos que constituem a visão arendtiana do republicanismo.

Na sequência, objetivamos resgatar algumas das influências do republicanismo romano clássico e moderno sobre o pensamento arendtiano, dando ênfase aos escritos de

⁸² Para Arendt, a principal característica dos objetos da fabricação “ter um começo definido e um fim definido e previsível” (ACH, p. 178), ao passo que a política ou a ação política “jamais tem um fim previsível” (ACH, p. 179) e, depende, necessariamente, da companhia de outros para se efetivar; a fabricação, por sua vez, pode perfeitamente ser realidade no isolamento do *homo faber*.

⁸³ Vale destacar, que no âmbito das pesquisas realizadas no Brasil, a tese de doutorado de Rodrigo Moreira de Almeida, intitulada: *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminho para um republicanismo federalista* (UFMG), oferece uma relevante contribuição para a discussão dessa problemática no pensamento arendtiano e de sua crítica ao modelo de Estado-nação como caminho para o republicanismo-federalista no pensamento da autora.

autores como Virgílio, Cícero e Montesquieu, onde as discussões em torno dos temas da fundação, República, liberdade e autoridade ocuparam um lugar privilegiado. Arendt é, sem dúvida, uma profunda conhecedora desses autores, bem como da matriz do republicanismo romano que, nas palavras de Sergio Cardoso, sustenta-se em “uma associação de *cives*, cidadão; um povo de senhores de seus negócios comuns, das *rei publicae* e, como tais, dotados de prerrogativas políticas e de personalidade jurídica” (CARDOSO, 2013, p. 13). É, no horizonte dessa matriz, que Arendt busca identificar a presença e influência do legado da tradição romana entre os homens das Revoluções modernas, sem com isso defender um retorno ao passado, mas, sim, como assevera Bignotto, apenas “um recurso ao passado para pensar com ele, sem correr o risco de ser dominado pela nostalgia por outras épocas” (BIGNOTTO, 2013, p. 10). Parafraseando Arendt, na base desse movimento entre o passado e sua tradição e o futuro infinito, foi que os homens das revoluções pavimentaram o espaço de aparecimento da novidade que possibilitou o surgimento de uma nova forma de Governo (Cf. EPF, p. 40).

Nesse mesmo itinerário, discutiremos na seção seguinte os conceitos de fundação, poder e promessa mútua, enquanto conceitos centrais para se pensar o republicanismo arendtiano. Iniciamos por resgatar a herança e contribuição do pensamento de Maquiavel, principalmente no que concerne ao conceito de fundação. Tal herança é notadamente reconhecida por Arendt, de quem Maquiavel pode ser visto como o pai espiritual das revoluções modernas⁸⁴. O conceito de fundação é indiscutivelmente uma categoria basilar na teoria política de Arendt, isso deve-se, primeiramente, ao fato de que é por meio da fundação que nasce um novo corpo político, mas também porque é somente através da fundação que os espaços políticos podem ser assegurados por meio do estabelecimento de instituições duradouras. Por outro lado, vinculados ao conceito republicano de fundação estão também os conceitos de poder e promessa mútua; o primeiro, deve ser entendido não como poder absoluto, mas como resultado do agir em comum acordo, inerente à própria comunidade política. Já o segundo, a promessa mútua, essa deve ser entendida como a força que surge desse poder comum, sendo capaz de constituir e regular as leis que são necessárias ao surgimento de um novo governo. Ambos os conceitos, conforme são abordados por Arendt, constituem, em nossa visão, elementos importantes na identificação do pensamento republicano de nossa autora.

⁸⁴ A respeito dessa temática, José Luiz de Oliveira nos esclarece que “o destaque dado por Maquiavel no tocante à tópica da fundação constitui-se como uma situação reconhecidamente assumida por Hannah Arendt. Dito de outro modo, em se tratando de uma teoria da fundação no seio da tradição republicana renascentista, Maquiavel é lembrado de uma maneira considerável por Arendt” (OLIVEIRA, 2007, p. 69).

Por fim, na última seção desse capítulo, objetivamos abordar o tema do republicanismo federalista fundacional Norte-Americano, tal como discutido por Arendt em sua obra *Sobre a Revolução*. Defendemos, a título de hipótese, que tal experiência representa um elemento central para pensarmos o viés republicano do pensamento de Arendt, pois, para nossa autora, a descoberta do princípio federativo e sua implementação no cenário político e revolucionário Norte-Americano significa um passo importante na fundação de um novo corpo político, por meio da separação e combinação dos poderes e da união de corpos políticos separados e independentes. Assim sendo, abordaremos nas linhas desta seção as diferenças entre a Confederação e o Sistema Federal, o surgimento do princípio federalista, a fórmula da separação dos poderes de Montesquieu e sua influência sobre os homens da Revolução Norte-Americana e a importância da Constituição para a consolidação do poder revolucionário. De maneira geral, todos esses temas e abordagens convergem para uma leitura republicana de Arendt, onde o princípio federativo e republicano, que se assenta na separação e divisão dos poderes, representa um novo horizonte político, isto é, a *constitutio libertatis*, onde a nacionalidade, “não é de forma alguma, nem em termos teóricos nem práticos, uma condição para a cidadania” (ED, p. 301).

3.1 A crítica ao ideário do Estado-nação soberano como entrave à liberdade pública

Se quisermos encontrar um ponto de entrada na obra arendtiana que justifique sua opção pelo republicanismo, certamente, convém que comecemos por sua crítica ao Estado-nação soberano e ao nacionalismo, crítica presente em seus escritos sobre o antissemitismo e a questão política judaica, iniciados em meados dos anos de 1940⁸⁵. Arendt sempre acreditou que o ideário do Estado-nacional e o nacionalismo funcionaram como um grande empecilho à efetivação da liberdade pública e da verdadeira soberania popular, desse modo ela foi incisiva ao defender que a verdadeira democracia só seria possível em um contexto no qual “a centralização do poder do Estado-nacional fosse interrompida e em seu lugar se colocasse a distribuição do poder própria do sistema federal” (END, p. 194), o que sem dúvida reforça a simpatia arendtiana pelo sistema federalista e suas estruturas democráticas e republicanas.

Ao resenhar à *The Review of Politics*, o livro *La Nation* de J.T. Delos, em 1946, Arendt é criteriosa ao estabelecer, a partir do texto em análise, a diferença entre os conceitos

⁸⁵ Para um maior esclarecimento sobre essa temática, conferir: BEINER, Ronald. Arendt and nationalism. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.44-62.

de Estado e nação. O Estado, segundo ela, “é uma sociedade aberta, governando um território onde seu poder protege e cria as leis. Como instituição o Estado conhece apenas os cidadãos [...] sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território” (AN, p. 236); por outro lado, a nação está ligada diretamente a história de um povo e seus traços principais, representa primordialmente “o *milieu* em que o homem nasce, uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença” (AN, 236). Na análise de Arendt, a estrutura do Estado-nação é recente do ponto de vista histórico e cronológico, tendo surgido a partir da Revolução Francesa no século XVIII. Até então, os conceitos de Estado e nação não haviam se identificado. Um fator decisivo para o nascimento e evolução do Estado-nação moderno foi, certamente, a declaração francesa dos Direitos do Homem, que “expôs a exigência da soberania nacional” (OT, p. 262), onde o Estado deixa de ser um instrumento da lei para se transformar num instrumento da Nação (Cf. OT, p. 261). Na leitura Klusmeyer, tal fenômeno é o responsável pelo “triunfo da soberania como modelo fundamental de organização da vida política” (2010, p. 31). Por outro lado, frise-se aqui que a ideia de Nação é bem mais antiga que o surgimento do Estado, já existiam Nações na época do absolutismo, no entanto, só podemos falar de Estados a partir do século XIV, tendo como referência o pensamento de Maquiavel e as experiências efêmeras das cidades-estado italianas⁸⁶.

Arendt explica que o resultado dessa conquista, bem como da forçosa identificação entre Estado e Nação, trouxe como consequência imediata a perda dos direitos políticos dos cidadãos, à medida que tais direitos passaram a ser entendidos como direitos nacionais ou nacionalistas⁸⁷. Nesse sentido, Arendt acredita que,

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. (AN, p. 236).

Como consequência dessa dificuldade em distinguir direitos humanos de direitos nacionais, deu-se a transformação dos direitos humanos em direitos puramente nacionais e a consequente redução da cidadania à condição de filiação natural do indivíduo que, segundo Brito, tem como problema a “substituição de um princípio de cidadania artificial por um

⁸⁶ Nas primeiras linhas da obra *O Príncipe*, Maquiavel já acentua sua contribuição para as discussões teóricas sobre o Estado e as Repúblicas, afirma o filósofo: “todos os estados ou domínios, que tiveram e têm império sobre os homens, foram e são ou repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 2017, p. 91).

⁸⁷ Arendt esclarece em *Origens do Totalitarismo*, que “a conquista do Estado pela nação foi facilitada pela queda da monarquia absoluta e pelo subsequente surgimento de classes. O monarca absoluto devia servir aos interesses da nação como um todo e ser expoente e prova visível da existência de tal interesse comum” (OT, p. 261).

princípio natural” (BRITO, 2013, p. 87). Assim, o nacionalismo tornou-se um pré-requisito da cidadania e, conforme ressalta Arendt, “onde quer que surgissem, os Estado-nações cessavam quase que por completo os movimentos migratórios” (OT, p. 261). Desse modo, Arendt defende que a forma de governo instituída pelo Estado-nação europeu tornou-se completamente incapaz de proteger os direitos humanos, principalmente daqueles que haviam perdido sua nacionalidade, tornando a expressão direitos humanos, “para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (OT, p. 302).

Outro efeito direto desse modelo de governo, conforme já destacamos, são as barreiras nacionalistas criadas por essa estrutura, que se sustentam na lógica da homogeneidade da população, e que impedem as relações plurais entre os diferentes povos e culturas, surgindo como um entrave à verdadeira liberdade política e à democracia entendida num sentido republicano⁸⁸. A partir desses pressupostos, nossa autora defende que “a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional” (OT, p. 305), ou seja, que os ideais do Estado-nação são opostos à pluralidade e a liberdade humana e, sempre funcionaram, onde quer que tenham surgidos, como instrumento de segregação dos indivíduos, tendo sido utilizado como um dos ingredientes principais para o aparecimento dos governos totalitários no pós Primeira Guerra Mundial.

Nessa direção, Arendt observa ainda que na estrutura do sistema político europeu no pós-Primeira Guerra Mundial, o modelo do Estado-nação soberano passa a ser organizado “segundo o princípio do direito de autodeterminação dos povos” (END, p. 192). Nossa autora observa que, “todos os Estados criados entre as duas Grandes Guerras naquela região continham vários grupos étnicos, cada qual reivindicando uma soberania nacional, o que tornou impossível assimilá-los” (ED, p. 302). A solução encontrada para esse problema foi a criação de Tratados de Minorias, que não resolveu a questão dos povos sem Estado, mas apenas garantiu a essa população, direitos vistos como menores, fragilizando mais ainda a estabilidade do sistema europeu de Estados-nações. O surgimento das minorias, que teve origens nos chamados Tratados de Paz, firmados após a Primeira Guerra Mundial, promoveram a aglutinação de vários povos num só Estado, e “outorgaram a alguns o *status* de ‘povos estatais’ e lhes confiaram o governo” (OT, p. 303). Tais Tratados, significavam que

⁸⁸ Arendt entende por democracia, a ativa gestão e participação dos indivíduos nos assuntos públicos e não apenas a manutenção de certos direitos fundamentais, portanto, democracia é o aparecer no espaço público onde “todo cidadão deve ter o direito de ser visto e ouvido” (END, p. 191).

para os outros povos, a quem não eram confiados o governo e tampouco o Estado, restavam apenas a condição de minorias nacionais e apátridas, de modo que os tratados consistiam, de maneira inequívoca, num “jogo arbitrário que dava poder a uns, colocando em servidão outros” (OT, p. 304).

De acordo com Amiel, “os tratados de paz, reconhecendo as minorias, revelam retrospectivamente que a Europa negligenciou a 25 por cento de sua população [...] ao dizer explicitamente que apenas os nacionais podem se beneficiar da proteção da lei” (1996, p. 23). Diante dessa realidade, a saída encontrada foi garantir direitos de minorias aos povos que não haviam conseguido um Estado próprio, que em sua maioria representavam um número considerável de habitantes da Europa, indivíduos que passaram a ser “reconhecidos como exceções e a serem especialmente protegidos por tratados de minorias” (OT, p. 305), tratados frágeis que serviam apenas como uma espécie de acordos provisórios, segundo Arendt, “válidos até que se conseguisse a assimilação exigida pelo princípio do Estado-nação – ou uma concessão das potências ocidentais” (END, p. 192), como meios de se livrarem do problema das minorias.

Assim sendo, os tratados de minorias, geralmente, serviam apenas como pretensos defensores dos direitos humanos, porém não significavam mais do que métodos de assimilação e tentativas de integração dos indivíduos ou grupos dentro das estruturas dos Estados-nações soberanos, mas sem lhes conceder nenhum direito político ou mesmo cidadania. Nos termos de Arendt, os Tratados de Minorias revelam a imensa e limitada fragilidade do princípio de Estado-nação, que se apresenta como o Estado de garantia legal e constitucional, mas, por outro lado, defende que “as leis de forma bastante óbvia não se aplicam a todos os residentes de um território, mas apenas àqueles que pertencem à organização-nação” (ED, p. 302). Segundo esclarece Gündogdu, os Tratados de Minorias tinham como propósito apenas “identificar as minorias em cada Estado sucessor e colocar a proteção de seus direitos sob a Liga das Nações” (2020, p. 147), uma entidade internacional cuja responsabilidade era garantir a manutenção desses tratados. Ao criticar esse método, Arendt esclarece que a novidade, nesse contexto, não consiste no aparecimento de minorias, que sempre existiram, mas no fato dessas minorias terem se tornado uma instituição permanente e, principalmente, no “reconhecimento de que milhões de pessoas vivem fora da proteção legal normal e normativa, necessitando de uma garantia adicional dos seus direitos elementares por parte de uma entidade externa” (OT, p. 308), estando elas, portanto, às margens do sistema constitucional e impedidas de qualquer participação política.

Desse modo, os Tratados de Minorias tinham como objetivo principal apenas promover a defesa da nacionalidade e não da cidadania, fortalecendo a ideia de que

somente os ‘nacionais’ podiam ser cidadãos, somente as pessoas de mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferentes precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem. (OT, 308).

Em linhas gerais, isso significa, nas palavras de Arendt, que “a nação havia conquistado o Estado” (OT, p. 309), permitindo a ruptura do equilíbrio entre “a nação e o Estado, entre o interesse nacional e as instituições legais” (OT, p. 309). Portanto, ainda segundo Arendt, “o Estado-nação surge quando a nação se apodera do Estado e do aparato do governo” (END, p. 192), seu aparecimento é concomitante aos governos constitucionais e baseou-se no domínio da lei, ao permitir que os interesses nacionais se sobrepusessem às instituições legais, impedindo todo e qualquer espaço de pluralidade humana, bem como ao sólido aparecimento de modelos republicanos de governo. O modelo de Estado-nação europeu abriu lugar para o aparecimento dos chamados povos sem Estado, que embora pertencessem a algum grupo político, necessitavam de “proteção adicional sob forma de tratados e garantias especiais” (OT, p. 309), o que não lhes assegurava certos direitos secundários, mas apenas direitos elementares, tornando-os cidadãos de segunda classe, sem nenhum direito político⁸⁹.

Outro problema que decorre desse fenômeno e que afeta diretamente as garantias constitucionais e políticas dos indivíduos, servindo como entrave à pluralidade e à liberdade política, foi a crescente condição dos apátridas, “um grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado” (OT, p. 310). Arendt viu no crescimento do número de apátridas, no período entre as duas guerras mundiais, um fenômeno de massas típico da história contemporânea, que não nasce de um único fator e que traz como consequência o aparecimento de uma nova categoria ou grupo, as pessoas sem Estado, seres humanos que se encontravam sem direito algum por não pertencer a nenhum Estado (Cf. OT, p. 312). E o mais grave problema desse fenômeno, conforme observa Gündogdu, não é apenas que a existência de seres humanos “sem direitos” ou “sem Estado” representam um desafio legal para nossos dias, realidade que não podemos negligenciar, mas que tal condição deixa os indivíduos “despojados de uma comunidade política que considerasse relevante e significativas suas ações, palavras e opiniões” (GÜNDOGDU, 2020, p. 150), ou seja, que tais indivíduos

⁸⁹ Arendt esclarece que na Alemanha nazista, as leis de Nuremberg, dividiam os cidadãos “entre os cidadãos do Reich (*Reichsbürger* – cidadãos completos) e nacionais (*Volksbürger* – cidadão de segunda classe sem direitos políticos)”. (OT, p. 321), esse segundo grupo estava sujeito a perder sua nacionalidade por meio de decretos.

encontram-se silenciados e conseqüentemente excluídos de qualquer de participação na comunidade política.

É nessa direção, que Arendt confronta o republicanismo federalista Norte-Americano com o modelo de Estado-nação soberano europeu, com o propósito de defender um espaço democrático de participação política e de poder descentralizado, “onde a nacionalidade não é de forma alguma, nem em termos teóricos nem práticos, uma condição para a cidadania” (ED, p. 301). A defesa que Arendt assume nas páginas de *Origens do Totalitarismo*, é a defesa da garantia de um direito a ter direitos, isto é, do “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido seus direitos e não podiam recuperá-los devido a nova situação política global” (OT, p. 330). O direito a ter direitos é, sobretudo, o direito à cidadania e à participação política, a liberdade e a livre opinião, são direitos de cada indivíduo de pertencer à humanidade e de ser visto e ouvido pelos demais.

Para Arendt, o advento do problema dos apátridas ou das chamadas “pessoas deslocadas” ou sem Estado, enquanto fenômeno tipicamente contemporâneo, pode assemelhar-se ao problema dos refugiados, embora alguns teóricos tentem diferenciá-los, ambos os grupos partilhavam da mesma condição de não cidadania e de não pertencimento à comunidade política, estavam fora de qualquer proteção legal, sem nenhum direito, e eram vistos como “o refugio da terra” (OT, p. 300). Diante desse contexto, retornando aos tratados, é possível afirmar que os tratados de minorias se tornaram completamente obsoletos e as conferências internacionais, que buscavam garantir algum tipo de proteção legal a esses grupos, não passaram de um grande fracasso. Em linhas gerais, o Estado-nação, segundo Arendt, revelou-se “incapaz de prover uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional” (OT, p. 321).

Tal contexto reforça a tese, defendida por nossa autora, da incapacidade do Estado-nação de garantir proteção legal para todos os habitantes de seu território, ficando essa proteção garantida somente àqueles que pertenciam à mesma sociedade nacional (Cf. END, p. 193). Como implicação dessa incapacidade, o Estado nacional transferiu todo o problema dos grupos de refugiados e apátridas para o aparato policial⁹⁰. Logo, o aumento de poder do aparato policial resultou na “gradual transformação do Estado da lei em Estado policial” (OT,

⁹⁰ Nessa direção, Arendt defendia que à medida que crescia a incapacidade do Estado-nação de tratar do problema da legalidade dos apátridas, maior se tornava “o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil [era] para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los como uma polícia onipotente” (OT, p. 324).

p. 321), e teve como resultado previsível a crescente ilegalidade e a completa negação do Estado nacional como Estado de Direito e Constitucional.

No centro de toda essa problemática, encontrava-se a questão judaica, isso porque os judeus não eram maioria em país algum e encontrava-se prioritariamente na condição de povos “sem Estado”, o que fortalecia “a noção de que o problema dos apátridas era primariamente judeu” (OT, p. 323). Diante dessa realidade, o movimento sionista e seus líderes passaram a acreditar que a única forma de resolver essa questão seria por meio da emancipação nacional, isto é, da constituição de um Estado nacional judaico. No artigo *Sionismo reconsiderado* (1944), ao analisar essa problemática, Arendt tece fortes críticas as pretensões nacionalistas do movimento sionista que, segundo a autora, viram na independência nacional e no Estado nacional soberano a única solução viável para a questão judaica, passando a defender a emancipação nacional, mesmo estando completamente dependente dos interesses de alguma outra nação (SIR, p. 624). Tal fato, alinha-se a tese que defendemos, à medida que encontramos na crítica arendtiana ao modelo de Estado-nação soberano a matriz que conduz ao núcleo de seu pensamento republicano, ao identificar nesse modelo um entrave às relações de pluralidade entre os indivíduos e, ao propor como alternativa a descentralização do poder e as garantias políticas-constitucionais próprias do princípio federativo de governo que, de maneira geral, é completamente antitético aos ideais do Estado-nação europeu, legítimo herdeiro do ideal absolutista. Portanto, de acordo com Brito, o grande equívoco do sionismo como política nacionalista foi acreditar que “apenas por meio de um Estado nacional judaico é que os judeus terão finalmente a garantia de seus direitos” (BRITO, 2013, p. 86).

Foi com esse espírito que a versão revisionista do sionismo foi fortemente influenciada pelas ideias de Herzl e passou a defender de maneira contundente, mesmo diante de todas as adversidades⁹¹, a tese de um Estado nacional judeu. Arendt escreve que “Herzl sonhava com uma espécie de grande empreendimento de transferência por meio do qual ‘um povo sem terra’ fosse transferido para ‘uma terra sem povo’” (SIR, p. 611). Tal propósito levou o movimento sionista a pensar em termos puramente nacionalistas e a buscar na proteção e no acordo com grandes potências mundiais alianças para a conquista do Estado nacional próprio⁹². Numa direção crítica, se contrapondo a solução dos líderes sionistas que

⁹¹ Arendt observa que, mesmo diante do conflito histórico entre judeus e árabes na Palestina, “a atitude intransigente dos revisionistas é bem conhecida. Sempre reivindicando a totalidade da Palestina e da Transjordânia (...) não deixa[ndo] praticamente nenhuma alternativa para os árabes, a não ser o *status* de minoria na Palestina ou a emigração voluntária” (SIR, 597).

⁹² Nas palavras de Arendt, “por mais paradoxal que isso possa soar, foi precisamente por conta desse equívoco

acreditavam no apoio de uma potência externa como meio mais simples de chegar à conquista de um Estado-nação soberano, Arendt sempre defendeu que a melhor alternativa para a emancipação “seria organizar o povo judeu para negociar sobre as bases de um grande movimento revolucionário” (SIR, p. 619). Embora Arendt não esclareça como tal movimento se daria, ela acreditava que uma aliança dos judeus com as forças progressistas da Europa, e em plena solidariedade com os outros povos oprimidos, que partilhavam de condição semelhante, poderia levar ao alcance da liberdade política sem que fosse necessário a proteção de outra nação para serem conduzidos ao ideal de emancipação nacional.

Segundo Beiner, toda a análise de Arendt parece sugerir a possibilidade da existência de uma “política judaica nacionalista que seria genuinamente emancipatória, focada em uma agenda social-revolucionária mais ampla, mas que essas possibilidades foram sabotadas pela mentalidade vendida dos líderes sionistas” (BEINER, 2000, p. 46). Beiner esclarece ainda que tal reivindicação, na época em que foi formulada por Henzl, era inteiramente justificável, se considerarmos a condição de opressão em que viviam os povos judeus na Europa⁹³, não havendo nada de errado ou absurdo na exigência desses povos por emancipação e liberdade (Cf. BEINER, 2000, p. 45). O erro, contudo, segundo Beiner, consiste na reivindicação por um Estado nacional e pela autodeterminação nacional justamente quando o ideal de soberania nacional entrou no mais completo descrédito. (Cf. BEINER, 2000, p. 46). O modelo de Estado-nação europeu, idealizado pelo movimento sionista, tinha em seu cerne a ideia excludente de homogeneidade étnica que sacrificava toda forma de diversidade, impossibilitando, sempre que necessário, a pluralidade resultante do espaço comum e compartilhado entre os homens. O que os sionistas reivindicavam era um Estado-nação soberano no modelo europeu, eles nunca estiveram empenhados em reivindicar “a soberania do povo, que é o pré-requisito para a formação de uma nação, mas queria desde o princípio aquela independência nacionalista utópica” (SIR, p. 624), que esperavam conseguir por meio da proteção de uma forte potência aliada⁹⁴.

nacionalista da independência inerente a uma outra nação que os sionistas acabaram por tornar a emancipação nacional judaica totalmente dependente dos interesses de uma outra nação” (SIR, p. 624).

⁹³ Nessa direção, é importante também esclarecer a condição singular, de fragilidade e de apátridas em que viviam o povo judeus na Europa, conforme afirma Arendt, “de todos os povos europeus, os judeus eram os únicos sem Estado próprio e, precisamente por isso, haviam aspirado tanto, e tanto se prestavam, a aliança entre governos e Estados, independentemente do que esses governos e Estados representassem” (OT, p. 43).

⁹⁴ Beiner afirma que é central para a análise de Arendt “a concepção de um tipo de sionismo, apreendido por elites intelectuais, que envolvia se prostrar a grandes potências e se vender a potentes imperialistas na esperança de garantir um atalho rápido e fácil para criação na Palestina de um estado-nação de estilo europeu” (BEINER, 2000, p. 46).

Contudo, talvez os sionistas não tivessem compreendido, segundo Arendt, que “uma aliança entre um leão e um cordeiro pode ter consequências desastrosas para o cordeiro” (SIR, p. 620). Uma aliança dessa natureza só poderia ser regada por fortes interesses imperialistas, no caso específico, da Inglaterra com referência ao Oriente Médio. Sem dúvida, Arendt acreditava que um dos principais equívocos do movimento sionista foi confiar que a conquista do Estado-nação soberano, por meio da proteção de uma potência exterior aliada, significaria a solução para o problema da *commonwealth* judaica, fato que não se confirmou, sobretudo porque, os ideais de nacionalidade e soberania europeus se contrapõem aos propósitos de um legítimo governo constitucional fundado a partir da pluralidade e da liberdade política. O melhor caminho, na visão de Arendt, talvez fosse a constituição de “um Estado binacional ou uma *commonwealth* judaica como resultado de um acordo efetivo com os árabes e outros povos mediterrâneos” (SIR, p. 631). E, por outro lado, a melhor alternativa ao modelo de Estado-nação soberano presente na Europa, poderia vir do modelo federativo de governo, tal como encontramos na estrutura política dos Estados Unidos da América.

No entanto, é mister observar que a crítica arendtiana ao ideal de soberania do Estado-nação europeu, conforme já pontuamos anteriormente, sustenta-se também no fato desse ideal ter como característica primordial a autossuficiência e o autodomínio e, portanto, ser completamente contrário a liberdade política como característica própria de um regime político republicano e constitucional pautado, prioritariamente, pela divisão do poder⁹⁵. Em sua obra *A condição humana* (1958), ao refletir sobre o tema da soberania e sua relação com as promessas e contratos mútuos, enquanto forças que conservam a existência do espaço público, Arendt ressalta que a soberania, “é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa, quer a entidade coletiva da nação” (CH, p. 303). Com isso, a autora não nega que possa existir uma soberania de um grupo, onde os indivíduos estão unidos “por um propósito acordado somente em relação ao qual as promessas são válidas e vinculativas” (CH, p. 303), e que nesse caso específico, em comparação com outros casos em que os indivíduos não estariam unidos por meio de promessas e acordos, o ideal de soberania próprio de um grupo se mostraria superior. Nessa perspectiva em particular, as promessas e acordos mútuos seriam uma salvaguarda para a soberania, compreendida aqui não num sentido isolado do indivíduo ou da nação, mas como resultado dos vínculos coletivos e plurais entre os sujeitos políticos.

⁹⁵ Na crítica à soberania presente na obra *A condição humana*, Arendt defende que o ideal de soberania enfraquece a pluralidade humana à medida que é antitético à liberdade entendida num sentido estritamente político, pois a liberdade dada em uma condição de não soberania é a única alternativa possível a uma supremacia baseada na dominação (Cf. CH, p. 290-302)

A crítica arendtiana ao ideal de soberania pode ser percebida também em sua obra *Entre o passado e o futuro* (1963), nesse texto Arendt retoma a discussão sobre soberania e, simultaneamente, refuta a identificação entre liberdade e soberania, ressaltando que tal identificação tem sua raiz na equação cristã entre liberdade e livre-arbítrio⁹⁶. Por outro lado, Arendt defende que, na modernidade, os principais representantes da teoria da soberania são Thomas Hobbes, ao defender um modelo de soberania fundado na onipotência do soberano e na “alienação coletiva do poder dos súditos” (KLUSMEYER, 2010, p. 36) e Jean-Jacques Rousseau tido por ela como o principal representante da teoria da soberania, “derivada por ele diretamente da vontade, de modo a poder conceber o poder político à imagem estrita da força de vontade individual” (QL, p. 212)⁹⁷. Nesse sentido, nossa autora endossa mais ainda sua crítica ao ideal de soberania, afirmando que

A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. (QL, p. 213).

Liberdade e soberania são antitéticas e estritamente contrárias. Se tomarmos a liberdade pública em seu sentido real, se contrapõe completamente a estrutura soberana do Estado-nação europeu, onde a ação e a liberdade são inteiramente limitadas e onde a lógica da dominação e da tirania se sobrepõem aos espaços de deliberação e participação dos indivíduos nos assuntos públicos. Sem dúvida, a defesa de Arendt é que somente uma estrutura constitucional, a base do federalismo Norte-Americano, uma estrutura capaz de garantir os espaços de liberdade e igualdade, onde as diferenças não são reprimidas e as minorias resguardam os seus direitos de cidadãos, poderia oferecer um caminho concreto e viável para solucionar a questão do Estado judeu, fato que concretamente não aconteceu. No sentido contrário, o modelo de Estado-nação europeu não representa nada mais do que uma estrutura completamente contrária ao que Arendt acreditava ser uma comunidade política fundada na

⁹⁶ Arendt defende que a tradição cristã equacionou quase automaticamente “liberdade com livre-arbítrio, isto é, uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica” (QL, p. 204). Dentre os responsáveis por essa equação, Paulo, no cristianismo primitivo, pode ser visto como o grande responsável por descobrir uma liberdade que não tinha relação com a política, assim, “livre-arbítrio e liberdade tornam-se noções sinônimas, e a presença da liberdade era experimentada em completa solidão” (WF, p. 158).

⁹⁷ Cabe destacar aqui, que de acordo com Klusmeyer, Arendt escreve sua análise sobre o pensamento desses teóricos “concentrando sua crítica em aspectos altamente seletivos de seu pensamento; ela não procura compreender seus projetos intelectuais em seus próprios termos históricos” (KLUSMEYER, 2010, p. 35). De modo geral, não discordamos na análise do autor; contudo, cabe pontuar também as intenções de Arendt quando dialoga com o pensamento desses autores, que não visa unicamente seguir a trilha das interpretações tradicionais, mas buscar compreendê-los a luz de suas intenções de suas análises da política.

pluralidade humana. Tal modelo, pautava-se por uma extraordinária limitação no que se refere à proteção da lei e das garantias constitucionais, essas não eram válidas igualmente para todos os que habitam o seu território, conforme já mencionamos, mas somente para aqueles pertencentes à mesma sociedade nacional, criando assim um ambiente de exclusão e dominação (Cf. END, p. 193).

Em *Sobre a Revolução* (1963), ao analisar o tema da soberania, Arendt faz uma contraposição entre a experiência federalista estadunidense e o apego dos revolucionários franceses pelo ideal de soberania. Arendt defende que a grande “inovação americana na política como tal, foi a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, [e] a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem” (SR, p. 202)⁹⁸. Calvet de Magalhães, reforçando as palavras de Arendt, ressalta que na Constituição estadunidense não encontramos em nenhum momento a palavra soberania (Cf. 2013, p. 36), fato que explica, dentre outras coisas, a escolha estadunidense por uma organização política pautada não no ideal de dominação típico da soberania, mas na pluralidade e liberdade política típica de uma democracia republicana. Acreditamos que a crítica arendtiana ao Estado-nação europeu e a seu ideal de soberania, representa, dentre outras coisas, sua recusa às estruturas de centralização do poder e de controle dos indivíduos, tal como se fizeram presentes em muitos momentos da história. Por outro lado, defendemos que Arendt vislumbra no sistema federal, uma experiência política nova, que traz consigo o signo da capacidade humana de iniciar coisas novas no mundo, inaugurando um espaço de democratização do poder, que tem como referência a teoria da divisão e separação dos poderes de Montesquieu⁹⁹, onde “a pertença nacional não constituiu de nenhum modo, nem do ponto de vista teórico nem prático, uma exigência para a cidadania estatal” (END, p. 192).

No que concerne a experiência francesa, também abordada por Arendt em *Sobre a Revolução*, Almeida observa que nossa autora identifica como principal erro desses revolucionários a incapacidade de se desvincular do absolutismo político monárquico e da ideia de soberania presente nessa tradição (Cf. 2020, p. 94). Assim, ao incorporarem a ideia de soberania popular, por meio da noção de Vontade Geral de Rousseau, os revolucionários franceses substituíram a soberania monárquica pela soberania popular, não operando nenhuma

⁹⁸ Ainda na obra *Entre o passado e o futuro*, reforçando a tese de que a soberania e a tirania são antitéticas aos espaços de pluralidade e liberdade política, Arendt escreve que “um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania. [...] Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar” (QL, p. 212-213).

⁹⁹ Conforme esclarece Montesquieu em sua clássica obra *O espírito das leis*, “tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo dos príncipes, ou dos nobres, ou do povo exercesse os três poderes”; logo, acrescenta o autor, nas repúblicas onde os três poderes estão reunidos, “se encontra menos liberdade do que em nossas monarquias” (MONTESQUIEU, 2005, p. 168), reforçando assim a importância da divisão dos poderes.

mudança significativa na descentralização do poder e na constituição de uma nova forma de governo. A Vontade Geral de Rousseau, conforme já discutimos no capítulo anterior, tornou-se nada mais nada menos que o elemento capaz de converter o múltiplo em um, sendo o substituto perfeito para o ideal de soberania do absolutismo monárquico; em outras palavras, conforme esclarece Bignotto, “a vontade geral passou a encarnar a única fonte de soberania que podia fundar um poder legítimo” (2013, p. 199), preservando, assim, o recurso a um absoluto. Arendt observa que a noção de Vontade Geral se tornou “axiomática para todas as facções e partidos da Revolução Francesa, porque era realmente o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto” (SR, p. 206).

Ainda consoante o argumento de Almeida, as narrativas da Revolução Francesa feitas por Arendt em *Sobre a Revolução*, nos servem para extrairmos “os princípios fundadores do Estado-nação [e da] *ideia de nação e de soberania*” (ALMEIDA, 2020, p. 63). Sem dúvida, a herança absolutista da Revolução Francesa contribuiu em grande medida para a manutenção da soberania e do novo absoluto da revolução¹⁰⁰. O próprio Sieyès, considerado por Arendt o maior teórico da Revolução Francesa e “uma das figuras mais sóbrias e menos sentimentais da revolução” (SR, p. 111), nada mais fez, aponta nossa autora, do que colocar a soberania da nação no lugar da soberania do rei que estava desocupada, isto é, substituir a soberania do rei absoluto pela soberania da nação (Cf. SR, p. 205), colocando, assim, a nação acima da lei, conforme ocorria com a soberania do rei francês, e atribuindo à vontade da nação um poder constituinte soberano que, segundo escreve Almeida, estando “localizado em um estado de natureza anterior e fora do âmbito político-constitucional [...] torna-se a fonte última tanto das leis positivas quando do poder político” (2020, p. 88). Nessa mesma direção, Agamben propõe em sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, que Sieyès, ao defender a sua célebre tese: “a constituição supõe antes de tudo um poder constituinte”, identifica a ideia de poder constituinte com a ideia de nação; mantendo desse modo, na avaliação de Agamben “o poder constituinte na sua transcendência soberana com relação a toda ordem constitucional” (2002, p. 48) e, não alterando assim a lógica absolutista sobre o qual se fundamenta o ideal de soberania.

Arendt assevera, nessa mesma perspectiva, que Sieyès, enquanto principal teórico e fundador da teoria do poder constituinte, foi o responsável por traçar a famosa distinção entre poder constituinte e poder constituído, “colocando o *pouvoir constituant*, isto é, a nação,

¹⁰⁰ De acordo com Agamben, o objetivo de Arendt ao refletir sobre essa temática é “descrever o emergir de uma instância de soberania nos processos revolucionários como exigência de um princípio absoluto capaz de instituir o ato legislativo do poder constituinte e mostra bem como esta exigência (presente inclusive na ideia de Ser Supremo em Robespierre) acabaria envolvendo-se em um círculo vicioso”. (AGAMBEN, 2002, p. 49).

num perpétuo ‘estado de natureza’ [...] como indivíduos isolados, sem vínculo social” (SR, p. 213), ou seja, fora de todos os vínculos ou relações sociais. Com isso, Sieyès objetivava resolver o problema da legitimidade e autoridade do novo poder que havia se constituído a partir das revoluções. Tal poder não poderia ter sua autoridade legitimada apenas pela Assembleia Constituinte, por ser essa anterior à Constituição. Logo, a autoridade do poder constituído reclamava uma “fonte suprema” ou “lei superior”, que Sieyès atribuiu à nação, poder constituinte e, ao mesmo tempo, poder transcendente e soberano. De acordo com Arendt, para Sieyès, “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” (SR, p. 214).

Agamben identifica como problema primordial dessa solução, o fato de “como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, [e] aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 49). O fato é que, na leitura de Arendt, a solução dos revolucionários franceses para o problema da legitimidade do novo poder, ancorada na vontade da multidão, terminou abrindo espaço para que essa vontade fosse manipulada por líderes tiranos, assim, em nome do Estado-nação, ela afirma que “Napoleão Bonaparte foi apenas o primeiro de uma longa série de estadistas nacionais que, aos aplausos de toda uma nação, podia declarar: ‘*Eu sou o pouvoir constituant*’” (SR, p. 214). Em linhas gerais, a solução encontrada pelos franceses não passou de um “ideal fictício de unanimidade do Estado nacional” (SR, p. 214), não era a vontade única, mas sim o interesse compartilhado de grupos e classes específicas que garantia a estabilidade do Estado nação.

É válido acrescentar ainda que, para nossa autora, a solução encontrada por Sieyès para o problema da fundação, não conduz da monarquia a instauração de uma forma republicana de governo, pautada necessariamente, segundo Harrington, pelo império das leis e não de homens (Cf. SR, p. 215), mas conduz a um despotismo do governo da maioria, onde as minorias passam a ser paulatinamente liquidadas, conforme aconteceu com o surgimento dos Estados nacionais e com a criação dos chamados povos minoritários ou “minorias nacionais” por toda Europa¹⁰¹. Segundo Arendt, tal solução se mantém distante de uma forma republicana de governo, onde as “decisões são tomadas e implementadas dentro de um quadro constitucional e de acordo com os dispositivos de uma Constituição” (SR, p. 215). Podemos acrescentar ainda, parafraseando Amiel, que para Arendt é apenas “dentro do quadro estável,

¹⁰¹ Sobre esse aspecto, conforme esclarece Amiel, “o reino da maioria, que não se deve confundir com a regra majoritária presente em todas as formas de governo, é a liquidação, pelo menos política, da minoria” (2001, p. 67)

mundano, objetivo, no espaço limitado da Constituição que pode eventualmente ter lugar a acção política” (AMIÉL, 2001, p. 68).

Posto isso, Arendt conclui que o grande erro dos homens da Revolução Francesa “foi acreditar de maneira acrítica e quase automática que o poder e a lei brotam da mesma fonte” (SR, p. 216). A nação passou a significar o verdadeiro absoluto do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder absolvido das leis (Cf. SR, p. 205). E, ao colocar a Vontade Geral, enquanto princípio político que unificava as vontades individuais do povo, “no lugar do rei, era quase natural que visse no povo, não só a fonte e o *locus* de todo o poder, mas também as origens de todas as leis” (SR, p. 206). Assim, conforme Arendt, os revolucionários franceses mantiveram acesa a chama do absolutismo e da soberania e, ao mesmo tempo, sacrificaram os ideais de liberdade e igualdade política conquistados pela revolução, uma vez que na esfera dos assuntos humanos, como bem observa nossa autora, soberania e tirania se equivalem.

Seguindo direção inversa, a análise de Arendt do destino político da Revolução Americana, visa mostrar que a experiência americana seguiu um caminho distinto dos revolucionários franceses; primeiro, porque trouxe consigo um novo princípio e conceito de poder, mais antigo do que a revolução, mas que não sobreviveria sem a revolução e a fundação de um novo corpo político (Cf. SR, p. 218). A experiência americana do poder remete ao *Pacto de Mayflower* e às instituições de autogoverno existentes em todo o país desde o período colonial. Uma experiência de poder que não se funda na soberania e em nenhuma forma de violência, um poder descentralizado e horizontal, fundado “num ‘corpo político civil’ que, mantido exclusivamente pela força da promessa mútua ‘na presença de Deus e uns dos outros’, se supunha formado de poder suficiente para ‘formular, constituir e regular’ todas as leis e instrumentos de governos necessários” (SR, p. 219).

Nas palavras de Amiel, podemos afirmar que para Arendt “a compreensão revolucionária do poder funda-se, portanto, em primeiro lugar, no pacto de *Mayflower*” (AMIÉL, 2001, p. 73). Foi a experiência vivida pelos peregrinos que cruzaram o Atlântico a bordo do *Mayflower*, e que por meio de suas ações romperam com o estado de natureza através da realização de pactos e acordos, sem sentirem em momento algum a necessidade de uma autoridade transcendente, seja de reis ou príncipes, que permitiu aos revolucionários americanos entenderem, tendo por referência essa experiência, a grandeza dos pactos e das promessas mútuas para a constituição de novos ‘corpos políticos civis’. Esses corpos políticos civis, conforme esclarece Arendt, “gozavam de poder e estavam habilitados a reivindicar direitos sem possuir ou reivindicar soberania” (SR, p. 220). Assim, nossa autora defende que

A maior inovação revolucionária – a descoberta do princípio federativo para a fundação de repúblicas de grande extensão, feita por Madson – em parte derivava de uma experiência, de um conhecimento íntimo dos corpos políticos cuja estrutura interna predeterminava sua forma, por assim dizer, e condicionava seus membros a uma ampliação constante, cujo princípio não era o expansionismo nem a conquista, e sim a combinação continuada de poder. (SR, p. 220)

Tal experiência fundadora, não estava necessariamente posta em termo teóricos aos homens de *Mayflower*, uma vez que para Arendt esses primeiros colonizadores não tinham noção de teoria contratual alguma¹⁰². Contudo, foram esses homens que puseram em prática a ideia de contrato “mútuo”, que se diferencia do contrato social tal como conhecemos na teoria contratualista; o contrato mútuo, por sua vez, realiza-se na presença uns dos outros e não necessita de nenhuma sanção religiosa ou transcendente, conforme discutiremos mais atentamente na seção 3.3. Portanto, é preciso deixar claro, na leitura de Arendt, que foi a experiência do contrato “mútuo” vivenciada pelos colonizadores a bordo de *Mayflower*, a primeira referência prática, sem desconsiderar as referências teóricas e, sobretudo, a teoria da separação dos poderes de Montesquieu, que conduziu os revolucionários americanos da confederação ao sistema federal de Estados e, por sua vez, ao princípio federal, onde os poderes do Estado estão separados e onde há uma total descentralização do poder, colocando-se, desse modo, inteiramente em oposição ao princípio centralizador do poder presente no absolutismo europeu (Cf. END, p. 192).

O que os homens da revolução americana fizeram, conforme esclarece Vincent Lefebve, foi dedicar seus esforços na tentativa de descobrir “formas e combinações de poder republicanas” (2016, p. 81), isso fez com que eles coletassem todos os exemplos antigos e modernos de constituições republicanas reais ou fictícias, não com o objetivo de salvaguardar liberdades civis, mas sim de formar e constituir um novo poder político (Cf. LEFEBVE, 2016, p. 81). Nesse sentido, se explica o grande fascínio desses homens pela obra de Montesquieu, a medida em que o barão de La Brède tratou de “fazer com que o grande templo da liberdade federal repousasse sobre a fundação e distribuição correta do poder” (LEFEBVE, 2016, p. 81), e, mais ainda, que “o princípio da separação dos poderes ou, mais precisamente, o equilíbrio dos poderes, por meio do qual o poder é estabilizado pelo próprio poder, tendo o

¹⁰² Segundo Arendt, a experiência dos primeiros colonizadores foi única, “mas não formulada em termos teóricos” (SR, p. 220). Nesse sentido, Arendt defende que não há nenhuma dívida dos americanos com a ideia de contrato social, se há alguma dívida, essa certamente é de Locke aos primeiros colonizadores, pois, como ilustra nossa autora, “o que parece é que foi ele mais influenciado pelos fatos e acontecimentos na América, e talvez de maneira mais decisiva, do que teriam sido os fundadores influenciados por seus *Tratados sobre o governo civil*” (SR, p. 221).

efeito de não diminuí-lo, mas de fortalecê-lo” (LEFEBVE, 2016, p. 82).

A análise de Arendt sobre as duas revoluções modernas e sua crítica a predominância do ideal de soberania, por meio do Estado-nação europeu, nos revela as dificuldades enfrentadas pelos revolucionários em preservar a liberdade e felicidade pública recém-conquistadas por meio de um novo governo constitucional. Dos dois lados do Atlântico, o caminho escolhido significou, indubitavelmente, o sucesso ou o fracasso da revolução quanto à fundação da liberdade, conforme discutimos anteriormente. Nesse aspecto, sem dúvidas, os revolucionários americanos tiveram mais êxito na abolição da soberania dentro do corpo político da república, e no processo de elaboração e constituição da República, realizado sem a necessidade de recorrer a uma autoridade transcendente e absoluta. O que Arendt defende a partir dessa crítica, segundo esclarece Brito, é “a noção de poder político gerado pela ação conjunta [...] o alvo de sua crítica é a soberania que legitima a dominação por meio de práticas antidemocráticas” (2015, p. 137-138), portanto, sua crítica à soberania e ao nacionalismo é, simultaneamente, uma defesa do poder e da liberdade de participação política, que frente a lógica da soberania absolutista são facilmente eliminadas.

Por fim, diante do exposto, é importante observar que a crítica de Arendt ao nacionalismo e a soberania nos coloca diante de um problema primordial, isto é, como podemos

chegar a uma formação livre de opinião, um debate racional de opiniões e com isso uma corresponsabilidade ativa de cada indivíduo nos assuntos públicos. O nacionalismo em sua estreiteza egocêntrica e o estado nacional em sua incapacidade constitutiva de transcender legitimamente seus próprios limites constituiriam as piores condições de possibilidade imagináveis para isso. (END, p. 194).

Portanto, a crítica de Arendt ao Estado-nação e ao nacionalismo nos revela, dentre outros aspectos, que o nacionalismo e a lógica da soberania são, sem sombra de dúvidas, profundamente antitéticos à liberdade política e à constituição de um espaço público-comum, fundado sobre a égide da pluralidade humana. Logo, a constituição de um espaço democrático e republicano de poder, onde todos possam participar dos assuntos públicos e aparecer no espaço público, certamente não é possível por meio do modelo de Estado-nação soberano, tal como podemos visualizar nos vários momentos da história (Cf. END, p. 194). Resta-nos, então, na esteira do pensamento arendtiano, recorrer a outras experiências, antigas e modernas, seja por meio do legado clássico grego ou romano, seja por meio da experiência federalista Norte-Americana, temas que discutiremos nas seções seguintes dessa tese.

3.2 Que República? Do legado clássico da tradição ao republicanismo moderno

A expressão ciceroniana retomada no título dessa seção, “Que República”, objetiva identificar alguns dos elementos do republicanismo clássico presentes na leitura arendtiana das Revoluções Modernas. Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.) é, inegavelmente, um filósofo por quem Arendt tecia notória admiração¹⁰³. Como hipótese inicial, defendemos que os escritos sobre as Revoluções setecentistas, por um lado, resgatam alguns dos conceitos centrais da tradição republicana clássica e, por outro, identificam sua influência teórica sobre o pensamento dos homens das revoluções modernas. A leitura de Arendt do legado da tradição (passado) e das revoluções (futuro), nos permite identificar muitos dos elementos republicanos presentes em suas obras. Com efeito, tal identificação nos leva da tradição greco-romana à modernidade, percebendo nesse percurso um diálogo profícuo entre o pensamento de Arendt e alguns dos principais pensadores desses períodos, bem como suas influências e contribuições na elaboração do conceito arendtiano de República.

Como já observamos no capítulo anterior, ao discutir o significado das revoluções, Hannah Arendt é visivelmente uma autora preocupada com as garantias efetivas de permanência e manutenção do espaço público, sobretudo, diante da fragilidade dos assuntos humanos e do perigo da ascensão de governos tiranos, o que pode pôr em risco os espaços de pluralidade humana, sem os quais o aparecimento dos sujeitos e de sua singularidade, bem como o exercício da liberdade política não seriam possíveis. Inevitavelmente, para termos garantias efetivas de preservação do espaço público, seria necessário a criação de instituições que, de um lado, conservasse o espaço político, mas que também, por outro, mantivessem viva a chama da novidade que impulsionou as revoluções modernas, isto é, nas palavras de Lang Jr, que fossem ao mesmo tempo, concretas e mundanas, capazes de preservar as instituições e abertas às mudanças oriundas da capacidade humana de iniciar coisas novas no mundo (Cf. LANG JR, 2020, p. 269).

É, portanto, diante da fronteira entre a permanência e a novidade, o concreto e o mundano, que Arendt desenvolve sua leitura dos principais acontecimentos que marcaram a cena da política moderna e contemporânea, estando próxima e, ao mesmo tempo, distante da moldura teórica das principais correntes políticas de sua época. Em *Sobre a Revolução*,

¹⁰³ Conforme esclarece Porcel, “a autora cultiva uma franca admiração pela personalidade de homem político, de filósofo e de historiador que Cícero oferece, e sempre dá como certo ao conhecimento de seus leitores tanto de suas obras como do contexto de referência” (2015, p. 30).

referência principal desta pesquisa, ao propor ressignificar o fenômeno revolucionário a partir do político e não do social, da liberdade e não da violência ou dominação, do público e não do privado. O objetivo de Arendt parece consistir em capturar o que há de efetivamente positivo e novo nas experiências concretas das revoluções e não, simplesmente, em diagnosticar seu fracasso ou sucesso, hipótese que levou muitos historiadores e sociólogos a uma compreensão estanque de suas análises.

Desta feita, atentos a essas peculiaridades do modo ensaístico arendtiano de escrever e refletir sobre a política, o problema sobre o qual nos deteremos nessa seção deriva das seguintes questões: quais as reais influências do republicanismo clássico que podemos identificar no pensamento político de Hannah Arendt? Como se dá o diálogo entre o republicanismo clássico e as revoluções modernas em seus escritos? Nossa autora pode ser lida, contrariando seu próprio entendimento¹⁰⁴, como uma pensadora do republicanismo? E, mais ainda, em que medida a obra *Sobre a Revolução* assume um lugar de destaque no entendimento dos elementos do republicanismo presentes em Arendt?

De início, é importante pontuar que as questões e conceitos que perpassam o ideário republicano estão em boa parte presentes nos textos de Arendt e se destacam, principalmente, nas páginas da obra *Sobre a revolução*, fato que não pode passar despercebido ao olhar de um leitor atento. Contudo, embora não possamos definir a partir de um único prisma a gramática republicana¹⁰⁵, se recorremos a um conceito sintético, entenderemos, em linhas gerais, que “o republicanismo se caracteriza como uma corrente de pensamento que concede grande valor à política e à vida ativa” (BIGNOTTO, 2013, p. 9), ou, nas palavras de Carlos Kohn “uma concepção de liberdade entendida, principalmente, como oposição a tirania; a convicção da permanência da comunidade política acompanhada de uma dignificação da atividade política” (2005, p. 140). Tais perspectivas são recorrentes nos escritos de Arendt, isto é, a liberdade e a felicidade pública, o mundo comum, o público e o privado, a *vita activa*, o direito e demais temas que compõem a tradição do modo de pensar republicano.

¹⁰⁴ Arendt costumava definir seu pensamento como livre de amparos ou corrimão, sem os “ismos” em que costumeiramente vinculamos os autores da filosofia. Assim, ao ser indagada por Hans Morgenthau (1972), sobre em qual posição se encontrava dentro das possibilidades contemporâneas, Arendt respondeu: “Não pertencço a grupo algum [...] não estou na atual corrente dominante do pensamento político atual ou em qualquer outra” (SHA, p. 157-159). De acordo com Vallespín, Arendt é uma “autora que resiste a ser subsumida ao bojo das categorias tradicionais e das posições teóricas em uso” (VALLESPÍN, 2006, p. 107), a originalidade de seu pensar é a principal característica de sua obra.

¹⁰⁵ Sobre as diferentes posturas republicanas, conferir: KOHN W., Carlos. Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. **Filosofia Unisinos**, v. 6, n. 2, p. 138-148, maio/ago, 2005.

Ao observar a análise arendtiana do fenômeno revolucionário moderno, percebemos, com frequência, um retorno às matrizes clássicas do pensamento republicano romano e renascentista, bem como aos textos de autores consagrados da época, com ênfase em Cícero, Virgílio, Políbio e Maquiavel. Não por acaso, acreditamos que tal retorno não visa simplesmente resgatar uma experiência pretérita, tão pouco tê-la como modelo acabado para as experiências presentes, mas tem por objetivo lançar uma luz sobre o legado do republicanismo clássico e perceber suas influências teóricas sobre as revoluções do século XVIII¹⁰⁶. Assim, ao analisar esse diálogo arendtiano com a tradição do republicanismo clássico, mais especificamente de matriz romana e, tendo como referência a influência dessa matriz sobre os homens das revoluções modernas, acreditamos encontrar um caminho para elucidar alguns dos principais elementos do republicanismo de Arendt, assim como a compreender o significado desses eventos para o pensamento político moderno.

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

Por outro lado, ao falarmos de tradição republicana, é importante ainda esclarecer que nos remetemos, prioritariamente, às matrizes que deram origem aos conceitos e linguagem que caracterizam os ideais republicanos, desde seu surgimento na antiguidade grega e romana até às experiências modernas de republicanismo¹⁰⁷. Segundo Pettit, toda essa tradição ainda permanece viva atualmente, e contribui para modelar nossos hábitos e reflexões sobre o pensamento político, tendo sempre como objetivo principal “a causa da liberdade como não-dominação” (PETTIT, 1997, p. 23). Quanto à temática da liberdade como fenômeno político, tema central à leitura republicana, Arendt observa que foi nas cidades-

¹⁰⁶ Segundo Canovan, as influências republicanas a qual Arendt se volta constantemente tem como referência primeira “uma versão do republicanismo clássico” (1992, p. 202), e isso podemos comprovar a partir de uma observação atenta de algumas de suas principais obras: *Origens do Totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Sobre a Revolução* (1963).

¹⁰⁷ Para um maior aprofundamento das matrizes do pensamento republicano, conferir: BIGNOTTO, Newton (org). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

estados gregos onde os cidadãos fizeram a primeira experiência de viver “juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados” (SR, p. 58). A *polis* grega era, portanto, o lugar de igualdade (*isonomia*) onde acontecia a atividade política e onde os homens na companhia de seus pares assumiram a condição de cidadania. Nesse contexto, Arendt entende que igualdade e política, assim como política e liberdade, não podiam jamais serem pensadas separadamente¹⁰⁸.

Mais ainda, Arendt acrescenta que o entendimento da liberdade como não-dominação é fundamental à percepção da liberdade não, como algo natural, mas como fruto do esforço e das relações humanas. Por essa razão, ela avalia que o fenômeno das revoluções, ao defender a *constitutio libertatis*, torna-se, sem sombra de dúvidas, a experiência política mais significativa da modernidade. O advento das revoluções tornou possível a experiência moderna da fundação, e fez com que a ideia de liberdade como não dominação pudesse aparecer e lançar suas luzes sobre o século XVIII. No entanto, para Arendt, a manutenção dessa experiência demandava “a instauração de uma forma de governo que fosse nova ou, pelo menos, redescoberta; [...] exigia a constituição de uma república” (SR, p. 61). A nova realidade vivenciada pelos homens das revoluções precisaria, necessariamente, encontrar um modo de estabilidade capaz de preservar a liberdade e felicidade pública recém-conquistada e, simultaneamente, manter a novidade e a espontaneidade do início, que permitiu tal acontecimento. Com esse propósito, na França, os *hommes de lettres*, que viviam no ócio e no distanciamento da vida pública¹⁰⁹, mas que nutriam um profundo apreço pela liberdade e pelo espaço público, se voltaram para “o estudo de autores gregos e romanos [...] para se instruir sobre as instituições políticas ali descritas” (SR, p. 167-168), à procura da liberdade política e de princípios inspiradores para suas ações.

Segundo Arendt, na busca por um princípio estabilizador, os homens das duas principais revoluções modernas foram conduzidos a diferentes caminhos e ao seguimento de diferentes influências teóricas. Por hora, não nos deteremos nesse aspecto, pois nos interessa investigar o legado da tradição republicana clássica na teoria política de Arendt e em suas

¹⁰⁸ É importante esclarecer que esse conceito de igualdade (*isonomia*) existente entre os gregos, é completamente diferente da ideia moderna de igualdade por nascimento, não significa uma igualdade de todos os homens diante da lei natural, mas uma igualdade política; conforme esclarece Arendt, entre os gregos “a liberdade não requer uma democracia igualitária no sentido moderno, mas uma oligarquia ou aristocracia muito estritamente limitada, uma arena na qual pelo menos uns poucos, ou os melhores, possam interagir entre si como iguais entre iguais”. (APP, p. 173).

¹⁰⁹ Arendt esclarece que os homens de letras, que eram homens preparados para o poder e para aplicar seus estudos, viviam no mais completo ócio, não no sentido grego, mas romano (*otium*), para eles “o ócio era mais um peso do que uma benção, mais um exílio involuntário da esfera da verdadeira liberdade do que a liberdade em relação à política que os filósofos reivindicavam na Antiguidade, para se dedicar as atividades que consideravam mais elevadas do que as que ocupam os homens nos assuntos públicos” (SR, p. 167).

análises das revoluções modernas; claro, considerando sempre que, embora Arendt retorne a muitas das teorias e pensadores da tradição republicana, sobretudo, a tradição romana e renascentista, nossa autora defende uma visão estritamente moderna da ideia de liberdade, com ênfase na espontaneidade e novidade, bem como no aparecimento de realidades inteiramente novas e até então inexistentes (Cf. CANOVAN, 1992, p. 214). É também inegável nessa discussão, que a ideia de constituição da liberdade e de fundação da República, discutidas a partir das revoluções modernas, ocupam um lugar privilegiado nos escritos políticos de Arendt e representam uma porta para compreender os elementos republicanos presentes em seu pensamento.

Em *A condição humana*, obra que, segundo Frateschi, se diferencia significativamente de *Sobre a Revolução*, “principalmente no que diz respeito à noção de ‘ação’ e de ‘espaço público’” (FRATESCHI, 2016, p. 38, *nota de rodapé*), Arendt dialoga profundamente com a tradição política grega ao diferenciar e analisar as três atividades da *vita activa*: trabalho, obra e ação. Tal diferenciação tem por objetivo enfatizar o lugar da ação entre os atenienses, enquanto atividade equivalente à “condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo” (ACH, p. 9). No entanto, embora os gregos e a *polis* ateniense configurem uma referência para a teoria política da ação em Arendt; de acordo com Avritzer, nossa autora identifica na experiência ateniense de ação política uma fragilidade ou incapacidade, que resulta, sobretudo, do pouco interesse dedicado à “institucionalização da ação e da política” (AVRITZER, 2007, p. 156), talvez por isso, nas palavras de Canovan (Cf. 1992, p. 116), Atenas não constitui para Arendt um modelo político num sentido exclusivo, fato que conduz nossa autora ao gênio político de Roma¹¹⁰, tendo como objetivo explorar as instituições e estruturas políticas romanas, como formas capazes de preservar o espaço de ação e a espontaneidade dos agentes.

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

¹¹⁰ Essa expressão é utilizada por Arendt com o propósito de estabelecer uma comparação entre a experiência política grega e a romana. Segundo a autora, embora os gregos tenham promovido “o ato de legislar e a construção da cidade ao mais alto nível da vida política”, não conseguiram ampliar a experiência “da ação e da política para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação” (ACH, p. 242).

Sem a santificação romana da fundação como acontecimento único, a civilização grega, incluindo a filosofia grega, nunca teria se convertido em fundação de uma tradição, ainda que fosse preservada de um modo não coercitivo e não impositivo pelos esforços dos eruditos de Alexandria” (APP, p. 100-101).

Em outras palavras, como acrescenta Jerome Kohn (Cf. 2008, p. 34), Arendt acredita que sem a incorporação do mundo contido na *pólis* grega pela República romana através da fundação e preservação da *civitas*¹¹¹, a experiência da ação política grega não se converteria em tradição, mesmo diante de todo esforço dos grandes eruditos gregos, Heródoto e Homero, que com suas obras buscaram imortalizar os feitos humanos através da história e da poesia. Logo, para Arendt, foram os romanos que nos ensinaram por meio da experiência de fundação que “a tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados” (QA, p. 166). E, assim, inclinando-se sobre a tradição romana e em sua experiência de fundação¹¹², Arendt não apenas visa resgatar seu legado de preservação e testemunho das ações e feitos dos antepassados, mas também identificar a presença dessa tradição nas grandes revoluções do século XVIII, não enquanto repetição da experiência romana, mas enquanto legado que possibilitou uma nova experiência de fundação e conservação da ação e da pluralidade humana, dando início a novas instituições estáveis e duradouras, isto é, a constituição de um *Novus ordo saeculorum*, enquanto início absolutamente novo.

É importante destacar que a tradição romana e seu ideal de fundação esteve presente nas duas revoluções modernas, desempenhando papéis distintos nos dois lados do atlântico. No que se refere à constituição da República na França, Arendt esclarece que a “solução romana foi a fonte efetiva de inspiração para o ‘despotismo da liberdade’ de Robespierre” (SR, p. 265), que visava justificar a ditadura através da defesa da constituição da liberdade. Tal justificativa também esteve presente nos pensamentos de teóricos como Maquiavel e James Harrington. Temos, nessa visão e justificativa, a teoria da defesa de um ditador na formação política de uma república, tese a qual Arendt se posiciona fortemente contrária. Todavia, tanto os romanos como Maquiavel, entendiam a nova fundação apenas como um ato de reforma ou restauração e não como um ato de fabricação, pois conforme

¹¹¹ De acordo com Arendt, a experiência da polis grega está em agudo contraste com a experiência romana, onde “a ação política consiste na fundação e preservação da *civitas*” (APP, p. 94).

¹¹² Sobre esse aspecto, é importante considerar que “a história romana tinha como centro a ideia de fundação, e é impossível entender qualquer dos grandes conceitos políticos romanos, como autoridade, tradição, religião, lei etc., sem considerar o grande feito que está no início da história e da cronologia de Roma, o fato da *urbs condita*, a fundação da cidade eterna” (SR, p. 265).

esclarece Arendt, “na linguagem de Virgílio, a fundação de Roma foi o restabelecimento de Tróia, Roma seria efetivamente uma segunda Tróia” (SR, p. 266), isto é, nada mais do que a restauração de uma cidade antiga. Já o inglês James Harrington, seguindo a direção contrária, defendia a ideia de fabricação no âmbito da República e acreditava que apenas por meio da introdução de meios violentos, próprios desse processo, algo poderia ser criado, uma vez que, em seu entendimento, é “exatamente por que algo é criado não do nada, e sim de um determinado material que precisa ser violentado para se render aos processos de fabricação dos quais surge uma coisa, um objeto fabricado” (SR, p. 267) e, desse modo, uma República é o resultado de uma ato violento de fabricação. No entanto, foi na Revolução Francesa e, mais especificamente, na fase jacobina de Robespierre, que o uso dos meios de violência para fins de fabricação passou a ser utilizados, isto é, que a transformação do ditador romano em um ditador-fabricador se tornou possível, contrariando, assim, a própria tradição romana ao assumir a “posição de um ‘arquiteto’ que construía com material humano uma nova casa, a nova república, para os seres humanos” (SR, p. 267).

Contrariamente à experiência francesa, entre os americanos a influência da tradição romana lançou uma luz diferente nos assuntos políticos. De acordo com nossa autora, a influência romana entre os homens da Revolução Americana levou não, a uma réplica da experiência de fundação de Roma, mas a “uma variante do *magnus ordo saeculorum* virginiano, alterando-o para o *novus ordo saeculorum*, [assim, os americanos] admitiam que não se tratava mais de fundar ‘Roma de novo’, e sim de fundar uma ‘nova Roma’” (SR, p. 271). Arendt procura deixar claro em sua leitura, que os homens da Revolução Americana haviam entendido, embora não no primeiro momento, que o início empreendido por eles através da Revolução “foi em larga medida não apenas a fundação de um novo corpo político como também o início de uma nova história nacional específica” (SR, p. 271), conforme já discutimos. A revolução, portanto, trouxe como marca o início dessa história independente, sem a presença de nenhum absoluto transcendente ou externo ao próprio ato de onde possa retirar sua validade¹¹³, pois “o absoluto ao qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que fez seu aparecimento no mundo junto com ele” (SR, p. 272). E, esse princípio, segundo Arendt, não deriva da força ou violência de um arquiteto como propôs Robespierre, mas da deliberação

¹¹³ Aqui, Arendt esclarece que foi a partir da leitura da quarta Écloga de Virgílio, que os revolucionários americanos perceberam a existência de uma solução para as perplexidades do início, “a qual não requer nenhum absoluto para romper o círculo vicioso em que parecem presas todas as primeiras coisas” (SR, p. 272).

fruto da decisão conjunta dos homens e do compromisso mútuo no espaço de pluralidade e liberdade próprio da ação política.

A partir dessas exposições, visamos constatar, à luz do pensamento arendtiano, a inegável influência da tradição romana entre os homens das Revoluções modernas, mas também a grande estima atribuída por Arendt à tradução do republicanismo romano. Conforme esclarece Hammer, “a importância dos romanos para Arendt, como para Maquiavel e Montesquieu, é que eles fornecem uma maneira de pensar a política que dá forma às ideias políticas” (2002, p. 125). Arendt volta sua atenção para a tradição romana por perceber nessa tradição um modelo de autoridade, promessa e fundação capaz de iluminar os grandes teóricos políticos e lançar luz sobre os acontecimentos do mundo moderno e contemporâneo. Assim, embora alguns estudiosos de Arendt ignorem completamente a influência dessa tradição sobre seu pensamento¹¹⁴, somos levados a concordar com Hammer, ao defender que “Cícero, Virgílio e os historiadores desempenham um papel fundamental no pensamento de Arendt” (HAMMER, 2002, p. 125), sobretudo, no que se refere ao modo como Arendt percebe as contribuições desses autores na compreensão do pensamento político e dos ideais de fundação e constituição da república, conceitos-chave para compreensão do republicanismo em nossa autora.

Por certo, Cícero é uma grande referência teórica para Hannah Arendt¹¹⁵. De acordo com Beatriz Porcel, o pensador romano oferece a Arendt “a oportunidade de aprofundar na passagem da filosofia grega à latina termos centrais para o repertório filosófico-político, como ‘auctoritas’, ‘humanas’, ‘religio’ e ‘historia’” (PORCEL, 2015, p. 30). Nesse sentido, no que concerne ao objeto de nossa pesquisa, acreditamos que o legado transmitido por Cícero ao pensamento arendtiano contribuiu de maneira significativa para iluminar sua visão das influências conceituais adotadas pelos homens das Revoluções modernas, principalmente, no que concerne aos temas da fundação, ampliação e conservação da República. Cícero acreditava que a virtude dos homens se aproxima do caminho dos deuses no que se refere à “fundação de novas comunidades e a preservação das já fundadas” (QA, p. 163). Conforme esclarece Porcel, para o filósofo romano “fundar e conservar comunidades políticas é a virtude humana mais próxima ao gênio dos deuses” (PORCEL, 2015, p. 30), e tal virtude só é possível através da atividade política, uma vez que se assemelha completamente a

¹¹⁴ Para um maior aprofundamento, conferir: HAMMER, Dean. Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory. **Political Theory**, v. 30, n. 1, pp. 124-149, feb., 2002.

¹¹⁵ As referências a Cícero estão presentes em boa parte das obras e textos de Hannah Arendt, aqui podemos destacar: *A condição humana*; *Sobre a Revolução*; *Entre o passado e o futuro*, *A vida do Espírito* e o *Diário Filosófico*.

ela. Desse modo, não podemos negar a notória influência do filósofo romano sobre os homens das Revoluções modernas e, mais especificamente, sobre Hannah Arendt, nomeadamente no que concerne aos conceitos de fundação e autoridade, conforme veremos nos parágrafos seguintes.

Em Virgílio, grande historiador e poeta romano, Arendt encontra os fundamentos do modelo de fundação de Roma, que marca o início de um novo tempo. “Virgílio fornece uma imagem de fundação que organiza a compreensão dos romanos de seu passado” (HAMMER, 2002, p. 128). Nas páginas da *Eneida*, ao contar a história de Eneias, o poeta reconta a história de Tróia; embora, nesse contexto, seja importante perceber que para Virgílio a fundação de Roma não deve ser entendida como um início absolutamente novo, “ela era o ressurgimento de Tróia e o restabelecimento de alguma cidade-estado que existira antes e cujo fio de continuidade e tradição nunca se romperá” (SR, p. 269), portanto, a constituição e fundação de Roma aparece não como início absolutamente novo, mas como restauração ou restabelecimento da ordem dos períodos. Virgílio é, também, para Arendt, o primeiro a associar natalidade e política, tendo legado tal visão ao pensamento agostiniano, quando em seu poema *Écloga*, o autor professa “um hino a natividade, um louvor ao nascimento de uma criança e o anúncio de uma nova geração” (SR, p. 270). Por essa razão, concordamos com Hammer quando afirma que Virgílio representa para Arendt “a expressão política romana da forma mais pura” (HAMMER, 2002, p. 131), fornecendo uma forma de pensamento político puro, baseado na fundação e nas experiências da ação política no mundo.

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

autoridade “aumenta” esse ato para atingir as gerações futuras, e dessa forma a fundação é santificada por meio da tradição¹¹⁶.

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

Ainda sobre o conceito romano de autoridade, Arendt nos lembra ser preciso considerar a distinção existente entre a categoria do poder, central para se pensar a política e a vocação republicana em nossa autora, e a categoria da autoridade. Arendt observa, como já vimos, que para os romanos “a autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos” (QA, p. 164). Assim, recorrendo novamente ao pensamento de Cícero, Arendt acrescenta que “a característica mais proeminente dos que detém autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*” (QA, p. 164), isto é, enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado. O poder, portanto, encontra-se nas mãos do povo, resultando da ação política e da liberdade; já a autoridade, tem seu fundamento no passado e no ato de fundação da República, sendo mantida por meio do Senado e passiva de acréscimos pelas novas gerações¹¹⁷, sempre tendo como referência o passado e o ato inicial de Fundação. De acordo com Karin A. Fry, na Roma clássica, “o Senado Romano detinha sua autoridade por meio dos cidadãos que valorizavam a tradição dos

¹¹⁶ Esse aumento significa crescimento, que “ao contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado” (QA, p. 166).

¹¹⁷ Conforme afirma Cícero nas páginas da obra *Da República* (54 a.C.), “a autoridade do Senado estava no teu esplendor e o povo a suportava com paciência” (2011, p. 72). De acordo com Arendt, no contexto romano, o Senado era a representação da autoridade da República, nas palavras de Plutarco, podia funcionar como “um peso central, que, à maneira do lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio” (QA, p. 165-166). No contexto romano, segundo Klusmeyer, o Senado era constituído por “um corpo seletivo de distintos anciãos de nobre linhagem, cujo papel central era aconselhar os assuntos do Estado” (2020, p. 189)

ancestrais e transmitiam tal referência aos senadores” (FRY, 2010, p. 105), encontrando-se no passado e no ato de fundação, a raiz de toda autoridade.

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

Não temos dúvidas que Arendt é precisa ao identificar o grande legado da tradição romana para as revoluções do século XVIII, uma vez que, em suas palavras, “as ações dos homens das revoluções foram em altíssimo grau inspiradas pelos exemplos da Antiguidade romana” (SR, p. 253). E isso, certamente, não reduz em nada a novidade do ato iniciado por eles, embora, seja possível também concluir com Arendt que, “sem o exemplo clássico reluzido pelos séculos, nenhum dos homens das revoluções dos dois lados do atlântico teria tido a coragem para aquilo que se demonstrou ser uma ação sem precedentes” (SR, p. 253). Foi a busca por reviver o ardor republicano do passado, presente, seja na experiência política da antiguidade greco-romana ou renascentista, que seguramente animou os homens das duas revoluções setecentistas a começarem algo sem precedentes na história da modernidade, ainda que, a princípio, eles próprios não conseguissem perceber a novidade do que estavam iniciando, recorrendo frequentemente à referência basilar do modelo de “república romana e sua grandeza histórica” (SR, p. 254).

Segundo Arendt, o que os homens das duas revoluções modernas buscavam na experiência política grega e na tradição romana eram lições e precedentes que pudessem iluminar suas ações. Dos gregos, a experiência fundamental era começar e conduzir a ação até o final; dos romanos, a experiência fundamental era fundar e conservar o que, para Arendt, “levou à tradição e à autoridade na política ocidental” (DF, p. 354). O retorno ao conceito romano de autoridade e às instituições políticas romanas atendiam a esse propósito. Contudo, é preciso lembrar que ao resgatar o conceito de autoridade, os revolucionários operaram uma mudança circunstancial na natureza de algumas dessas instituições. No que se refere ao conceito romano de autoridade, este nunca esteve fundado nas leis, mas “estava incorporada

numas instituições políticas, o Senado romano – *potestas in populo, mas autoritas in senatu*” (SR, p. 256), e teve sua natureza radicalmente alterada pelos revolucionários norte-americanos. Nesse ponto em específico, Arendt explica que os revolucionários norte-americanos foram mais bem-sucedidos do que os romanos, onde o Senado funcionava como a instituição que mantinha a autoridade da República. A grande inovação norte-americana consiste na

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

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

A grande diferença entre a experiência norte-americana e a tradição romana, consiste no fato que “em Roma, a fundação da autoridade era política e consistia em dar conselhos, ao passo que na república americana a função da autoridade é judiciária e consiste na interpretação” (SR, p. 258). Portanto, de acordo com Arendt, de um lado temos a tradição do Senado romano enquanto encarnação dos *founding fathers*, que liga a fundação da cidade aos ancestrais, de onde emana toda sua autoridade; e, de outro lado, temos a Constituição Americana, um documento escrito que é fonte de toda autoridade da Suprema Corte (Cf. SR, p. 258). Em ambos os casos, é perceptível a preocupação com a conservação do ato inicial de

fundação e sua ampliação; nesse sentido, é perceptível também a influência da tradição romana antiga sobre os homens da Revolução Americana, preocupados em conferir permanência e legitimidade ao corpo político da república recém-fundada, o que, segundo Arendt, fez “parecer que tudo isso encontrara uma solução simples e como que automática na Roma antiga” (SR, p. 260). Por isso, ao recorrerem aos antigos, esses homens não buscavam apenas lembrar uma experiência pretérita ou uma tradição que havia se perdido e deixado de lançar sua luz sobre as gerações vindouras, mas buscavam também um modelo que servisse de referência para suas experiências políticas presentes.

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

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

Os americanos, inspirados no modelo romano, conseguiram estabelecer no ato de fundação da República um novo princípio de autoridade, não uma autoridade política como existia em Roma, mas judiciária, que, dispensando a necessidade de um absoluto transcendente, se estabeleceria a partir de uma instituição responsável pela interpretação das leis, derivando sua “autoridade da Constituição como documento escrito” (SR, p. 258). Para Lefebve, ao refletir sobre a posição da lei dentro da República, é possível perceber o lugar central que a lei ocupa no modelo teórico republicano de Arendt, onde a autoridade aparece como sendo o conceito chave para o entendimento da lei (Cf. LEFEBVE, 2016, p. 99).

Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que tanto o *vóμος* grego como a *lex* romana não tinha origem divina, “o conceito de legislação dos gregos e dos romanos não precisa de inspiração divina” (SR, p. 241), a palavra *vóμος*, reflete, segundo Arendt, “o caráter

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

No entanto, a principal influência de Arendt no que concerne ao entendimento do da lei, não vem dos gregos nem dos romanos, mas da teórica política de Montesquieu, sobretudo, no que concerne a compreensão do conceito de lei emergente a partir da modernidade. Conforme nos esclarece Adverse, parafraseando Arendt, “Montesquieu foi o único político a retomar o sentido romano de lei, isto é, o de relação (*rapport*), abstendo-se, por causa disso, de introduzir no domínio político um poder despótico ou absoluto” (ADVERSE, 2012, p. 51)¹¹⁸. Portanto, segundo Arendt, “para Montesquieu, as leis religiosas ou as leis naturais não constituem, estritamente falando, uma ‘lei superior’” (SR, p. 244), isso o coloca, Montesquieu, como referência para o secularismo moderno. É desse modo, que no livro primeiro de *O Espírito das Leis*, o filósofo afirma, “as leis, em seu sentido mais extenso, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas; e, nesse sentido, todos os seres têm suas leis” (MONTESQUIEU, 2005, p. 11). O conceito de lei, tanto para os romanos como nas palavras de Montesquieu, não necessita de uma fonte absoluta de autoridade, sendo a lei “apenas aquilo que relaciona duas coisas” (SR, p. 244).

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

¹¹⁸ Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece que dentre os teóricos pré-revolucionários apenas Montesquieu recusou introduzir um ideal de absoluto na esfera política, isso porque optou por usar a lei num sentido romano, “definindo-a no primeiro capítulo de *L’esprit des lois* como o *rapport*, a relação que subsiste entre entidades diferentes” (SR, p. 244).

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

Nessa direção, Arendt aponta em *Origens do Totalitarismo*, que “no governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nelas nascem” (OT, p. 517). As leis são a base de sustentação dos regimes republicanos e constitucionais, ao mesmo tempo, em que assegura a liberdade oriunda dos novos começos da política e do mundo comum. Aqui, encontramos em Arendt novamente uma recusa ao absolutismo de matriz religiosa como fonte de legitimidade das leis, mas também uma defesa dos regimes constitucionais de base republicana fundados nos acordos e pactos, conforme aconteceu no famoso pacto de *Mayflower*, o que nos leva a afirmar, com Arendt, que “a estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram” (OT, p. 517). Para Arendt, as leis e as constituições, os tratados e as alianças, representam os negócios políticos por excelência, asseguram estabilidade para com as gerações futuras, à medida que preservam o espaço de ação e pluralidade humana dos indivíduos dentro da República e, com isso, segundo Aguiar, respeitam “a diversidade e as diferenças humanas, a convivência entre os homens” (AGUIAR, 2018, p. 26), enquanto pressupostos necessários à efetividade do mundo comum e partilhado.

Em linhas gerais, nessa seção, buscamos demonstrar o quanto é perceptível nos textos de Arendt e, mais especificamente, em suas análises das revoluções, o legado da tradição republicana de Roma, bem como sua notável influência sobre os teóricos das Revoluções modernas. Mais ainda, que Arendt pode ser lida como uma pensadora do republicanismo, dado seu diálogo constante com as matrizes do republicanismo clássico e moderno na defesa da liberdade e do espaço público. De Cícero a Montesquieu, vimos como é grande a influência teórica que exerce os conceitos republicanos de fundação, república, liberdade, autoridade e lei sobre o pensamento de Arendt, sustentando nossa tese de um republicanismo arendtiano. Na seção seguinte deste capítulo, voltaremos nosso olhar para a discussão em torno dos conceitos de fundação, poder e promessa mútua, visando desvelar

com mais propriedade algumas das categorias centrais de seu pensamento republicano de Arendt.

3.3 Fundação, poder e promessa mútua

Nas linhas que seguem, em sintonia com a seção anterior, pretendemos aprofundar a análise em torno do republicanismo arendtiano tendo como base os conceitos de fundação, poder e promessa mútua. O tema da fundação, de forte inspiração romana, ocupa um lugar de centralidade nas obras de Arendt, isso porque para nossa autora a fundação “se baseia na capacidade do homem de trazer algo novo ao mundo e [...], de construir um mundo que possa sobreviver a ele e acolher as gerações futuras” (LEFEBVE, 2016, p. 97). Arendt vê o tema da fundação, estando diretamente relacionado ao resgate do conceito de autoridade¹¹⁹, uma vez que a autoridade do ato de fundação é a fonte da lei e de legitimidade institucional de onde emanam as garantias efetivas de estabilidade, durabilidade e manutenção da República. De outro modo, Arendt compreende a fundação também como sendo resultado da pluralidade humana, pois é pelo fato de sermos plurais que fundamos “instituições duradouras para nos proteger contra os processos que nós mesmos iniciamos, e para nos resgatarmos das trevas do coração solitário de cada pessoa” (CANOVAN, 1992, p.154).

De início, antes de tomarmos o conceito de fundação na perspectiva adotada por Arendt, convém pontuar sobre algumas das contribuições de Maquiavel a essa temática e sua notável influência sobre a leitura arendtiana desse conceito; nesse ponto, em específico, concordamos com Sebastián Torres ao propor que Maquiavel é uma chave importante para se começar a delinear o republicanismo arendtiano (Cf. TORRES, 2016, p. 125)¹²⁰, sobretudo, a partir do conceito de fundação presente na obra do secretário florentino. Contudo, cabe delimitar que em nossa aproximação, nos deteremos mais especificamente às menções que Arendt faz a Maquiavel no texto *O que é autoridade?* e na obra *Sobre a Revolução*, onde se

¹¹⁹ Arendt explica que para os homens das revoluções modernas, a “tarefa da fundação [...] vinha acompanhada da tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que conseguisse ocupar o lugar da velha autoridade absoluta [...] cuja fonte última de legitimação era a noção de Deus encarnado na terra” (SR, p. 68).

¹²⁰ Em seu artigo *¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución*, Sebastián Torres defende que a leitura arendtiana de Maquiavel nos “permite seguir um caminho que possibilita iluminar alguns motivos chave para nos questionarmos sobre a relação entre Arendt e o republicanismo; uma via que se descobrirá nas alterações muitas vezes imperceptíveis de sua interpretação” (TORRES, 2016, p. 132). Nessa mesma direção, Elivanda Silva defende que “a aproximação de Arendt de Maquiavel apresenta-se como um recurso metodológico importante para o esclarecimento dos aspectos republicanos que podem ser encontrados na filosofia da autora, e que se tornou um traço comum das leituras dos seus intérpretes quando desejam explicitar o problema a partir da fundação de um corpo político” (SILVA, 2019, p. 172).

sobrepõe a discussão em torno do conceito moderno de fundação. Nossa autora esclarece que “existe em nossa história política uma espécie de acontecimento para o qual a noção de fundação é decisiva, e há na história do nosso pensamento um pensador político em cuja obra o conceito de fundação é central, se não o mais importante” (QA, p. 181). Esse acontecimento são as revoluções modernas, eventos centrais à compreensão da novidade na política e à retomada do conceito romano de fundação e, esse pensador é, inegavelmente, Maquiavel, o principal teórico a propor o conceito político de fundação.

De acordo com Bignotto, o filósofo florentino propunha “que a ação humana mais difícil e mais importante é a fundação” (1991, p. 128) e, segundo assevera Pancera, “Maquiavel teria visto a fundação como a principal ação política a ser realizada” (2013, p. 142); essas afirmações nos ajudam, a princípio, a entender a influência de Maquiavel sobre o pensamento de nossa autora, tendo como apoio duas hipóteses básicas: primeiro, o fato de seu pensamento ser fundamental na elucidação dos conceitos de ação política e fundação e, segundo, a constatação de que sua teoria política influenciou muito fortemente os homens das duas principais revoluções modernas, sobretudo, no que concerne ao conceito de fundação. Para Maquiavel, a fundação deve ser vista como ação gloriosa da *virtù* de um homem¹²¹, como foi a ação de Rômulo ou Enéias para os romanos. Assim, conforme o filósofo apresenta nas páginas de duas de suas principais obras: *O príncipe* (1532) e os *Discursos* (1531), a fundação nada mais é do que o ato solitário de um legislador, mas que, por sua vez, “não dura, não finca raízes no tempo e, assim, pertence a todos os regimes, indistintamente” (BIGNOTTO, p. 134). Visto desse modo, é mister observar que para Maquiavel a fundação enfrenta a difícil tarefa da manutenção do ato fundacional, tarefa necessária a toda e qualquer comunidade política, portanto, Maquiavel não se propõe apenas a pensar a fundação de comunidades políticas; mas se propõe ir além, pensando sua conservação, durabilidade e modos de corrupção.

A preocupação de Maquiavel com a conservação da ordem política, necessária a uma República ou a um Reino, decorre da garantia que os homens precisam para viver em segurança sob a ordenação de leis, sem que precisem corrigi-las (Cf. MAQUIAVEL, 2007, p. 13). Segundo observa Bignotto, “toda fundação traz consigo a exigência de uma política de conservação” (1991, p. 135), tal fato surge da necessidade das instituições de resistir aos efeitos do tempo, uma vez que todas as coisas existentes no mundo têm seu tempo de vida e,

¹²¹ Arendt explica, que a *virtù* para Maquiavel é uma qualidade especificamente política, “não possui conotação de caráter moral da *virtus* romana, e tampouco a de uma excelência moralmente neutra à maneira da *areté* grega. A *virtù* é a resposta que o homem dá ao mundo, ou, antes, à constelação da *fortuna* em que o mundo se abre, se apresenta e se oferece a ele, à sua *virtù*” (QA, p. 182).

com o passar do tempo, é inevitável que as coisas como também os corpos políticos se corrompam. Diante dessa fragilidade, a solução proposta por Maquiavel encontra-se na sua radical teoria da fundação contínua, que visa, prioritariamente, proteger a força criadora humana¹²². Assim, Maquiavel propõe, em linhas gerais, uma renovação que se dá por meio de um retorno às condições iniciais ou princípios das repúblicas, seja “por *virtù* de um homem ou por *virtù* de uma ordenação” (MAQUIAVEL, 2007, p. 307). Bignotto esclarece, que esse retorno aos princípios, necessário à renovação da República, tem por objetivo resistir aos efeitos da corrupção e conservar as leis e o corpo político diante dos efeitos demolidores do tempo (Cf. BIGNOTTO, 1991, p.168).

Nos *Discursos*, livro III, 1, Maquiavel defende a necessidade constante de um retorno às condições iniciais das repúblicas e das seitas, pois só retornado aos princípios esses corpos podem ser renovados e preservados da corrupção, ampliando assim sua durabilidade. Maquiavel explica que “essa recondução ao princípio, em se tratando de repúblicas, pode ocorrer por acontecimento extrínseco ou por prudência intrínseca” (MAQUIAVEL, 2007, p. 306), como exemplo Maquiavel apresenta a retomada de Roma, que segundo o filósofo, “logo depois tanto se passou a prezar a *virtù* e a bondade de Camilo que o senado e os outros, ponto de lado a inveja, voltaram a depositar nele todo o peso da república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 306). Assim, esse bem da renovação contínua da República, pode também decorrer simplesmente da *virtù* de um homem, mas, de maneira geral, é sempre necessário à renovação da República. Bignotto esclarece, que esse retorno aos princípios, necessário à renovação da República, tem por objetivo resistir aos efeitos da corrupção e conservar as leis e o corpo político diante dos efeitos demolidores do tempo (Cf. BIGNOTTO, 1991, p.168).

De acordo com Bignotto, quanto o secretário florentino defende a necessidade de um retorno constante ao passado, visa também reforçar que é “preciso recorrer à história para revelar as exigências do presente” (BIGNOTTO, 1991, p. 167). Desse modo, livro III, 1, da obra os *Discursos*, Maquiavel reforça sua tese do retorno aos princípios como ação necessária a renovação diante das intempéries do tempo. Tomando agora como exemplo a religião católica, Maquiavel afirma que se ela não tivesse sido “levada de volta ao seu princípio por São Francisco e São Domingos, já se teria extinguido. Por que eles, com a pobreza e com o exemplo de vida de Cristo, levaram-na de volta à mente dos homens, onde já estava extinta” (MAQUIAVEL, 2007, p. 309). Ressalte-se que embora Maquiavel entenda a fundação como

¹²² De acordo com Bignotto, “a fundação contínua é necessária exatamente porque toda forma política corre o risco de se degenerar, a tal ponto que a ação humana perde sua força criadora, ou dito de uma outra forma, que a fundação não seja mais possível” (1991, p. 166).

um problema do presente, que deve ser pensada no sentido contínuo, o filósofo, assim como os romanos, não compreende a fundação como início absolutamente novo¹²³. Nesse aspecto, encontramos nas análises de Arendt sobre Maquiavel um ponto de inflexão entre os revolucionários modernos e o filósofo florentino, isso porque para os revolucionários a revolução e a consequente fundação da liberdade, passou a significar um início radicalmente novo e, conforme observa Arendt, “o *páthos* revolucionário específico do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contagem do tempo pelo ano do acontecimento revolucionário, era totalmente estranho a Maquiavel” (SR, p. 66).

No entanto, se por um lado há um ponto de inflexão entre Maquiavel e os revolucionários modernos diante do *páthos* revolucionário do absolutamente novo; certamente, por outro, há um ponto de proximidade entre eles, principalmente no que concerne a relação entre revolução e violência, leitura que de maneira inegável aproximou o pensamento de Robespierre de Maquiavel que, teoricamente, parecem falar a mesma língua quando o assunto é revolução e violência¹²⁴. Ambos, assim como os romanos, viram no ato de fundação o centro de toda ação política, mas, seguindo um caminho contrário, entenderam a violência como sendo a parte constitutiva da fundação¹²⁵, isto é, “compreenderam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer” (QA, p. 184). Para Arendt, tal entendimento também os aproxima teoricamente de Platão, que sem dúvida continua sendo a principal referência para se pensar a fundação como um processo do “fazer”, como obra da atividade de um tirano que age isoladamente, fora do alcance de qualquer espaço de pluralidade humana. Tal fato, segundo Arendt, essa proximidade é facilmente constatável na obra *As leis* de Platão, onde o filósofo defende que “se a república deve ser feita por alguém que é o equivalente político de um artesão ou de um artista [...], o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo” (QA, p. 152), o que coaduna com as imagens de Maquiavel e Robespierre, que compreendem a fundação como um ato do “fazer”, onde a violência torna-se necessária e indispensável, visão antagônica ao ideário de fundação romana, que estava “situada sempre

¹²³ Nesse aspecto, conforme esclarece Ana Paula R. Torres, “a fundação em Maquiavel ligava-se ainda ao sentido antigo, cosmológico de revolução, onde o que há não é a criação de algo novo, mas a restauração, como se imitássemos na terra o movimento cíclico das estrelas” (2013, p. 151).

¹²⁴ Segundo nos esclarece Pancera, Maquiavel defende que “para fundar um estado não se pode deixar de lado alguma violência, por outro, a conservação e, portanto, a existência de um estado vai depender principalmente da aliança do novo governante com o povo, que é quem, no final das contas, será o sustentáculo do poder” (PANCERA, 2013, p. 150). Portanto, é importante ter claro que Maquiavel não é um defensor de uso irrestrito da violência, mas apenas de sua utilização, quando necessário, na fundação do Estado.

¹²⁵ A ênfase de Maquiavel quanto a necessidade da violência resulta na perplexidade que cerca a tarefa da fundação, isto é, “no estabelecimento de um novo início, que, enquanto tal, parecia exigir violência e violação, repetição, por assim dizer, do velho crime lendário (Rômulo matou Remo, Caim matou Abel) no início da história” (SR, p. 68).

no passado, o qual influenciava o presente” (PANCERA, 2013, p. 142).

É preciso ressaltar ainda, com Torres, que embora Maquiavel defenda a violência como necessária à fundação, o filósofo defende também que “nem toda fundação é resultado da violência e que, por outro lado, a força, a conquista, a destruição, a mera negatividade não são suficientes para a fundação” (TORRES, 2013, p. 152). A violência, por si só, não edifica uma comunidade política e, muito embora a novidade, o início e a violência estejam ligados ao conceito de revolução, é necessário compreender a violência como uma atividade pré-política e, portanto, incapaz de dar início a algo novo e estável, pois afoga tanto o início como os iniciadores numa torrente infundável (Cf. SR, p. 267). Com essas observações, visamos ressaltar a grande relevância de Maquiavel para a teoria política moderna, principalmente no que se refere a elaboração do conceito de fundação e, mais especificamente, quanto a discussão em torno da relação entre fundação e violência, tornando-se, assim, uma das principais referências à visão de fundação presente entre os revolucionários do século XVIII. De outro modo, conforme já pontuamos, é preciso ainda perceber a presença e influência de seu pensamento para a teoria política de Arendt, o que, sem dúvida, o torna uma chave de leitura importante na compreensão dos principais elementos republicanos presentes no pensamento de nossa autora, tendo maior ênfase no conceito político de fundação.

A contribuição de Arendt diante das discussões em torno do conceito de fundação, a aproxima e, ao mesmo tempo, a distancia do pensamento de Maquiavel, isso porque ela compreende a fundação não sob o prisma da violência, mas como relacionada ao problema da ação e da novidade no âmbito da política. A fundação, principal objetivo das revoluções, é vista por nossa autora como fundação da liberdade, que permite o estabelecimento de instituições duradouras e que possibilita o espaço de aparecimento da ação política, ao mesmo tempo, em que cria um novo princípio de autoridade política¹²⁶. Em sua obra *A condição humana*, o problema da fundação aparece diretamente relacionado com às categorias da ação e da política e, nesse sentido, conforme esclarece Arendt, a fundação representa um remédio pré-filosófico para a fragilidade da ação, remédio esse que só veio a se tornar eficaz a partir do gênio político de Roma (Cf. ACH, p. 242). Por outro lado, Arendt também discute n’*A condição humana* a ascensão do uso da violência na modernidade, ilustrada por meio da atividade do *homo faber*; assim, a violência, enquanto atividade pré-política, adentra ao cenário político da era moderna e das revoluções, onde todas as revoluções, com exceção da

¹²⁶ De acordo com Rubiano, “a fundação requer uma espécie de ação que envolve uma pluralidade de pessoas, ela dá origem a um novo corpo político e autoridade, apoia-se no pacto mútuo, une a comunidade política, isto é, associa as pessoas e grupos publicamente e deve inspirar aos atos e as gerações futuras a rememorar o início e revigorar seu princípio” (2016, p. 204).

Revolução Americana, “revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fabricação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de ‘produzir’ esse corpo” (ACH, p. 283). Em resumo, o risco dessa combinação decorre do fato da violência representar um fenômeno marginal na esfera da política, trazendo como consequência para essa esfera a transformação da ação numa mera modalidade da fabricação, isto é, do “fazer”, uma atividade que pode ser perfeitamente realizada pela ação de um tirano, conforme já discutimos nos parágrafos anteriores.

Todavia, para uma melhor compreensão do tema da fundação em Arendt é necessário fazer referência ao problema do início, acontecimento central para se pensar a novidade na esfera da política. Para Arendt, a fundação representa um evento de significância histórica, que segundo a interpretação de André Enegrén, “é um movimento ousado que rompe com as cadeias causais” (1984, p. 187), isto é, um evento que não pode ser compreendido por meio das categorias da causa e efeito ou ato e potência e que, por sua vez, representa um novo começo, possível apenas por meio da entrada da novidade no âmbito da política e do consequente aparecimento da liberdade. Enegrén defende ainda que é por meio da fundação que se “fixa as regras adequadas para garantir a estabilidade do corpo político e promover a liberdade” (ENEGRÉN, 1984, p. 190). Portanto, a fundação enquanto acontecimento político, tem início na modernidade com o advento das revoluções e, apenas pode atingir seu objetivo no momento de instauração da República, isto é, quando realiza seu próprio fim por meio do estabelecimento do novo governo “constitucional” (Cf. SR, p. 192). Tal fenômeno, é o que permite conciliar a aparente contradição entre novidade e estabilidade própria do ato de fundação, preservando assim o espaço próprio da ação política (Cf. RUBIANO, 2016, p. 203).

Embora as reflexões de Arendt acerca do tema da fundação estejam cercadas por recursos a mitos, lendas e narrativas da fundação presentes nos poemas de Virgílio e Homero¹²⁷, não nos interessa aqui retornar a essas alegorias, mas discutir sobre a centralidade desse conceito e sua significância política para os homens das revoluções modernas, que representa um dos núcleos principais do pensamento republicano de Arendt. Assim, conforme assevera nossa autora, é no contexto da modernidade que a fundação acontece em plena luz do dia, sendo testemunhada por todos os que ali estavam presentes (Cf. SR, p. 262), ou seja, é em plena luz do dia e diante do olhar de todos que a fundação aparece como acontecimento

¹²⁷ Para uma maior compreensão sobre a importância dessas lendas e narrativas no pensamento de Arendt e entre os revolucionários modernos, ver: OLIVEIRA, José Luiz de. Revolução como fundação no pensamento de Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 23, p. 37-51, 2013.

político do presente, como resultado da ação em comum dos homens. E, dentre as experiências de fundação abordadas por Arendt em *Sobre a Revolução*, é sem dúvida a experiência Norte-Americana que mais se aproxima de uma estrutura capaz de preservar a liberdade e garantir a estabilidade do corpo político, isso deve-se a dois fatos: em primeiro lugar, ao mérito dos revolucionários americanos de não terem cedido a glorificação da violência, por entenderem muito bem a distinção entre poder e violência e, em segundo lugar, o fato de terem claro que o objetivo principal da revolução deveria ser fundar um novo corpo político estável e duradouro, que nas condições modernas significaria criar uma Constituição capaz de “estabelecer os limites da nova esfera política e definir as regras em seu interior” (SR, p. 171).

Segundo Canovan, Arendt identifica como a principal causa de sucesso da Revolução Americana a efetivação do ato de fundação e constituição da República, isento do recurso a violência e tendo como referência o acordo mútuo entre os homens livres (Cf. CANOVAN, 1992, p. 168). Para nossa autora, tal objetivo só foi de fato atingido quando “a Constituição americana finalmente consolidou o poder da revolução e, como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado *de constitutio libertatis*, a fundação da liberdade” (SR, p. 203). Entendemos que o estabelecimento de uma Constituição, na leitura de Arendt, pode se dar de diferentes modos¹²⁸, no entanto, tal ato representa, principalmente, a fundação de uma nova autoridade política, bem como significa a possibilidade do aparecimento de uma nova forma de governo onde os indivíduos possam se relacionar e agir politicamente; assim, segundo esclarece Jeremy Waldron, é preciso exemplificar que para Arendt, “como uma mesa ou um plano de assentos, uma constituição nos separa e nos relaciona, colocando-nos em diferentes lugares na presença uns dos outros” (WALDRON, 2006, p. 204)¹²⁹.

Para Arendt, criar uma Constituição, que como tal garanta estabilidade e liberdade política, deve ser o resultado do ato de um povo fundando um novo governo, isto é, nas palavras de Thomas Paine, “um povo constituindo um governo” (SR, p. 193), e não um ato de um governo já estabelecido, como ocorreu nas constituições pós-Primeira e Segunda Guerras

¹²⁸ Segundo explica Arato, “as Constituições, do ponto de vista de Arendt, podem ser produtos de um processo longo de evolução orgânica, de atos de um governo já estabelecido, ou criadas por assembleias revolucionárias no processo de formação de um governo” (1997, p. 8).

¹²⁹ Em *A condição humana*, Arendt afirma que “conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostos entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (ACH, p. 64). A Constituição, para a política moderna, certamente cumpre esse papel, de separar e, simultaneamente, unir os homens em torno de um mundo comum e partilhado entre eles.

Mundiais¹³⁰. Nesse aspecto, a Revolução Americana e, sobretudo, a proposta de Republicanismo Federalista, constitui um caso de êxito no que concerne a elaboração de uma Constituição e, segundo observa Arato, desperta os elogios de Arendt não por acaso, mas por configurar uma experiência inédita, que tem “como origem não um estado de natureza jurídica, mas ‘pequenas repúblicas’ já constituídas” (ARATO, 1997, p. 9). Logo, a questão que ocupava a atenção dos *Founding Fathers* da República Americana, não era apenas o constitucionalismo enquanto governo limitado ou mesmo como limitar o poder, mas era algo de natureza muito mais complexa, tratava-se de entender como estabelecer um governo que pudesse manter viva a chama da felicidade pública; portanto, a questão não era como limitar o governo, mas sim como instaurar um novo governo que preservasse os espaços de liberdade e de participação política (Cf. SR, p. 196).

Nesse sentido, Arendt é enfática ao defender que a experiência norte-americana de fundação significava em primeiro lugar o estabelecimento de uma nova forma de poder, que se inicia com a revolução e atinge seu objetivo com a Constituição de uma República, tratava-se, portanto, de uma nova forma de poder que “nasce onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos” (SR, p. 236). De acordo com Arato, em última análise, o que Arendt defende é o vínculo entre, “liberdade política e participação, como fontes de construção constitucional revolucionária e como a dimensão a ser institucionalizada em constituições republicanas” (ARATO, 1997, p. 19). O autor acredita e busca sublinhar que Arendt, ao elogiar o que ele denomina de construção constitucional revolucionária norte-americana, revela sua notável preocupação com o estabelecimento de instituições livres e capazes de promover o debate, a discussão e a participação política (Cf. ARATO, 1997, 19-20) e, nesse sentido, sem dúvidas, a experiência de fundação norte-americana foi inicialmente exitosa, não apenas no que concerne ao estabelecimento de uma Constituição, mas principalmente no que se refere a fundação de um novo sistema de poder capaz de garantir espaços para uma participação política efetiva. Assim, os norte-americanos não só conseguiram distinguir claramente poder de autoridade, mas também conseguiram conjugar poder e promessa mútua, que isolados não seriam suficientes para fundar uma nova autoridade (Cf. SR, p. 236).

¹³⁰ Em *Sobre a Revolução*, Arendt ilustra algumas formas de Constituições como atos de governo; no entanto, para Arato, “é difícil saber com precisão o que ela tinha em mente quando descreveu as constituições pós-Primeira e Segunda Guerras Mundiais como atos de governos já constituídos. Certamente, a formação da República de Weimar e da Quarta República, às quais ela faz referência oblíquas como ‘sistemas’, não pode ser entendidos pelo ponto de vista legal, na visão de seus oponentes, como ato de governos já estabelecidos” (ARATO, 1997, p. 9).

Arendt acredita que um dos grandes méritos dos norte-americanos foi a inauguração de um novo conceito de poder, que visto num sentido mais amplo não era necessariamente novo, mas que “dificilmente sobreviveria sem a fundação de um novo corpo político destinado a preservá-lo” (SR, p. 218). Conforme esclarece Arendt, o poder, tal como foi concebido pelos revolucionários americanos “não só era anterior à revolução como também, em certo sentido, anterior à colonização do continente” (SR, p. 218). Diferente dos revolucionários franceses, os norte-americanos já haviam experimentado espaços de poder e liberdade pública antes da revolução, isso ocorria “nas assembleias de cidades e distritos, onde deliberavam sobre questões públicas” (ABF, p. 143). O exemplo do *Pacto de Mayflower*, resgatado por Arendt em *Sobre a Revolução*, tem por objetivo elucidar esse novo conceito de poder, fundado sobre a égide da promessa mútua e da capacidade de pactuar dos indivíduos, onde “prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder” (SR, p. 228).

O *Pacto de Mayflower*, redigido por peregrinos ingleses, a bordo de um navio, ao cruzarem o Atlântico em direção ao leste da América em 1620, representa a confiança no poder que surge da pluralidade humana e se efetiva por meio da capacidade que os homens têm de pactuar e realizar promessas¹³¹. *Mayflower* ilustra a capacidade dos homens de se reunirem “num ‘corpo político civil’ que, mantido exclusivamente pela força da promessa mútua ‘na presença de Deus e uns dos outros’, se supunha dotado de poder suficiente para ‘formular, constituir, e regular’ todas as leis e instrumentos de governo necessários” (SR, p. 219). Segundo interpreta Adverse, para Arendt, o *Pacto de Mayflower* “inaugura uma forma de associação política baseada exclusivamente na promessa mútua [...] animando um novo princípio político e articulado por uma concepção de poder que nada tem a ver com a soberania” (ADVERSE, 2012, p. 49). Em linhas gerais, podemos visualizar por meio dessa experiência a força do poder resultante da capacidade humana de realizar promessas e por meio delas iniciar coisas novas no mundo.

Por isso, tendo como referência as características do poder que surge da capacidade humana de agir e realizar promessas, Arendt é precisa ao diferenciar a promessa mútua das teorias do contrato social expressas exclusivamente pelo consentimento, onde o

¹³¹ É importante deixar claro, nas palavras de Arendt, que o fator motivador da ação de pactuar não foi o resultado de “nenhuma teoria, teológica, política ou filosófica, mas a decisão de sair do Velho Mundo e se arriscar num empreendimento por conta própria que levou a uma sequência de atos e ocorrências” (SR, p. 226). Assim, Arendt esclarece ainda: “o que eles descobriram, sem dúvida, não foi a teoria do contrato social em nenhuma das duas formas, mas sim as poucas verdades elementares sobre as quais se funda essa teoria” (SR, p. 226). Logo, os pactos e promessas firmados a bordo do navio, não representam um pacto de submissão ou de cessão a um soberano, mas trata-se da edificação de um poder horizontal que tem origem no compromisso mútuo dos indivíduos.

indivíduo “renuncia à sua força e a seu poder isolado para constituir um governo” (SR, p. 222). A diferença de uma comunidade que se forma por meio do contrato mútuo, em contraposição àquelas que se sustentam na renúncia do poder dos indivíduos isolados a um governo, consiste no fato de que a primeira constitui uma nova esfera de poder, que surge de forma eminente por meio da capacidade humana de realizar e manter promessas na presença uns dos outros; enquanto na segunda, ao renunciar ao poder, o indivíduo garante apenas a proteção de seu isolamento e privatividade por meio de um governo soberano. Assim, a principal questão por trás da defesa arendtiana da promessa mútua, decorre em primeiro lugar de sua compreensão da política como algo que se baseia na pluralidade humana e, em segundo lugar, de seu entendimento de que o poder só pode surgir desse espaço de pluralidade, como resultado de alianças e acordos entre os indivíduos, não sendo, portanto, resultado de nenhuma renúncia isolada ou força transcendente. Conforme corrobora Adverse, é nessa direção que “o contrato na forma de promessa mútua significa para Arendt a possibilidade de criação do poder, dispensando a necessidade de recorrer a qualquer instância transcendente” (ADVERSE, 2012, p. 49).

Mayflower, portanto, pode ser visto como o signo de uma nova forma de poder, sendo o pacto, realizado no navio, a força advinda da capacidade humana de prometer e pactuar em comum. Nesse sentido, o *Pacto de Mayflower* ilustra a força do poder da promessa, que lançando luz sobre o advento das revoluções modernas, revela a capacidade que os homens têm de elaborar constituições e documentos escritos sem a necessidade de recorrer a nenhum tipo de Absoluto ou qualquer forma de sanção religiosa. Conforme assevera Arendt, “um corpo político resultante do pacto e da ‘combinação’ passa a ser a própria fonte de poder para cada indivíduo” (SR, p. 223), isto é, encontra no pacto e na promessa o seu próprio limite e sua fonte de legitimação. Arendt acrescenta ainda que

o contrato mútuo pelo qual o poder é constituído por promessa contém *in nuce* o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo e onde uma ‘sujeição mútua’ torna o mando do governo um absurdo – ‘se o povo governa, quem será governado?’ –, quanto ao princípio federativo, o princípio de ‘uma República por acréscimo’ (como Herrington denominou sua utópica Oceana), segundo o qual os corpos políticos constituídos podem se combinar e entrar em alianças duráveis sem perder suas identidades. (SR, p. 223).

A questão fundamental em torno da capacidade humana de prometer e realizar acordos, remonta ao fato do poder ter sua origem na pluralidade humana e o acordo ser antitético a toda forma de soberania e domínio. É nesse sentido que, para Arendt, a promessa

contém em si a raiz do princípio republicano¹³², que reflete o interesse pela liberdade pública e pela defesa do interesse comum. Segundo Waldron, a promessa, embora tente limitar nossa liberdade sobre alguns aspectos, através dos acordos e normas, cria algo de muito especial, isto é, “o poder de uma comunidade política - cuja importância consiste precisamente em mitigar o incalculável que a liberdade humana suscita” (WALDRON, 2006, p. 212). É nesse sentido, que a experiência de promessas e pactos já vivenciadas pelos colonos ingleses inclinou os homens da Revolução Americana na direção do princípio federalista, isto é, na construção de uma República por acréscimo, de baixo para cima, onde o corpo político é constituído por alianças em torno de uma Constituição comum, mas que mantém intacta a autonomia dos Estados federados para agir e organizar seus governos, aspecto que examinaremos na seção seguinte.

A promessa, portanto, segundo Adverse, realça “o sentido que o termo ‘Constituição’ vai adquirir na obra de Arendt” (2012, p. 50). E, de acordo com Waldron “uma Constituição corresponde à resolução contingente do manter a promessa” (2006, p. 213). Logo, as promessas e acordos criam um ambiente de estabilidade política diante das incertezas do agir, ao mesmo tempo, em que são responsáveis por constituir e fundar um espaço normativo onde a liberdade e a ação política possam se manifestar. Assim, embora por um lado, a ideia de estabilidade institucional possa parecer limitadora dos espaços de liberdade e ação, e de fato pode ser em algumas circunstâncias específicas, no geral, esta estabilidade se faz necessária à política, sobretudo, quando mantida por meio de promessas mútuas e horizontais, capazes de assegurar os espaços de liberdade por meio de uma Constituição. Portanto, segundo explica Aguiar, é numa estrutura republicana que as promessas mútuas são sancionadas na forma de leis, que como tais não reclamam nenhum tipo de validade absoluta, resultando da fundação constitucional do corpo político (Cf. AGUIAR, 2016, p. 283).

É nessa direção, que as promessas são necessárias para garantir a durabilidade da constituição, no entanto, segundo esclarece Waldron, isso não significa tornar a Constituição algo sagrado, “mas significa tratá-la como o objeto de mudança e de aumento, ao invés de simplesmente destinada a começar de novo toda vez que nós supomos ter acumulado mais sabedoria do que os nossos antepassados (WALDRON, 2006, p.213). Com isso, se mantém presente a possibilidade de acréscimo constitucional e, simultaneamente, se preserva a

¹³² André Duarte nos lembra que para Arendt os princípios republicanos podem ser compreendidos como a solidariedade para com os outros, o amor à igualdade e a felicidade pública, “sem os quais a liberdade como engajamento político ativo em um mundo plural não pode vir a existir” (DUARTE, 2000, p. 226).

sobrevivência e a durabilidade das Constituições. Assim, a Constituição, conforme já esboçado neste capítulo, aparece como resultado das deliberações comuns e das promessas mútuas, e não do puro consentimento ou concessão dos indivíduos a um poder soberano, estando elas abertas aos acréscimos das gerações futuras à medida que estabelecem os limites institucionais do novo corpo político. Dessa feita, concordamos com Arato ao defender que “Arendt tem sucesso, acima de tudo, na demonstração da separação entre soberania democrática popular e conservação da autoridade legal sob a Constituição” (ARATO, 1997, p. 21).

Ademais, acreditamos ter constatado que no âmbito dos pactos e promessas mútuas a teoria política de Arendt assume um ideário propriamente republicano, que corresponde à defesa da liberdade e da pluralidade humana como fundamentos necessários à constituição de uma República. Isso, sem dúvida, se confirma também no fato das promessas serem para nossa autora a matriz de uma forma de poder resultante do agir em comum, poder esse que remete a uma compreensão de liberdade dada em condição de não soberania, pois soberania e liberdade, não podem existir simultaneamente (Cf. ACH, p. 302). A promessa é, nessas circunstâncias, a base de todos os negócios políticos e a matriz de todas as Constituições republicanas. Assim, para Arendt, é somente por meio do agir em comum, resultante do poder da ação e mantido por meio das promessas, que podemos fundar uma República, a exemplo dos colonos ingleses, movidos pela ideia de pactuar e se reunir em corpos políticos e, dos homens da Revolução Americana, influenciados pelo mesmo agir em comum, responsável pelo aparecimento de uma realidade totalmente nova, um *novus ardo saeculorum*, isto é, a fundação de um novo corpo político através de uma Constituição comum, como resultado do estabelecimento de pactos e de promessas mútuas.

Por fim, a categoria da promessa mútua e do poder, enquanto categorias propriamente políticas, somadas à fundação e constituição da república, são em nossa leitura algumas das matrizes centrais para se compreender os elementos republicanos presentes no pensamento de Arendt, bem como para se propor uma leitura republicana dos escritos de nossa autora. Defendemos, portanto, que no núcleo do pensamento político-republicano de Arendt encontra-se uma acentuada preocupação com a conservação dos espaços de poder e liberdade que se contrapõe a toda forma de soberania ou de domínio enquanto meios de mitigar ou excluir os espaços de pluralidade humana. Desse modo, o republicanismo, sobretudo, em sua versão federalista norte-americana, tal como discutiremos na seção seguinte, se apresenta, para Arendt, como uma experiência capaz de conjugar liberdade e participação política através de instituições republicanas, sendo, assim, capaz de preservar a

gramática da ação política e as arenas de participação democrática por meio da promessa mútua e da deliberação comum que possibilitou o aparecimento político do novo mundo.

3.4 O Republicanismo Federalista Norte-Americano

Hannah Arendt tem, indiscutivelmente, uma grande admiração pela estrutura do sistema federal norte-americano, muito embora nunca tenha escrito nenhum texto específico destinado à abordagem do sistema. No entanto, em sua defesa do federalismo, que aparece em várias de suas obras e que buscaremos aprofundar no decurso desta seção, podemos elencar, a princípio, três motivações centrais da pensadora: primeiro, o fato do sistema federal representar, em sua leitura, “a única alternativa ao princípio do Estado nação” (SR, p. 217); segundo, a defesa do federalismo como uma estrutura de poder que não tem origem num estado de natureza, mas nos pactos e acordos mútuos realizados horizontalmente entre os indivíduos e, por terceiro, o fato do sistema federal se estruturar por meio de um novo princípio de autoridade e de um poder descentralizador, fundado na divisão e no equilíbrio dos poderes constituídos por meio dos pesos e contrapesos, conforme reza a teoria da separação dos poderes¹³³. Nesse horizonte, é importante destacar ainda, conforme esclarece Klusmeyer, que não é objetivo de Arendt, com sua leitura do federalismo, desenvolver um modelo de republicanismo federalista (Cf. KLUSMEYER, 2010, p. 35), portanto, nossa autora não é e nem deve ser lida como uma teórica das formas de Governo ou de Estado; no entanto, não podemos negar que suas reflexões em torno do princípio ou sistema federalista ocupam um lugar privilegiado na compreensão de seu pensamento político e revelam sua inegável contribuição para o republicanismo contemporâneo.

Na teoria política de Arendt, conforme já assinalamos, temos como pressuposto principal o exercício da liberdade e a garantia dos espaços de pluralidade política e de poder coletivo. De acordo com Starling, tais temas estão no coração da matriz do republicanismo norte-americano, onde “o desafio de construção de uma ordem republicana [...] sugere um espaço público permanentemente reservado para o exercício da liberdade” (STARLING, 2013, p. 232). Nessa direção, Arendt enxergou na organização do sistema federalista a principal inovação dos revolucionários norte-americanos onde, através da descoberta do

¹³³ A descentralização do poder político, configura, na leitura de muitos teóricos do federalismo, uma das principais e mais importantes características e inovação desse sistema político. Conforme esclarece Hamilton, em *O Federalista*, nº 32, na descentralização ou divisão do poder é regra que “os Estados conservam em pleno vigor todos os poderes dos quais não são explicitamente desinvestidos em favor da União” (2011, p. 295). Assim, podemos concluir que os Estados que integrarão a federação mantêm sua autonomia nos termos da Constituição e, conforme afirma Dallari, “têm sua vida política própria” (2019, p. 29).

princípio federativo, se fez possível a combinação de poderes, isto é, “unir corpos separados e constituídos com independência entre si” (SR, p. 220), tal união nunca visou suprimir a liberdade desses corpos separados, mas apenas uni-los em torno de um novo corpo político constituído por meio de pactos e acordos mútuos. Foi essa experiência, segundo observa Arendt, que motivou Madison a defender “que a forma republicana de governo, se baseasse no princípio federativo, seria apropriada para territórios extensos e em expansão” (SR, p. 220).

Como analisa Arendt, James Madison, tido como um dos Pais da Constituição Americana, acreditava que o federalismo significava uma forma de Estado onde era possível manter “o equilíbrio do poder entre o governo federal e os governos estaduais” (SR, p. 202), o que favorecia a ampliação e descentralização do poder em territórios políticos mais amplos. Para Madison, dentro da Federação, a União não tinha por objetivo controlar o poder dos Estados nem tampouco visava limitá-los, mas apenas ampliar e manter o equilíbrio entre esses poderes. Sobre esse aspecto, Madison escreveu em *O federalista* nº 45, que “os poderes delegados no Governo Federal pela Constituição proposta são poucos e definidos. Os que irão permanecer nos Governos dos Estados são numerosos e indefinidos” (2011, p. 424). Portanto, a proposta de um Estado Federal não tinha por objetivo reduzir ou mesmo bloquear os poderes dos Estados, mas continha em si a implementação de uma nova forma de poder, cujo propósito era manter intacta as fontes originais de poder ao mesmo tempo, em que propunha a “abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república” (SR, p. 202).

Para fins de contextualização, é imprescindível que façamos aqui um parêntese com o propósito de elucidar, minimamente, o nascedouro da matriz republicana do federalismo norte-americano, fato que nos ajuda a compreender algumas de suas peculiaridades, uma vez que, tal matriz tem sua gênese na luta das colônias inglesas na América por independência e no advento da Revolução (Cf. STARLING, 2013; DALLARI, 2019). Temos, portanto, nesses dois acontecimentos, o *páthos* de novidade responsável pelo novo início no âmbito da política e a ideia de liberdade e de uma nova forma de poder como a base de estruturação do republicanismo norte-americano, que destacamos tendo como marco a “Declaração de Independência” de 4 de julho de 1776, quando as colônias inglesas se tornam Estados livres e conquistam a soberania, assumindo assim “a forma constitucional de uma República Confederada” (STARLING, 2013, p. 277).

Para Arendt, a aliança de poderes estabelecida pela Confederação dos Estados Unidos da América significava o estabelecimento de uma nova forma de Governo, embora

não representasse uma experiência nova¹³⁴, uma vez que modelos semelhantes já haviam sido testados na Inglaterra. Arendt aponta, então, como um dos problemas da República Confederada o seu *modus operandi*, primeiro, o fato de atuar como uma instância central de ação e não como um governo e, segundo, que “nesta aliança de poderes [havia] uma tendência perigosa de que os poderes aliados atuassem não para se refrear, e sim para se anular mutuamente, ou seja, gerar impotência” (SR, p. 202), o que estaria, nas palavras de Arendt, em completo desacordo com o real objetivo da Constituição americana, que “não era limitar o poder, mas criar mais poder, de fato criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo” (SR, p. 203).

No entanto, conforme assevera Starling, é inegável que a inauguração de uma República Confederada Norte-Americana marcou o início da aplicabilidade da tradição republicana em um território potencialmente continental e extenso por meio da aprovação de Constituições próprias para as treze colônias confederadas (Cf. STARLING, 2013, p. 277). Starling esclarece que no centro das discussões sobre os Artigos da Confederação estava a preocupação com a permanência da liberdade e com a fragmentação do poder diante de excessos, assim “os revolucionários estavam convencidos de que 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” (STARLING, 2013, p. 278). E, por outro lado, no que concerne a liberdade, Starling explica ainda que os revolucionários tinham na ideia do Legislativo popular “a principal unidade de sustentabilidade da liberdade” (STARLING, 2013, p. 279), uma vez que esse deveria predominar sobre os governantes e os magistrados e, funcionando como uma espécie de “fiador da liberdade republicana [...] ele combinava o princípio de que a soberania só se originava no povo – e deveria permanecer com ele” (STARLING, 2013, p. 279). Assim, de acordo com Starling, a Confederação inaugurou e inseriu na matriz do republicanismo norte-americano uma tendência e um importante aprendizado democrático fundado na ideia de que “quem governa é a comunidade por intermédio do cidadão virtuoso” (STARLING, 2013, p. 280).

Isso posto, é importante frisar que a Confederação dos Estados abriu um importante espaço para o exercício da cidadania por meio da participação política de homens comuns que até então não haviam conquistado o “direito de participar integralmente de decisões coletivas, independente da qualidade dessa participação” (STARLING, 2013, p.

¹³⁴ Sobre o tema da Confederação, Arendt esclarece que “o nome ‘confederação’ no sentido de ‘combinação’ ou ‘coassociação’ foi efetivamente descoberto nos primeiros tempos da história colonial, e mesmo o novo nome da união que viria a se chamar Estados Unidos da América foi sugerido pela efêmera Confederação da Nova Inglaterra, que pretendia ser ‘chamada pelo nome de Colônias Unidas da Nova Inglaterra’” (SR, p. 220).

281). Por isso, conforme aponta Arendt, tornou-se necessário entre os americanos a tarefa de debater os Artigos da Confederação com o povo, pois caberia ao povo “dotar o governo de uma Constituição, não o inverso” (SR, p. 193), tal discussão permitiu, posteriormente, que os americanos estabelecessem a fundamental diferença entre os conceitos de poder e autoridade, conforme já tematizamos em seções anteriores. O mérito da Confederação, para além das críticas elencadas por Madison em *O Federalista*¹³⁵, consiste no fato desse modelo possibilitar a participação efetiva dos indivíduos na política e nos espaços públicos. Arendt, ao discutir sobre a passagem da Confederação ao Sistema Federal Norte-Americano, não tem por objetivo fazer uma distinção ampla entre esses modelos do Estado¹³⁶, embora aponte e exalte os méritos do Sistema Federal, porém busca com afincado perceber a contribuição de ambos na ampliação dos espaços de liberdade política e na superação do ideário de Estado-nação soberano, servindo, ambos, como remédios republicanos para as crises políticas do mundo contemporâneo.

Quanto ao nascimento do Estado Federal, esse decorre de disputas de opiniões entre os que defendiam a transformação da Confederação em Federação e os que defendiam apenas uma revisão dos Artigos da Confederação, isto é, entre os ditos federalistas e antifederalistas (Cf. DALLARI, 2019, p. 19). Destaca-se, nesse contexto, mais uma vez a defesa de Madison de um projeto de poder central, bem como a publicação dos artigos de *O Federalista* entre 1787 e 1788, de iniciativa de Alexander Hamilton, em parceria com James Madison e John Jay, que propunham, na análise de Starling, “a defesa da necessidade de criação de um novo modelo de governo central capaz de submeter o poder dos Estados em uma República de dimensões continentais” (2013, p. 288). O projeto vitorioso de uma República Federativa visava qualificar a novidade de um novo modelo de Governo, que trazia como marca o ineditismo e a possibilidade de abertura do espaço público para um número cada vez maior de indivíduos. Segundo nos esclarece Starling,

Diferente da forma confederada, na qual a coesão de pequenas repúblicas dotadas de soberania provém apenas de um tratado, o federalismo norte-americano indicava um sistema novo, de proporções continentais, por um governo central com capacidade de regulação nacional, exercício permanente, controle de arrecadação de receita e manejo das relações internacionais. (STARLING, 2013, p. 289).

¹³⁵ Segundo esclarece Starling, Madison é incisivo ao ressaltar a inadequação da Confederação aos objetivos da Revolução, tendo frisado que “os vínculos confederados eram frágeis [...] e a ausência de dois braços do governo – Executivo e Judiciário – com embocadura nacional atuando no interior da estrutura constitucional da Confederação se havia revelado um enorme problema” (2013, p. 285).

¹³⁶ De acordo com Axtmann, “Arendt não faz uma distinção clara ou consistente entre um estado federal e uma confederação” (2006, p. 117). Para o autor, ao abraçar o Federalismo, Arendt não busca confrontá-lo com o sistema Confederado de Estado, mas sim encontrar uma alternativa viável ao modelo de Estado-nação soberano.

Por isso, o sistema federal atraía simpatizantes e, ao mesmo tempo, sofria forte críticas, pois representava o surgimento de um novo modelo republicano, de matriz norte-americana, tendo por base uma nova Constituição que, nos termos de Soromenho-Marques “propunha uma alteração profunda na relação entre as competências e os poderes atribuídos à União, por um lado, e aos governos estaduais, por outro” (2011, p. 20). Não significava apenas uma alteração nos Artigos da Confederação, conforme propunham os antifederalistas¹³⁷, mas constituía-se como uma experiência democrática completamente original e sem precedentes históricos. Ainda nas palavras de Soromenho-Marques, o republicanismo federalista inaugurou o surgimento de uma concepção de política emancipadora e livre, fundada no princípio do pluralismo e no direito às diferenças de opiniões (Cf. SOROMENHO-MARQUES, 2011, p. 33). Em termos arendtianos, isso confirma o grande mérito do sistema federalista, que consiste numa real preocupação com as garantias efetivas de manutenção do espaço público e de pluralidade humana, enquanto espaços necessários para o aparecimento da liberdade e da ação política.

Em nosso entendimento, ao discorrer sobre o sistema federal, Arendt não buscou formular um modelo de governo, mas vislumbrou uma estrutura institucional que consiga preservar os espaços públicos e de participação política por meio do aparato de uma nova ordem constitucional. Arendt não omite que no pós-fundação da República os *founding fathers* enfrentaram dificuldades em conservar os espaços de reunião, discussão e deliberação comum que haviam sido implementados no curso da Revolução, isso porque, a participação efetiva e direta dos indivíduos nas decisões políticas, que acontecia por meio do sistema de conselhos, foi substituída pela representação política e pelos sistemas de partidos, tema que discutiremos com mais afinco no capítulo seguinte, onde abordaremos as críticas de Arendt ao modelo representativo.

Por hora, de acordo com Klusmeyer, vale pontuar que a defesa arendtiana do republicanismo federalista se fundamenta num desenho da República Federal com ênfase em dois princípios orientadores, a saber: primeiro, o princípio republicano, onde o poder reside no povo e, em segundo, o princípio federativo, no qual os corpos constituídos estabelecem alianças duradouras (Cf. KLUSMEYER, 2010, p. 44). Tais princípios são fundamentais na

¹³⁷ Os delegados e líderes antifederalistas eram homens de profunda convicções republicanas; assim, suas posições contrárias ao federalismo provinham, segundo esclarece Starling, do medo de que “a adoção de um governo central com amplos poderes punha em perigo a liberdade republicana” (2013, p. 291). Eles temiam que num Estado Federal o risco do surgimento de governos tirânicos seria bem maior, isso se daria por meio “da corrupção inerente à própria natureza do poder; a única solução de controle consistia em reduzir sua extensão – quanto menor o poder, menor seria o risco de manipulação” (STARLING, 2013, p. 291).

compreensão de sua argumentação favorável ao republicanismo de matriz federalista. Desta feita, Arendt propõe uma simbiose entre esses dois princípios, tendo por referência que no princípio federativo “os corpos políticos podem se combinar e entrar em alianças duráveis sem perder suas identidades” (SR, p. 223). Ora, isso significa, em linhas gerais, que o princípio federativo pressupõe de início a renúncia a toda forma de poder absoluto ou divino, de natureza vertical, se constituindo por meio de alianças e pactos horizontais entre diferentes núcleos de poder, sem perder com isso seu poder original de constituir, bem como a arbitrariedade de iniciar algo inteiramente novo.

Se considerarmos a linguagem arendtiana, é preciso entendermos que o termo princípio se refere aquilo que inspira uma ação, “o princípio inspira os atores deixando claro para eles o sentido de suas ações e é saudável enquanto inspira os atores” (TASSIN, 2016, p. 117). O princípio federativo, é o princípio que inspirou os homens da revolução norte-americana e conduziu-os a uma experiência republicana inédita, que se assenta na fórmula da divisão dos poderes do Estado e na aliança durável de corpos políticos (Cf. ED, p. 301) e, contrapõem-se, ao princípio do Estado-nação soberano, que se assenta na lógica de um poder centralizador e absoluto. No princípio federativo, encontramos também a fórmula para estabelecer a união de unidades separadas, algo que só é possível, segundo Arendt, por meio “das condições elementares da própria ação, sem nenhuma influência de qualquer especulação teórica sobre as possibilidades do governo republicano em territórios extensos” (SR, p. 334); assim sendo, sua raiz reside em primeiro lugar na capacidade humana de fundar e constituir novos corpos políticos e, em segundo, no mérito da difusão do poder em diferentes centros de poder.

Na base de estruturação do princípio federativo, conforme já pontuamos na primeira seção deste capítulo, encontra-se o tema da liberdade política e a famosa teoria da separação dos poderes. De acordo com Klusmeyer, na leitura de Arendt, Montesquieu foi sem dúvida a principal influência teórica dos revolucionários norte-americanos na busca por um novo sistema de governo, que se baseia na teoria da separação dos poderes e em seu equilíbrio através dos mecanismos de controle, por meio de pesos e contrapesos necessários à salvaguarda da liberdade política. Arendt argumenta que no cerne dessa teoria encontra-se “o princípio esquecido que sustenta toda estrutura dos poderes separados” (SR, p. 200), isto é, o princípio de que apenas o poder detém o poder, que se sustenta na seguinte fórmula:

o poder só pode ser refreado e ainda continuar intacto pelo poder, de forma que o princípio da separação dos poderes não só fornece uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo como também oferece

efetivamente uma espécie de mecanismo, embutido no próprio núcleo interno do governo, que gera constantemente um novo poder, que, porém, não é capaz de crescer e se expandir em prejuízo de outros centros ou fontes de poder. (SR, p. 200).

Desse modo, o objetivo da divisão e separação dos poderes, conforme reza a teoria, reside na garantia efetiva de estabilidade do poder diante das tentativas de monopolização por parte de alguns indivíduos ou grupos de indivíduos. Montesquieu já havia alertado desse perigo em sua obra *Espírito das Leis*, quando afirma que “tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo exercesse os três poderes” (MONTESQUIEU, 2005, p. 168). A consequência natural da monopolização do poder ou dos poderes traria como consequência a ascensão de governos despóticos e tiranos, onde o espaço da liberdade política é limitado e os meios de utilização da violência pelos governos são sempre crescentes. Em resumo, o mérito do princípio da separação dos poderes reside, por um lado, no objetivo de proteger o poder dos riscos constantes de sua usurpação e, por outro, de garantir seu equilíbrio e manutenção por meio dos freios e contrapesos, enquanto mecanismos necessários à manutenção das liberdades republicanas¹³⁸.

Nessa mesma direção e em sintonia com a ideia de Montesquieu, James Madison defende nas páginas do *Federalista*, nº 51, que somente em um governo onde os poderes são separados e distintos, a liberdade política pode ser preservada. Para Madison, é preciso “dividir e combinar os diferentes cargos de uma maneira tal que cada um possa ser um controle do outro e que o interesse privado de cada indivíduo possa ser uma sentinela dos direitos públicos” (MADISON, 2011, p. 470), assim, tanto a fórmula da separação dos poderes, bem como seus mecanismos de freios e de controle serviriam como remédio para conter o ímpeto de concentração do poder nas mãos de um único indivíduo ou grupo. Na República Federalista Norte-Americana, conforme observa Arendt, essa fórmula de remédio foi adotada e serviu para impedir que a força de um não monopolizasse o poder de muitos, em harmonia com a defesa de Madison, ao propor que “os diferentes governos controlar-se-ão mutuamente ao mesmo tempo em que cada um deles será controlado por si próprio” (MADISON, 2011, p. 471). Em outras palavras, a fórmula da separação dos poderes funcionou também como remédio republicano para controlar o ímpeto de poder de um único homem ou colegiado.

Arendt é incisiva ao argumentar que tanto Madison como os demais federalistas acreditavam que apenas em um governo pautado pelo princípio da distribuição e separação

¹³⁸ Segundo esclarece Dallari, o sistema dos freios e contrapesos é necessário para garantir a independência entre os poderes do Legislativo, Executivo e Judiciário, de modo que suas funções diversas e específicas se conjuguem harmonicamente para atender aos objetivos do Governo (Cf. DALARRI, 2019, p. 38).

correta dos poderes, como propunha o sistema federal, seria possível se erguer o templo da liberdade, onde a liberdade seria conservada e, ao mesmo tempo, exercida por todos os cidadãos. Nesses termos, Lefebvre aponta que “a grande questão dos fundadores dos Estados Unidos da América foi erigir, a partir de uma pluralidade de entidades independentes, um sistema viável e equilibrado de poderes” (2016, p. 82), que, nos termos de Arendt, não serviria para limitar o poder, mas sim para estabilizar e gerar mais poder por meio da combinação horizontal dos poderes distintos dentro da República. Dito de outra forma, Arendt conjectura no federalismo a matriz política de uma estrutura de poder descentralizado, dividido em diferentes núcleos politicamente harmônicos, capazes de conjugar poder e liberdade política, por meio de instituições e mecanismos que não têm por propósito reduzir ou cessar o poder das unidades federadas¹³⁹.

É interessante assinalar novamente que a admiração de Arendt pelo federalismo norte-americano decorre da percepção de sua condição antitética ao modelo de Estado-nação soberano, bem como a sua estrutura salutar de divisão e descentralização do poder. Contudo, tal admiração não impede nossa autora de apontar para alguns limites desse sistema de governo, sobretudo, aqueles surgidos a partir da contemporaneidade, tema que aprofundaremos com mais afinco no capítulo terceiro desta tese. Por hora, voltando à estrutura do sistema federal e sua importância para nossa autora, é preciso esclarecer que no horizonte do pensamento político de Arendt, tanto o princípio republicano como o princípio federal correspondem, conforme observou acertadamente Klusmeyer, “a condição humana de pluralidade, que define os termos para qualquer vida pública genuína em uma comunidade” (2010, p. 17), portanto, a condição própria da política. Desse modo, tomando a condição humana da pluralidade como a condição *sine qua non* para o exercício da política, Arendt vislumbra no republicanismo federalista um modelo de Estado capaz de abrigar, institucionalmente, os espaços de liberdade pública e a pluralidade humana, à medida que seus órgãos políticos proporcionam espaços de debate e deliberação comum, possibilitando assim o emergir da cidadania e não apenas a proteção dos direitos civis. É nesse sentido, ainda, que o princípio federativo norte-americano representa, em nossa concepção, uma significativa chave de leitura para a compreensão da teoria política de Arendt e de seu pensamento republicano, pois o mesmo nasce das condições elementares da própria ação, do

¹³⁹ Segundo nos esclarece Dalarri, no federalismo existem duas esferas de poder, a União e as unidades federadas, a essa segunda esfera é assegurado “o poder de agir com autonomia, organizando seu próprio governo e escolhendo seus governantes, estabelecendo suas prioridades [...], exercendo seu poder legislativo e, afinal, desempenhando as atribuições de sua competência sem nenhuma possibilidade de interferência da União” (DALARRI, 2019, p. 29)

agir e da capacidade humana de formar opiniões sendo, portanto, o horizonte para a fundação de uma verdadeira República.

Quando Arendt defende a *Constitutio libertatis*, que configura o principal objetivo das revoluções modernas e, um dos principais méritos dos fundadores da República Norte-Americana. Nossa autora tem como referência a importância do ato de *constituir*, que torna possível o aparecimento do novo âmbito da política, mas também o apreço à Constituição, entendida pelos homens da revolução como “um documento sagrado [...] a memória constante de um ato sagrado, de um ato de fundação” (ERE, p. 546). O mérito dos fundadores da República Norte-Americana decorre, no entendimento de Arendt, do fato de que para esses homens, na contramão dos homens da Revolução Francesa, a questão central nunca foi a nacionalidade ou a nação, mas sim fundar uma nova República baseada em leis e tendo a Constituição como uma referência concreta que, nas palavras de Richard Bernstein, “consolidou o poder da Revolução” (2021, p. 118). Bernstein observa corretamente, sobre a leitura de Arendt, que a consolidação da Constituição Americana deu-se por meio da “combinação do governo limitado com a separação dos poderes, o equilíbrio dos poderes entre os estados e um governo federal com poder foi a conquista íntima da Revolução Americana” (BERNSTEIN, 2021, p. 118), que configura, em outras palavras, a capacidade e o mérito dos Pais Fundadores em criar uma nova forma de governo, onde o espaço para a ação e a liberdade política fossem preservados e mantidos por meio de instituições estáveis e duradouras.

Arendt afirma que os *founding fathers* norte-americanos prezaram pelo espírito da Constituição e, estando livres da ideia de governo da maioria, “estavam especialmente preocupados em preservar os direitos dos eleitores minoritários, porque sabiam que um corpo político depende da pluralidade de opiniões” (ERE, p. 548), em outras palavras, uma República precisa edificar-se em torno de uma estrutura institucional que permita a pluralidade de opiniões e o espaço para a ação¹⁴⁰. Sobre esse aspecto, Jeremy Waldron acrescenta que “isto envolve estruturas que nos permitam tratar uns com os outros enquanto iguais, e estruturas que permitam cada opinião pessoal ser trocada com as opiniões dos outros, como modo capaz de alcançar uma decisão” (WALDRON, 2006, p. 208-209). Assim, no cerne da visão republicana de Arendt encontra-se também uma acentuada preocupação com a preservação da igualdade política e dos direitos das minorias, preocupação essa que ocupou

¹⁴⁰ Arendt escreve em *Sobre a Revolução*, que os homens da Revolução Americana tinham claro que “a esfera pública numa república era constituída pela troca de opiniões entre iguais, e que essa esfera simplesmente desapareceria no instante em que essa troca se tornasse supérflua, se viesse a ocorrer que todos os iguais fossem da mesma opinião” (SR, p. 132-133).

também o centro das discussões entre os federalistas norte-americanos, que buscavam no princípio federalista uma estrutura capaz de vincular “as unidades políticas menores, nas quais, unicamente a participação direta é possível” (WALDRON, 2006, p. 211). Arendt sempre teve um claro entendimento de que nem todos os indivíduos da sociedade se interessam em participar ativamente nos assuntos políticos, contudo, as estruturas para essa participação precisam ser asseguradas a todos indiscriminadamente, garantindo com isso o livre direito de opinião e participação política.

Dito isso, é preciso concluir ainda, na leitura de Arendt, que seria um grande equívoco nominar o sistema político norte-americano de democrático num sentido formal, pois de fato não se trata apenas de uma democracia no sentido original do termo, mas sim de uma República ou, em outros termos, de uma República federativa, onde o espaço de participação política é preservado, por meio da “institucionalização da liberdade e de uma cultura política” (FRATESCHI, 2016, p. 31). Para Frateschi, as teses defendidas por Arendt, em *Sobre a Revolução*, deixam claro seu posicionamento de que “a redução do espaço público e da cidadania não se resolvem se não houver instituições que comportem a participação” (FRATESCHI, 2016, p. 35), logo, caberia a Constituição, enquanto documento escrito, preservar as instituições que asseguram o espaço de participação a todos, mesmo que nem todos desejem participar. Com isso, Frateschi acentua o caráter institucional da política em Arendt e defende que no centro da teoria política arendtiana encontra-se uma acentuada preocupação com a manutenção de instâncias participativas e institucionalmente consolidadas (Cf. FRATESCHI, 2016, p. 48). Em nosso entendimento, tal preocupação é um dos caminhos que justifica a admiração de nossa autora pelo federalismo norte-americano e os modelos republicanos de Estado, que servem como alternativas ou remédios aos males que molestam a vida política na contemporaneidade.

Nessa mesma direção, Arato reforça, na esteira de Arendt, a defesa de que a liberdade política e participação devem ser as dimensões a serem institucionalizadas em constituições republicanas e, nesse sentido, o autor defende que em Arendt “a política republicana deve se basear no império das leis e não na ‘democracia’, independente da dimensão de qualquer grupo portador de direitos na sociedade” (ARATO, 1997, p. 19). Não significa dizer que Arendt é contrária à democracia, mas demarcar o fato de que a participação democrática só é possível a partir da criação de instituições livres por meio de uma construção constitucional. Arato, acredita que na base do pensamento político de Arendt encontra-se a defesa de uma construção constitucional baseada no “debate, na discussão e na participação política, direcionada para a criação de instituições livres, falando de modo mais prosaico,

construção constitucional” (ARATO, 1997, p.19). Nessa direção, o autor assevera que para Arendt, “somente os americanos tiveram sucesso na construção constitucional revolucionária, mesmo que eles tenham falhado na formulação de uma Constituição republicana genuína, que institucionalizasse a participação” (ARATO, 1997, p. 20).

Embora as análises de Frateschi e Arato diverjam quanto a dimensão republicana do pensamento de Arendt, nas citações acima mencionadas é notória a convergência quanto a defesa arendtiana da criação e manutenção de instituições livres, capazes de preservar o espaço de liberdade e ação política e, nesse ponto em específico, a experiência federalista norte-americana foi bem mais exitosa que a experiência francesa, que terminou na esteira do modelo de Estado-nação soberano, embora, nas palavras de Arato, é preciso frisar também que os americanos, posteriormente, falharam na formação de uma Constituição republicana capaz de garantir e preservar os espaços de participação, tal como vinha sendo experimentada pelos colonos ingleses desde o *Pacto de Mayflower*. Contudo, para fins de sustentação de nossa hipótese, é mister acentuar que Arendt encontra no Republicanismo federalista e, através da experiência dos *Founding Fathers*, uma estrutura institucional preocupada com a manutenção da liberdade política e com a permanência de instituições livres e duradouras.

Dentre essas instituições livres, duas em especial despertam a atenção de nossa autora, conforme assevera Almeida,

o *Supremo Tribunal de Justiça*, que seria o guardião da Constituição e da autoridade por meio da revisão e do controle judicial; e o *Senado*, que ofereceria os devidos assentos e procedimentos institucionais por meio do dispositivo da *representação* para a formulação racional e o direcionamento das múltiplas opiniões, como uma espécie de *filtro* das paixões e dos interesses parciais-facciosos, assim como uma proteção contra as opiniões unânimes e a tirania da maioria. (ALMEIDA, 2020, p. 139).

Para Arendt, essas instituições servem aos fins de preservação da liberdade política e manutenção da autoridade dentro da República, à medida que podemos defini-las como “uma instituição duradoura para a opinião e uma instituição duradoura para o julgamento” (SR, p. 290), o Senado e a Suprema Corte que, enquanto novas instituições republicanas, “representam os fatores mais ‘conservadores’ no corpo político” (SR, p. 293), pois conservam a autoridade e os espaços de opiniões. Assim sendo, os *Founding Fathers*, por meio de uma profunda criatividade política e sem desmerecer os modelos herdados tradição do republicanismo romano, embora modificando e redefinindo, conseguiram, segundo Arendt, “construir uma instituição duradoura para a formação das posições públicas dentro da própria estrutura da república” (SR, p. 289), mantendo a liberdade de opiniões, a autoridade, a

separação e o equilíbrio entre os poderes.

É nesses termos, que acreditamos encontrar em Arendt elementos teóricos que contribuem de modo significativo para a matriz do republicanismo contemporâneo ou do republicanismo federalista. Isso, se reforça, por meio de sua acentuada preocupação com a constituição e fundação da liberdade pública, com a manutenção dos espaços de pluralidade política, com a descentralização e preservação dos poderes e com a salvaguarda da autoridade dentro da República. A leitura arendtiana das Revoluções são, sem dúvida, a chave que nos possibilita tal compreensão, por meio de sua acentuada crítica ao Estado-nação soberano, do resgate do pensamento republicano clássico, da discussão no em torno dos conceitos de fundação, autoridade e poder e de sua notória admiração pelo modelo federalista de República Norte-Americana, conforme discutido neste capítulo. Contudo, isso não impede Arendt de tecer críticas e perceber os limites do modelo federalista, sobretudo, no que concerne ao mundo contemporâneo. É sobre essas críticas e limites, mas também sobre remédios e apontamentos políticos arendtianos que nos deteremos no terceiro e último capítulo desta tese, quando discutiremos sobre os limites do modelo do republicanismo federalista e de representação política, mas também sobre o tesouro perdido das revoluções e a defesa arendtiana do sistema de conselhos, temas que convergem e contribuem com uma leitura republicana de Hannah Arendt.

4 PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E REPUBLICANISMO

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. (CR, p. 200).

A questão da participação política enquanto “participação ativa do povo em decisões relacionadas a esfera pública” (ED, p. 299) e do republicanismo, enquanto forma de governo que tem em seu cerne a defesa da igual admissão dos indivíduos na esfera pública, bem como da garantia dos espaços institucionais e de liberdade política, ocupam, igualmente, um lugar privilegiado no pensamento de Arendt e, mais especificamente, em suas obras *A condição humana* e *Sobre a Revolução*, conforme já discutido nos capítulos anteriores¹⁴¹. Desta feita, segundo aponta Frateschi, pensar a participação política em Arendt pressupõe discutir também sobre os espaços de “institucionalização da liberdade e a formação de uma cultura política” (FRATESCHI, 2016, p. 31). Nesses termos, podemos dizer com Arendt que cultura cívica e política pertencem à mesma categoria, assim, pensar a política no sentido republicano é também pensar a cultura cívica e a cidadania. A cultura cívica e a política ou a cultura política, significam, no sentido propriamente arendtiano, a “troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele” (CC, p. 277).

Ao discutir sobre o espaço público e a cultura política somos convidados a analisar, a partir de Arendt, o paradigma da representação política moderna e seus limites institucionais, bem como os motivos que levou os homens das duas principais Revoluções modernas à perda do espírito revolucionário que animou e que possibilitou a novidade no âmbito da política. Por espírito revolucionário compreendemos “o espírito que nasceu das revoluções” (SR, p. 284), o espírito da participação e deliberação política, das trocas de opiniões no espaço comum e de pluralidade humana, ou seja, o espírito que animou a vida política e pública nos anos iniciais das revoluções. Foi esse espírito revolucionário que permitiu o aparecimento dos espaços de participação e deliberação política direta, responsável pela admissão dos indivíduos na esfera pública moderna, a partir dos adventos das revoluções e do surgimento do sistema de conselhos enquanto novas instituições políticas e republicanas.

¹⁴¹ Dentre as obras de Arendt, *Sobre a Revolução* se destaca pelo seu acentuado interesse com as questões e fenômenos políticos da modernidade e, conforme observa Elizabeth Young-Bruehl, pela “ardente defesa do republicanismo e das associações espontâneas e voluntárias dentro das repúblicas” (1997, p. 353). Nela, as teorias do republicanismo aparecem como um ideal político e de proteção da liberdade política e de participação dentro das Repúblicas.

A defesa da esfera pública e dos espaços de participação política em Arendt, assim como das garantias da ordem institucional para manutenção desses espaços, confronta, por um lado, com o risco moderno da transformação da política em mera administração e burocracia e, por outro lado, com o perigo da não admissão dos indivíduos na esfera política-pública, ou seja, o risco da esfera dos assuntos políticos se tornar um privilégio, um espaço de poucos ou de alguns, ficando entregue nas mãos dos políticos profissionais, técnicos ou especialistas (Cf. SR, p. 300). Como consequência dessa transformação, o povo afundaria na mais completa letargia política e os espaços de participação política e liberdade se tornariam cada vez menores e mais escassos. Segundo Christian Volk, “isso cria um solo fértil sobre o qual todo tipo de movimentos antidemocráticos de massas pode florescer” (VOLK, 2022, P. 30). A letargia ou a inação política, síndrome da sociedade massificada e adormecida, gera, dentre outras coisas, o ingrediente fundamental para o aparecimento de governos autoritários, tiranos ou mesmo totalitários, contrários à constituição de qualquer espaço de ação e deliberação dos indivíduos nas decisões políticas e que, na maioria das vezes ou quando muito, conserva-os apenas ocupados em salvaguardar seus direitos básicos e suas liberdades civis e individuais.

Dito isto, é importante frisar que participação política e republicanismo, conforme já discutido nesta tese, são temas que se encontram presentes em muitas das obras de Arendt, embora não tenha, nossa autora, escrito uma obra específica destinada a essa temática¹⁴². Em *Sobre a Revolução*, objeto principal desta pesquisa, é possível identificar uma tensão entre os espaços de participação política criados pelas revoluções e as novas instituições republicanas, destinadas à conservação da liberdade política e manutenção dos espaços de ação. Tal tensão, reflete um atrito entre a capacidade de início, descoberta pelos homens das revoluções, e a necessidade de conservação e durabilidade dos espaços públicos, necessária à manutenção da ordem institucional de uma República. Ambas as revoluções, cada uma, a seu modo, buscaram resolver esse conflito por caminhos próximos e distintos, obtendo êxitos, bem como fracassos em muitas de suas escolhas.

No centro dessa problemática e como hipótese de solução dessa tensão, Arendt vislumbra no ato de fundação e de constituição da República, não apenas o estabelecimento de um governo constitucional limitado, como aconteceu em larga escala na Europa, por meio da formação e constituição do Estado-nação soberano, mas, à luz da experiência federalista norte-americana, o “estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo” (SR, p. 196), que assegura não apenas garantias constitucionais, mas principalmente constituições

¹⁴² Bignotto assevera que “o republicanismo de Arendt se encontra disseminado no corpo de seus argumentos e nas escolhas teóricas que a guiaram ao longo de sua carreira” (BIGNOTTO, 2022, p. 374).

republicanas. Assim sendo, o federalismo surge como uma saída para o conflito entre participação e institucionalização da ação e, mesmo com seus limites, que não passaram despercebidos ao olhar de Arendt¹⁴³, tem o grande mérito de ser completamente distinto do ideal centralizador do modelo de Estado-nação soberano, adotado em maior medida pelos revolucionários franceses. Portanto, o modelo federalista norte-americano, conforme já exposto também no capítulo anterior, tem o mérito de trazer consigo a novidade no âmbito da política moderna e atende ao propósito principal da revolução, isto é, a fundação da liberdade, a descentralização do poder e a instituição de um novo princípio de autoridade.

É no âmago dessa questão, que identificamos em Arendt uma autora preocupada em compreender a tensão entre os espaços de participação política e as garantias constitucionais e normativas, tendo como referência prática as revoluções modernas e contemporâneas. O projeto de Arendt, conforme defende Kalyvas, foi “formado por uma preocupação constante com o espinhoso problema de como a liberdade poderia sobreviver à institucionalização da espontaneidade durante a política normal” (2008, p. 192), em outras palavras, como preservar os espaços de liberdade e participação política depois da constituição da República? Arendt assume, sem dúvida, uma posição intermediária, isto é, por um lado sua preocupação consiste em garantir os espaços públicos de liberdade e participação política e, por outro lado, nossa autora defende a necessidade do estabelecimento de uma Constituição republicana capaz de preservar e ampliar esses espaços às gerações futuras. A principal dificuldade, diante dessa proposta e simbiose, é garantir que o estabelecimento da República não signifique o fim da novidade e da capacidade política dos indivíduos de começar coisas novas no mundo. Possibilidade que, segundo Arendt, nenhuma República pós-revolução conseguiu assegurar por completo.

Os limites impostos à participação política e a falta de alternativas e espaços destinados a tal atividade constitui uma das principais dificuldades a serem enfrentadas pelas Repúblicas modernas. A implementação da representação política ou dos governos representativos como solução ou substituto da ação política direta dos indivíduos por seus representantes, embora tenha surgido como uma das melhores alternativas encontradas ao problema da participação política na modernidade, enfrenta uma série de dificuldades e limites próprios do modo como se convencionou tomar o papel do representante político no contexto das Repúblicas modernas e da teoria da representação. É nesse contexto que a

¹⁴³ Sobre os limites do sistema federalista Norte-Americano, Arendt aponta para algumas de suas fragilidades no capítulo *A tradição revolucionária e seu tesouro perdido*, em *Sobre a Revoluções*; no capítulo intitulado: *Tiro pela culatra*, na obra *Responsabilidade e julgamento* e no texto da *Desobediência civil*.

questão da representação política se torna para Arendt um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna, pois implica, dentre outras possibilidades, uma escolha ou decisão institucional e política que afeta “a própria dignidade da esfera política em si” (SR, p. 299).

Nessa direção, torna-se crucial iniciar nossa discussão sobre a participação política em Arendt pelas suas considerações sobre a questão da representação política ou do princípio de representação. Para Arendt, a alternativa moderna de implementação de um modelo de representação política como solução democrática para a admissão do povo na esfera pública, por meios de seus representantes, é frágil sobre vários aspectos, sobretudo, porque restringe os espaços de participação política apenas a um seleto grupo de representantes. Assim, na primeira seção deste capítulo, visando compreender a raiz da crítica arendtiana ao sistema representativo, nos propomos inicialmente, a investigar alguns dos principais modelos de representação política presentes na modernidade, por entender não haver apenas um modelo ou forma de se pensar a representação política partidária atualmente. Depois, com base nos escritos de Arendt e alguns de seus principais intérpretes, analisaremos sua crítica ao sistema representativo, com o propósito de identificar a raiz de sua análise crítica, bem como de defender a hipótese que tal crítica se sustenta não na refutação do sistema representativo, mas sim numa defesa da ampliação dos espaços de participação política nas Repúblicas, garantido que esses espaços não se limitem a alguns poucos lugares ou grupos, mas que sejam expandidos para uma maior participação de todos os que desejarem se engajar nos assuntos públicos.

Na sequência dessa discussão, com o objetivo de avançar na análise em torno da relação entre participação política e republicanismo em Arendt, discutiremos nas duas próximas seções deste capítulo, os temas da desobediência civil e do sistema de conselhos como alternativas republicanas aos limites e restrições oriundos da própria República, principalmente, no que concerne aos espaços de participação política. Assim, a desobediência civil, tida por Arendt como um exercício público, está sempre a serviço da democracia e dos espaços de participação política, à medida em que o contestador civil age sempre em nome do bem do grupo, não sendo sua ação uma atividade subjetiva ou baseada em interesses particulares. Arendt defende que, assim como o revolucionário, o contestador civil nutre o desejo de mudar o mundo, como pôde ser visualizado a partir de alguns exemplos presentes na história, como o exemplo de Gandhi, citado por Arendt. Desta feita, nesta segunda seção, nossa proposta é sustentar que a discussão de Arendt em torno da desobediência civil, tem por finalidade primeira, defender os aspectos políticos dessa atividade, que mesmo não tendo um

lugar assegurado em muitas das Constituições, ficando geralmente às margens da lei, tem o mérito de servir de remédio republicano para as falhas de nossas instituições políticas, assegurando assim, os espaços de participação e possibilitando espaços de renovação e revisão constante da República.

Quanto ao sistema de conselhos, objeto de discussão em nossa terceira seção, como já defendemos acima, eles podem e deveriam atuar também como remédios republicanos para os males da própria República. Os conselhos brotam do desejo de participação direta dos indivíduos na coisa pública, são espaços políticos de efervescência da pluralidade que estiveram presentes em todas as revoluções modernas, sendo fundamentais para o surgimento de novas formas de governo, bem como para o surgimento de um novo espaço público favorável ao aparecimento da liberdade e a organização política dos homens. Segundo Arendt, os conselhos sempre caminharam na contramão do sistema de partido e do governo representativo, isso porque, o sistema de partidos sempre funcionou como uma forma de restringir e controlar o poder do povo, enquanto os conselhos sempre estimularam a espontaneidade e participação de todos os cidadãos nos assuntos públicos. Nossa hipótese, nessa seção, é de que no entendimento de Arendt, os conselhos são importantes órgãos republicanos, que transbordam as linhas partidárias, mas que não precisam suprimir o sistema representativo e, enquanto órgãos republicanos, os conselhos poderiam perfeitamente servir como espaço de participação política mais efetiva de todos os que desejam contribuir com a esfera pública, mas que não encontram canais para essa participação. Assim, enquanto um dos possíveis remédios republicanos para a participação política e renovação da República, os conselhos podem cumprir um papel fundamental na democracia moderna.

Por fim, na última seção deste capítulo, propomos discutir a relação entre democracia e republicanismo em Arendt, considerando que, nas palavras de Bignotto, “falar de republicanismo implica falar de democracia” (2004, p. 19). Embora, sejam muitos os entraves modernos à uma participação mais efetiva dos cidadãos nos assuntos públicos, não podemos negar que os modernos avançaram bastante na garantia de espaços institucionais que favorecem uma maior participação na vida política. Assim, o problema da relação entre democracia e republicanismo envolve, necessariamente, a discussão sobre a liberdade política e o direito de participar dos assuntos públicos, temas centrais não só do republicanismo, mas também das modernas democracias. No cerne desta questão, sugerimos encontrar a teia que liga o pensamento arendtiano às matrizes do republicanismo contemporâneo, tese central de nossa pesquisa, sem com isso, tentar emoldurar o pensamento político de Arendt à teoria republicana. É fato que Arendt é, sem dúvida, uma autora que defende a República, mas é fato

também que é uma autora do início, da novidade, que muitas vezes impõe fortes rupturas, como ocorreu com o fenômeno totalitário ou mesmo com o advento das revoluções modernas e contemporâneas. Portanto, na esteira do pensamento arendtiano, encerramos este capítulo com a discussão sobre democracia e República, pois, segundo assevera Ribeiro, “a democracia, para existir, necessita da República” (RIBEIRO, 2000, p. 22).

4.1 Os limites da representação política

Por representação política compreendemos, num primeiro momento, à luz da ciência política, uma teoria que defende a implementação de um sistema de governo capaz de substituir a ação política do indivíduo pela ação de seu representante, considerando que ele não pode exercer pessoalmente esse poder (Cf. BOBBIO; MATTEUCCI; PESQUINO, 1998, p. 1102). Contudo, é importante deixar claro que não existe uma única definição de representação política ou democracia representativa, nem tampouco, um único modelo ou versão que dê conta desse sistema e de sua multiplicidade. Logo, discutir sobre essa temática pressupõe compreender as diferentes visões e modelos teóricos existentes sobre representação política, bem como as contribuições críticas e positivas de alguns dos principais teóricos da temática. No entanto, para fins de delimitação de nossa pesquisa, interessa-nos, prioritariamente, a abordagem arendtiana da questão e suas considerações e nuances críticas à democracia representativa, não com o objetivo de refutar tal sistema de governo, mas sim de perceber suas fragilidades e contribuições ao âmbito da política democrática e republicana. Com isso, inevitavelmente, não podemos nos eximir de estabelecer um confronto e análise sobre alguns dos principais modelos teóricos da representação política moderna.

Quanto a Arendt, é preciso pontuar que nossa autora não é e nem deve ser lida como uma autora que propõe o fim da representação política, sua questão não é, especificamente, teorizar o fim ou negar a representação política e sua importância para a modernidade, mas, principalmente, refletir sobre o modo como a representação política pode significar “um domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre o povo” (SR, p. 299) e, desse modo, como a representação política pode, por um lado, fornecer um espaço para a participação política indireta e, por outro lado, afetar diretamente a dignidade da política e os espaços de participação democrática. Então, ao refletir sobre representação política, Arendt tem por objetivo primeiro discutir sobre a preservação da dignidade da política e da esfera pública diante do perigo moderno de redução do governo à mera esfera da administração, onde “não há espaço para ver e ser visto em ação, o *spectemur agendo* de John

Adams, nem para a discussão e a decisão, o orgulho de Jefferson de ser ‘um participante no governo’” (SR, p. 300). É nesse sentido, que podemos ler Arendt como uma crítica da representação política e do sistema representativo moderno, não por desconsiderar a importância e os méritos desse sistema para as democracias modernas, pois como afirma Kalyvas ela “desprezava a representação, mas também apreciava seus méritos políticos” (2008, p. 282), embora não deixasse de considerar também os riscos desse sistema para os espaços republicanos e democráticos de discussão, deliberação e participação comum.

Contudo, antes de discutirmos mais especificamente a crítica arendtiana ao sistema de representação política, convém que possamos analisar previamente o paradoxo da representação política a partir de alguns de seus principais expoentes. Atualmente, dentre os teóricos que refletem sobre a representação política na modernidade, merece destaque os escritos de Hanna Pitkin, com ênfase na obra *The Concept of Representation* (1967) e, no artigo, *Representação: palavras, instituições e ideias* (2006), ambos os textos se destacam pelo rigor da abordagem e, sobretudo, por proporcionar uma rica discussão sobre o processo de institucionalização processual da representação política. Para Pitkin, é preciso considerar que o conceito de representação, tomado etimologicamente, tem um significado complexo e abstrato, ao qual não podemos atribuir uma definição fixa, portanto, devemos tomar a representação em grande medida como um fenômeno cultural, político e humano (Cf. PITKIN, 2006, p. 16). Sua origem remete a língua latina e ao termo *repraesentare*, que “pode significar torná-los literalmente presentes, trazê-los à presença de alguém” (PITKIN, 2006, p. 17). Embora o termo não tenha sido usado com frequência nos períodos mais antigos de nossa civilização, a ideia sempre esteve presente entre os gregos e os romanos¹⁴⁴, ganhando notoriedade a partir da modernidade¹⁴⁵. Aqui, ainda para fins de delimitação, nos interessa tomar o termo no sentido de representação política ou democracia representativa, como se convencionou nominar a partir da modernidade, com a finalidade de justificarmos a natureza da crítica arendtiana a esse modelo de representação.

Segundo Pitkin, na introdução de sua obra *The Concept of Representation*, ao refletir sobre as formas de institucionalização da representação política, a autora defende que

¹⁴⁴ Vale ressaltar, que de acordo com Pitkin (Cf. 1967, pp. 2-3) que, entre os gregos antigos, não existia uma palavra correspondente à representação e, entre os romanos, embora existisse a palavra *repraesentare*, ela não implicava a ação de seres humanos agindo por outros ou ainda a representação no âmbito institucional, ou mesmo político.

¹⁴⁵ Em O Federalista nº 52, Madison defende que “o esquema de representação, como um substituto para a reunião dos cidadãos em pessoa, era, no máximo, muito imperfeitamente conhecido da política antiga, e só em tempos mais modernos é que podemos esperar exemplos instrutivos dele. (HAMILTON, MADISON, JAY, 2011, p. 477).

devemos aos ingleses o mérito da promoção da representação ao *status* de representação popular, no entanto, tal promoção se deu inicialmente de forma lenta e gradual, não tendo, a princípio, nenhum vínculo com as ideias ligadas às eleições e à democracia popular, sendo a atividade parlamentar vista como uma tarefa árdua e um dever (Cf. PITKIN, 1967, p. 3)¹⁴⁶. A autora esclarece que “o conceito de representação, particularmente de seres humanos representando outros seres humanos, é essencialmente moderno” (PITKIN, 1967, p. 2) e, sem dúvida, foram as contribuições dos teóricos modernos, com destaque para Hobbes, Rousseau, Burke, Bentham, James Mill e Stuart Mill, bem como dos homens das Revoluções Americana e Francesa, que contribuíram de maneira muito significativa, para que esse conceito fosse incorporado às instituições políticas de nossa época e se tornasse a principal referência na fundação das novas repúblicas.

No que concerne a John Stuart Mill, cabe pontuar a relevância política de sua obra, *Considerações sobre o governo representativo*, publicada em 1861. No texto, Mill defende o governo representativo pautado pela justiça igualitária e pelo reconhecimento político do voto das minorias. Segundo Mill, “as democracias existentes no momento não são igualitárias, mas sistematicamente desiguais em favor das classes predominantes” (MILL, 2021, p. 107), sua estrutura sustenta-se na maioria numérica que detém de maneira isolada os poderes de governar em detrimento dos interesses da minoria. Mill, acrescenta que “qualquer minoria deixada de lado, quer propositalmente ou pelo funcionamento da máquina, estaria concedendo o poder não à maioria, mas a uma minoria em alguma parte da balança” (MILL, 2021, p. 109); nesse sentido, é preciso garantir, a partir do governo representativo, o princípio de justiça igualitária por meio da representação proporcional e do voto plural, instrumentos necessários à salvaguarda da democracia.

A proposta de governo representativo de Stuart Mill sustenta-se na ideia de uma pura democracia que é “o governo de todo o povo pelo povo todo, igualmente representado” (MILL, 2021, p. 108), justificando seu interesse por um princípio de igualdade. Por outro lado, é importante frisar que a defesa de Mill de uma democracia representativa, caminha na contramão dos liberais franceses de seu tempo, que compreendiam a democracia como “um governo licencioso e tumultuoso, sendo por isso que aproximar o governo representativo da democracia lhes parecia como que um insulto” (DALAQUA, 2016, p. 16). Stuart Mill, por sua vez, embora corroborando para o aprimoramento da visão liberal de democracia

¹⁴⁶ Na Inglaterra o primeiro Parlamento era formado por cavalheiros os burgueses que eram vistos como servidores de suas comunidades, a princípio eles serviam apenas aos interesses de suas comunidades e não a todo o Reino (Cf. PITKIN, 2006, pp. 24-25).

representativa, desenvolve um modelo de representação política que privilegia os espaço das minorias e que “maximiza a chance que cada cidadão tem de participar na política” (DALAQUA, 2016, p. 15), mesmo que indiretamente, sendo representado de forma proporcional e se identificando pessoalmente com seu representante.

De acordo com Hanna Pitkin, no que concerne a essa discussão sobre representação, é também de grande valia a contribuição dos norte-americanos, vale destacar que foram os federalistas Hamilton, Jay e Madison que “apresentaram o governo representativo como um dispositivo adotado no lugar da democracia direta, porque seria impossível reunir um grande número de pessoas em um único lugar” (PITKIN, 2006, p. 36), assim, a representação política seria uma alternativa e, ao mesmo tempo, uma solução democrática aos espaços de participação política, estando a serviço do bem público e da democracia, a medida em que servia também para filtrar aquilo que é de interesse público e não apenas de interesse privado na República. E nesse sentido, assevera Pitkin, os autores de *O Federalista* defendiam que

A representação não apenas torna possível uma grande república, mas é também um meio de trazer conflitos sociais perigosos para um fórum central único, no qual podem ser controlados e tornados inofensivos pelo equilíbrio. O equilíbrio necessário acontecerá apenas se cada representante buscar de fato os interesses de seus eleitores. (PITKIN, 2006, p. 37).

Em outras palavras, a representação é uma salvaguarda capaz de preservar o equilíbrio entre os interesses individuais e conflitantes na República, tendo sempre como horizonte o bem público. Como defende Madison, “pode muito bem acontecer que a opinião pública, expressa pelos representantes do povo, seja mais consonante com o bem público do que se fosse expressa pelo próprio povo” (HAMILTON, MADISON, JAY, 2011, p. 124). Cabe aos representantes, nessa perspectiva, não apenas a função de ser porta-voz dos interesses individuais e coletivos, mas, sobretudo, o compromisso de zelar pelo bem público e da comunidade. Em outras palavras, cabe ao representante político defender os interesses daqueles que ele representa, sem que com isso precise se preocupar em estabelecer canais de diálogo com seus eleitores, sendo na maioria das vezes senhor absoluto de sua capacidade decisória¹⁴⁷.

É importante destacar, sobre essa discussão, que não existe um único e específico

¹⁴⁷ De acordo com essa perspectiva, segundo esclarece Paulo Bonavides (2016), o representante político é visto como nova pessoa, portadora de uma vontade distinta daquela do representado. Assim, o representante assume a condição de senhor absoluto de sua capacidade decisória, volvido para o bem comum, com total independência do representante.

modo de se conceber a representação política, pois teoricamente a representação política pode ser concebida a partir de diferentes modos ou tipos, surgidos no decurso de nossa história e defendidos pelos mais diferentes teóricos. Em sua origem, conforme esclarece Avritzer, a democracia representativa “envolve a ideia de representação por afinidade, dimensão paulatinamente substituída pela ideia de monopólio da representação no interior do território” (AVRITZER, 2007, p. 449). Nesses dois casos, a representação tanto pode se estabelecer a partir da ideia de um mandato imperativo, onde o representante precisa estar alinhado com a vontade de seus eleitores; ou, por outro lado, a partir da ideia de um mandato autônomo, o representante tem autonomia e independência para decidir em nome daqueles que representa. Segundo Avritzer, na atualidade, podemos conceber a representação política a partir de três tipos específicos, a representação eleitoral, a advocacia e a representação da sociedade civil (Cf. AVRITZER, 2007, p. 458).

Na esteira dessa tipologia, a representação política pode ser compreendida, a princípio, como representação eleitoral, que consiste na autorização por meio do voto, pelo qual o representante é escolhido por meio do processo eleitoral para representar ou agir no lugar do povo. No caso específico da advocacia, Avritzer esclarece que “o advogado era escolhido pela própria pessoa ou conjunto de pessoas e agia a partir de instruções precisas desses atores” (AVRITZER, 2007, p. 456). Atualmente, a advocacia pode ser compreendida também, como um tipo de representação por identificação com questões de natureza pública, sem que haja a necessidade de uma identificação entre os atores, assim, nesse modelo é “a afinidade ou identificação de um conjunto de indivíduos com a situação vivida por outros indivíduos que legitima a advocacia” (AVRITZER, 2007, p. 457), portanto, trata-se de um tipo de representação por afinidade e identificação e não, necessariamente, por escolha do representado. Por último, temos a representação da sociedade civil, nesse tipo, temos uma proposta bem mais inovadora, que parte do maior envolvimento de atores da sociedade civil com os problemas sociais presentes na comunidade. A experiência e envolvimento desses atores com os problemas sociais, gera um tipo de representação que tem origem na sociedade civil e onde os representantes são escolhidos “frequentemente no interior de associações civis” (AVRITZER, 2007, p. 458). Esse tipo de representação ocorre por meio de conselhos e outros tipos de organizações sociais criadas para esse fim e propósito, gerando assim, um maior envolvimento e comprometimento dos indivíduos com a resolução dos problemas sociais. Não obstante, esse tipo de representação permanece preso à esfera do social o que, por sua vez, não garante, numa perspectiva arendtiana, uma efetiva participação dos indivíduos na esfera dos assuntos políticos.

No entanto, dessa tipologia, nos interessa discutir a representação eleitoral, tida como forma clássica de representação política, no qual o representante é escolhido por meio do voto através do sufrágio eleitoral. A grande novidade da representação política moderna, conforme esclarece Loureiro, é que “a instituição do governo representativo moderno implicou o desaparecimento da seleção dos governantes por sorteio e a introdução de eleição, que é um método essencialmente aristocrático” (LOUREIRO, 2009, p. 73). Nessa seara, onde a escolha é feita por meio do processo eleitoral, se pressupõe, a princípio, que os representantes sejam distintos de seus eleitores, isto é, que os representantes estejam numa condição de superioridade e excelência diante do eleitor para assim ter condições de governar com virtude. Tendo por referência essa visão, a escolha do representante político se daria por meio da avaliação de suas qualidades pessoais para o governo e para a atividade legislativa e, segundo defende Montesquieu, alinhado com essa visão, “a grande vantagem dos representantes é que eles são capazes de discutir os assuntos. O povo não é nem um pouco capaz disso” (MONTESQUIEU, 2005, p. 171).

No núcleo central dessa concepção de representação política e aristocrática, encontra-se a distinção entre o representante e o representado, no qual a representação nada mais é do que uma mera autorização eleitoral. Contudo, esse não é o único modo de compreensão da representação política. Paulo Bonavides (2016) defende que a ascensão da classe operária e declínio do poder político da burguesia na modernidade, abriu espaço para uma nova concepção de representação política, que propõe uma maior identificação e harmonia entre os representantes e os representados. Nessa mesma direção, Loureiro esclarece que autores como Nadia Urbinati, em sua obra *Representative Democracy: principles and genealogy* (2006), defende um modelo de democracia representativa que se contrapõe ao modelo de defesa dos mais capazes, conforme proposto por Montesquieu, fugindo assim do padrão aristocrático de representação; assim, é possível se pensar uma forma de democracia representativa capaz de garantir uma maior participação dos cidadãos nas decisões de governo, por meio de diferentes formas de controle e supervisão de seus representantes (Cf. LOUREIRO, 2009, p. 80). Loureiro afirma que

O modelo de democracia representativa que visa evitar a concentração da fonte de legitimação nas instituições estatais e a redução do consentimento popular em um único ato de autorização. Este modelo de representação se funda na teoria do consentimento, que vê a eleição como expressão do direito de participar em algum nível da produção das leis, não apenas como um modelo de transferência das preferências das pessoas para profissionais políticos selecionados. (LOUREIRO, 2009, p. 80).

A passagem de um modelo de autorização para um modelo de identidade centrado na participação e no controle dos governantes, gera um vínculo de harmonia entre o representante e o representado, dando origem a uma nova visão e concepção de representação política e de democracia representativa. É nessa direção que Urbinati defende que “a democratização e o processo representativo compartilham uma genealogia e não são antitéticos” (URBINATI, 2006, p. 194). A autora acredita que a democracia representativa é fundamental para a criação de um espaço de participação política na modernidade e que a mesma não pode ser reduzida ou compreendida apenas como democracia eleitoral, pois funciona como um recurso indispensável à participação política. Nesse sentido, Urbinati propõe que uma teoria da democracia representativa deve envolver, necessariamente, uma revisão da concepção moderna de soberania popular (Cf. URBINATI, 2006, p. 193).

Urbinati assevera que o representante político não deve ser visto como o substituto do soberano, sua relação com a sociedade deve ser dinâmica e harmônica e não impositiva e soberana, desse modo o representante estabelece um vínculo “entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições legislativas” (URBINATI, 2006, p. 194). Em linhas gerais, a autora sugere uma revisão das noções de representação política e de soberania que passa, necessariamente, pela compreensão de uma nova relação entre Estado e sociedade, forjada a partir do advento da modernidade e do surgimento da representação política eleitoral. Para Urbinati, “Estado e sociedade não podem mais ser desligados e o traçado das fronteiras separando – e conectando – suas esferas de ação tornou-se uma questão persistente de reajuste e negociação” (URBINATI, 2006, p. 196); nesse sentido, as fronteiras entre o Estado e a sociedade precisam ser rompidas para que a arena política da representação possa tornar-se também um reflexo das condições sociais dos cidadãos.

Em sua defesa da democracia representativa, Nadia Urbinati sustenta que é preciso romper com o dualismo entre o Estado e a sociedade, pois a ideia de que a representação política deve ser uma instituição centrada unicamente no Estado serve, principalmente, para restringir a participação popular apenas ao âmbito eleitoral¹⁴⁸. Urbinati, acredita que a modernidade provocou uma profunda transformação democrática tanto do Estado como da sociedade, portanto, no âmbito da teoria política da representação “a ativação de uma corrente comunicativa entre a sociedade política e a civil é essencial e constitutiva,

¹⁴⁸ Segundo esclarece Urbinati, “tanto a teoria jurídica como a teoria institucional da representação assumem que o Estado (e a representação como seu mecanismo produtivo e reprodutivo) deve transcender a sociedade de modo que se assegure o Estado de Direito, e que as pessoas devem encobrir suas identidades sociais e concretas para tornar os mandatários agentes imparciais de decisão” (URBINATI, 2006, p. 200); em outras palavras, cabe ao eleitor, apenas escolher seus representantes e deixar a cargo do mesmo a função de tomar as decisões políticas.

não apenas inevitável” (URBINATI, 2006, p. 202). Assim sendo, a autora defende que a identidade social não deve distinguir-se ou ser oposta a identidade política, isto é, que as esferas política e social precisam estar em diálogo, sendo preciso “tornar o social político [*de modo que*] a representação política não elimina o centro da gravidade da sociedade democrática” (URBINATI, 2006, p. 203).

Aqui, encontramos um ponto crítico e de desacordo entre a proposição de Nadia Urbinati sobre a relação entre o social e a política e o modo como Hannah Arendt discute a relação entre essas duas esferas, tidas como distintas e separadas. De fato, conforme já exposto em nosso capítulo primeiro, Arendt defende uma rígida separação entre o social e o político, isto é, entre a questão social e a atividade propriamente política. Não por acaso, segundo observa Adverse, para Arendt “o indivíduo alienado da vida pública é o complemento natural de uma forma de exercício do poder cuja finalidade é essencialmente econômica” (ADVERSE, 2018, p. 140). E, desse modo, a relação entre o social e o político, bem como entrada da esfera do social no âmbito da vida política e, a conseqüente ascensão dos modelos representativos de democracia, preocupados, prioritariamente, com a questão econômica e social, contribuíram de maneira significativa para distanciar os indivíduos do espaço público e de participação política e democrática, mantendo-os ocupados com as questões referentes à vida profissional e familiar e, completamente indiferentes às questões de ordem pública, contribuindo para o empobrecimento da vida política e o processo de atomização e massificação dos indivíduos (Cf. ADVERSE, 2018, p. 140).

De acordo com Adverse, na leitura de Arendt, o modelo representativo contribui de maneira significativa para “a sobreposição de interesses particulares (ou de classe) aos interesses comuns e limita severamente a esfera da ação individual” (ADVERSE, 2018, p. 140). E, nesse ponto, o mecanismo utilizado para tal propósito é o sistema eleitoral, que distancia os indivíduos de uma ação política mais efetiva à medida em que reduz sua atuação ao âmbito do voto, provocando uma alienação da esfera pública. Arendt ressalta, parafraseado Jefferson, que o principal risco de tal modelo consiste em permitir uma maior participação do povo no poder público, mas, simultaneamente, não fornecer “um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade mais ampla de expressar suas opiniões em público, que não se resumisse ao dia das eleições” (SR, p. 318). A questão principal é que o modelo representativo garante um espaço de participação política limitado e, na maioria das vezes, restrito apenas ao voto, sem com isso propiciar cidadania ou “dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos” (SR, p. 318).

A restrição do espaço de participação política apenas ao dia da eleição ou à cabine

de votação, distancia os indivíduos do espaço público e favorece a ampliação do espaço privado e restrito dos interesses particulares, onde predomina o individualismo e os interesses econômicos. Arendt acredita que uma das principais causas da corrupção na República moderna surge, não apenas dos representantes políticos, mas, principalmente, “quando os interesses privados invadem o domínio público, ou seja, vêm de baixo e não de cima” (SR, p. 316), portanto, quando a corrupção emerge dos interesses privados e econômicos o único remédio possível ao poder público consiste, inevitavelmente, em garantir espaço de visibilidade e cidadania aos indivíduos, espaços de participação política efetiva, pois só desse modo conseguirão nutrir apreço pela coisa pública. Por isso, Arendt defende que os únicos remédios capazes de conter “o abuso do poder público por parte de indivíduos privados estão na própria esfera pública, na luz que ilumina cada ato realizado dentro de seus limites, na visibilidade que confere a todos os que ingressam nela” (SR, p. 317). Compreende-se, com Arendt, que um dos principais perigos do modelo representativo é que “todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabeleceu um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania” (SR, p. 318), isto é, não se estabeleceu um espaço de visibilidade pública e de aparecimento político, onde os indivíduos pudessem expressar suas opiniões e onde a prática cidadã se tornasse uma cultura política.

Por isso, Arendt sempre julga necessário estabelecer a distinção entre a esfera privada e a esfera pública, isto é, entre uma ação restrita e encoberta de interesses privados e uma ação desvelada e comum que se volta para o bem público, ação essa fundamental para assegurar a dignidade da política. Conforme já abordamos, para Arendt, a matriz dessa distinção entre o público e o privado encontra sua raiz no antigo pensamento político e na *pólis* clássica, onde havia uma divisão decisiva entre o domínio público e privado, vista como “axiomática e evidente” (ACH, p. 34). O espaço destinado à atuação política direta, isto é, o espaço de cidadania e ação política, era distinto do espaço destinado à manutenção da vida econômica e privada. Nesse contexto, “a política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio para proteger a sociedade” (ACH, p. 37), mas o resultado do aparecimento de um espaço entre iguais capazes de revelar o seu *quem* por meio da ação e do discurso.

Com o advento da modernidade, Arendt observa que a política se tornou “apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social” (ACH, p. 37) e, por outro lado, com o aparecimento do modelo de representação política, o ideário de representação surge como “um mero substituto da ação política direta do próprio povo” (SR, p. 298) e, os representantes, políticos eleitos pelo povo, passam a tratar os assuntos públicos “de acordo

com as opiniões pessoais que formavam durante o processo” (SR, p. 298). De ambos os lados, temos um processo de distanciamento dos indivíduos da esfera pública, seja por meio do apego aos interesses de ordem particular, seja por meio da inexistência de espaços destinados à participação política. Dessa forma, vemos o poder político ser paulatinamente reduzido à qualidade privada e os interesses de ordem individual adentrarem fortemente ao domínio público, confirmando, segundo assevera Volf, que na democracia representativa “o poder político de tomar decisões permanece reservado à representação parlamentar” (VOLF, 2022, p. 302), vista como uma nova forma moderna de aristocracia política.

Nessa direção, George Kateb observa ainda que a crítica arendtiana à democracia representativa tem como um de seus pilares principais o fato de tal modelo privilegiar a preocupação com as questões de ordem econômica. Para além do modelo representativo privar os indivíduos de participação direta na política, para Arendt “a democracia representativa consome, em sua atuação constante, o triunfo da economia sobre a política, o triunfo na esfera pública, em grande parte, do privado e da autoestima sobre o impessoal e o mundano” (KATEB, 1983, p. 23). Desse modo, nas palavras de Kateb, Arendt acredita que a democracia representativa contribui de forma significativa para uma dominação da economia sobre a política, isto é, dos interesses pessoais e privados, sobre os interesses públicos e coletivos, criando uma cultura política pautada nos interesses sociais. No entanto, na visão de Kateb, é mister apontar que a crítica de Arendt à democracia representativa não resulta do propósito de negar o mérito e a importância desse modelo de democracia para a política moderna, sobretudo, porque tal propósito significaria desconsiderar muitos dos fenômenos políticos que Arendt elogiou na modernidade, como, por exemplo: a experiência republicana do federalismo norte-americano. Portanto, Arendt não hesita em elogiar na democracia representativa seus bons feitos, embora não hesite também, em identificar esse modelo como sendo apenas mais uma dentre as muitas formas de governo já existentes, onde não há nenhum espaço destinado à ação política direta. Assim sendo, segundo Kateb, a concepção de ação política em Arendt “não acomoda o cotidiano da política reformista e assistencialista, e tal política é, por sua vez, uma parte principal da democracia representativa” (KATEB, 1983, p. 29).

Kateb argumenta que o ponto básico da concepção de democracia representativa de Arendt é a concepção desse modelo como “um sistema que funciona por meio de uma passividade essencial, a passividade da grande massa de indivíduos” (KATEB, 1983, p. 33). Desta feita, a democracia representativa, à medida em que isola os indivíduos em seus interesses econômicos e privados, os tornam, ao mesmo tempo, passivos e acomodados diante

das questões políticas, renunciando de forma voluntária a toda forma de cidadania e política participativa. No âmbito das revoluções, isso significou a perda do espírito revolucionário, aquele espírito de participação política na constituição da república e nos conselhos revolucionários que animou os homens das duas principais revoluções modernas. Nas palavras de Arendt, esse espírito significava “a avidez em libertar e construir uma nova casa onde possa morar a liberdade” (SR, p. 64). O fim ou esquecimento desse espírito revolucionário representa, em outras palavras, que triunfaram às “liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária” (SR, p. 281), em outras palavras, significa uma completa invasão da esfera pública pela sociedade. Com isso, Kateb reforça que para Arendt o esquecimento do espírito revolucionário e o conseqüente surgimento da democracia representativa “facilitou ou racionalizou a abdicação da cidadania ativa” (KATEB, 1983, p. 34).

Por fim, ainda sobre as considerações de Kateb em relação ao tema da democracia representativa em Arendt, avalio que seja válido ainda apontar que o teórico identifica em nossa autora uma rica discussão sobre a teoria do consentimento e sua relevância na elaboração do modelo liberal de democracia representativa. Para Kateb, Arendt “revela aspectos da teoria do consentimento e do contrato que são ignorados pela maioria dos comentaristas e leitores” (KATEB, 1983, p. 35). Logo, Arendt consegue identificar na teoria do consentimento a base sobre a qual se sustenta toda democracia representativa, isto é, o consentimento tácito do eleitor em ser governado. Dessa forma, por democracia representativa se entende um “sistema em que o povo dá seu consentimento para ser governado” (KATEB, 1983, p. 36) e, vista desse modo, não representa nenhum avanço significativo diante de outros regimes de governo existentes em séculos passados, pois permanece genuinamente marcado pela lógica dos governantes e dos governados, sem com isso propor nenhuma mudança efetiva nos espaços de participação e cidadania dos indivíduos.

É claro que na visão de Arendt, conforme já esboçado em nossa seção sobre o federalismo, a promessa mútua, exemplificada por meio do Pacto de *Mayflower*, revela um novo princípio republicano, que não se sustenta na lógica do consentimento, da obediência ou da vontade geral, onde os governados são politicamente impotentes; mas sim, consiste em um esforço conjunto dos homens de se unirem por meio da vontade coletiva de agir, dando origem a um poder comum, resultante da ação particular de cada indivíduo e que se soma a pluralidade dos homens, constituindo um novo espaço de poder político. Desta feita, para Arendt, há uma diferença fundamental entre uma teoria do contrato vertical fundada no

consentimento¹⁴⁹, que se sustenta no comando absoluto de um governo, e uma teoria do contrato horizontal, fundada na promessa mútua, que nasce da deliberação comum e da capacidade de ação e decisão dos indivíduos. Sem dúvida, na crítica de Arendt na representação democrática está a compreensão de que o contrato fundado no consentimento deixa os indivíduos impotentes politicamente, muito embora, nas palavras de Kateb¹⁵⁰, tal posição seja extremamente frágil, por não considerar a participação dos indivíduos enquanto eleitores e, mais ainda, por não considerar que essa participação decorre de uma renovação dos quadros políticos. Em nossa leitura, não sustentamos a tese que Arendt desconsidera a importância da participação dos indivíduos através de processo eleitoral, mas sim que tal participação, na visão de nossa autora, é frágil porque fica restrita apenas ao processo das eleições, tornando-se limitante e impotente politicamente, sobretudo, se comparada a outras experiências históricas de participação política, mais especificamente, àquelas surgidas do espaço comum de pluralidade e deliberação mútua, como ocorreu no percurso das duas revoluções modernas. No caso específico da Revolução Norte-Americana, a participação se deu por meio de um contrato mútuo capaz de constituir um novo corpo político, tendo por referência o pacto e a promessa estabelecida entre os primeiros colonos.

Contudo, visando atender à nossa finalidade nessa discussão, convém que não esqueçamos de apontar que a crítica de Arendt à representação política ou à democracia representativa, passa ainda por sua crítica aos partidos políticos e a centralidade que eles assumiram na democracia moderna e nos sistemas eleitorais. O sistema de partido, responsável por indicar por meio do sufrágio eleitoral os representantes políticos, é, para nossa autora, problemático sobre vários aspectos, mas principalmente, porque contribui para reduzir a política à dimensão meramente administrativa, burocrática e econômica e, por outro lado, porque contribui também para distanciar os indivíduos da atividade política e transformar “a democracia numa mera formalidade” (FRATESCHI, 2007, p. 92) que, enquanto tal, torna-se completamente carente de espaços de discussão aberta ao debate público. Nas palavras de Arendt, sobre o *modus operandi* do sistema de partidos é “praticamente impossível auscultar as opiniões do povo, pela simples razão de não existirem” (SR, p. 336), logo, as diferentes opiniões se transformam apenas numa opinião pública e

¹⁴⁹ Segundo Arendt, uma teoria do contrato fundada no consentimento tem como característica a exclusão de qualquer processo de troca de opiniões. Nessa teoria, o indivíduo renuncia a seu poder isolado para constituir um governo, “longe de ganhar novo poder [...] ele renuncia a seu poder enquanto tal e, longe de se vincular e se obrigar por promessas, simplesmente expressa seu ‘consentimento’ em ser governado pelo governo” (SR, p. 222).

¹⁵⁰ De acordo com Kateb, “uma eleição é uma forma em que cada indivíduo diz aos demais que ainda é um com eles e com seu propósito comum” (1983, p. 39).

unânime¹⁵¹, ficando a cargo apenas dos representantes, escolhidos como porta-vozes não das opiniões políticas dos indivíduos, mas das necessidades oriundas do bem-estar geral e dos interesses individuais do povo. Em *Sobre a Revolução*, ao criticar o sistema bipartidário e pluripartidário, Arendt assevera:

mesmo que possa ser verdade que, como instrumento de governo, apenas o sistema bipartidário se demonstrou viável e capaz de garantir as liberdades constitucionais, também é igualmente verdade que o máximo que ele conseguiu foi um certo controle dos governados sobre seus governantes, mas não permitiu de maneira alguma que o cidadão se tornasse uma ‘participante’ nos assuntos públicos. O máximo que o cidadão pode esperar é ser ‘representado’, sendo evidente que a única coisa que pode ser representada e delegada é o interesse ou o bem-estar dos constituintes, mas não suas ações nem suas opiniões. (SR, p. 336).

Aqui, sem dúvida, Arendt critica um modelo de representação voltado para a total autonomia do representante, onde apenas os interesses voltados para o bem-estar dos constituintes devem ser atendidos. No entendimento de Arendt, os partidos políticos contribuem para a manutenção desse modelo à medida que nada mais fazem do que reproduzir a lógica dos governantes e dos governados e, por sua vez, os representantes políticos, escolhidos por meio do processo eleitoral, tornam-se apenas representantes dos interesses privados de seus eleitores, voltando a atividade política apenas ao âmbito do bem-estar social e privado. Desse modo, Arendt defende que a democracia sustentada por essa forma de Governo não passa de uma estrutura oligárquica na qual poucos são os que governam, supostamente, em nome da maioria, assim, “o povo é excluído da cena pública e a política torna-se novamente o privilégio de poucos” (DUARTE, 2001, p. 267). Temos, então, nesse modelo de estrutura democrática um novo modelo de oligarquia, que se autodenomina democrático, mas, por sua vez, concentra o poder apenas nas mãos dos partidos políticos e converte o povo em massa passiva e manipulada, que serve apenas para dar apoio e legitimidade por meio do voto, mas que não dispõe de nenhum espaço público efetivo de participação política. Assim, o espaço político é restrito apenas ao dia da votação, onde “as cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um” (RPR, p. 200), impossibilitando qualquer participação real dos indivíduos

¹⁵¹ Sobre o conceito de opinião pública, Arendt deixa claro a distinção entre uma opinião pública e unânime e a verdadeira liberdade de opinião, onde de fato a pluralidade política se efetiva e os indivíduos agem politicamente, assim, há uma “incompatibilidade decisiva entre o domínio de uma ‘opinião pública’ unânime e a liberdade de opinião, pois a verdade é que nem sequer é possível se formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornaram iguais” (SR, p. 286). Ao sistema representativo, coube limitar os espaços de participação e de opinião, reduzindo a um pequeno corpo seletivo de cidadãos que “serviria como o grande purificador tanto dos interesses quanto das opiniões” (SR, p. 288), desse modo, Arendt assevera que a opinião pública representa a morte das opiniões.

no debate público.

Os partidos políticos são vistos por Arendt como facções, isto é, uma elite de interesses distante do povo. Em *Sobre a Revolução*, nossa autora afirma: “o partido, seja como extensão de uma facção parlamentar, seja como criação externa ao Parlamento, tem sido uma instituição que fornece ao governo parlamentar o apoio necessário do povo” (SR, p. 339), em outras palavras, os partidos enquanto facções, embora se mantenham distantes dos interesses do povo, preservando seus interesses faccionários, atuam em nome do povo à medida que são legitimados através do sufrágio eleitoral, fornecendo as bases políticas para a atuação parlamentar. Arendt visualiza, no sistema representativo, um sistema de facções de partidos que impossibilita uma maior participação política dos indivíduos; assim, como alternativa, Arendt vislumbra no sistema de conselhos uma estrutura capaz de democratizar os espaços de participação política para além das facções partidárias.

A crítica de Arendt à democracia representativa e aos partidos políticos é, sobretudo, uma crítica a um sistema que limita os espaços de participação política. Para Arendt, os partidos são completamente impróprios e incapazes de assegurar o espaço comum da política, primeiro porque, enquanto instituição, os partidos sempre defenderam que não seria necessário a participação dos cidadãos nos assuntos públicos, ficando essa participação a cargo apenas da representação política; segundo porque, todas as questões políticas no Estado de bem-estar social são, em última análise, problemas administrativos e técnicos, portanto, a ser tratados e resolvidos por bons técnicos e especialistas capacitados. Assim, se por um lado os partidos apareceram como alternativa política e republicana capaz de assegurar os espaços de liberdade e democracia política conquistados pelas Revoluções, visando preservar o espírito revolucionário, por outro, eles contribuíram de maneira decisiva para o enfraquecimento da esfera pública na modernidade e para a conseqüente diminuição da atividade política à esfera meramente administrativa e econômica, restando apenas “as liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária” (SR, p. 281).

Diante de todas essas observações de Arendt, quanto à representação democrática e ao sistema de partidos, é preciso ter claro que a crítica de Arendt a esses modelos de democracia não tem a intenção de recusar os ganhos da democracia parlamentar, conforme já frisamos, porém, visa “encontrar alternativas para redefini-la no sentido de preservar as pequenas ‘ilhas da liberdade’ que os conselhos constituíram na modernidade e no mundo contemporâneo” (DUARTE, 2001, p. 267-268). Portanto, na esteira de Adverse, é preciso ter clareza de que o foco de Arendt não é a recusa à democracia representativa, “mas examinar as

possibilidades de construir, no mundo moderno, o espaço para a ação política” (ADVERSE, 2018, p. 150). Sua preocupação é, antes de tudo, pensar uma instituição republicana que consiga preservar a liberdade política, isto é, o espírito revolucionário iniciado pelos homens das revoluções, uma instituição duradoura e republicana que preserve o espaço da ação política e esteja aberta à liberdade, oriunda da capacidade humana de agir e iniciar coisas novas no mundo. Sem dúvida, Arendt vislumbra no republicanismo federalista norte-americano e no modelo de democracia representativa, uma experiência exitosa, mas que precisa ser aperfeiçoada sobre muitos aspectos, principalmente, para assegurar os espaços de ação e participação de todos os que desejam atuar na vida pública.

Frente a essas considerações, fica evidente a forte crítica de Arendt ao sistema de representação política e democrática, bem como aos partidos políticos e a todos os mecanismos que, ao recorrerem ao modelo representativo, impedem uma participação efetiva dos indivíduos nos espaços públicos de deliberação e ação política. No entanto, Arendt não propõe uma ruptura radical com a representação democrática, mas nos convida a pensar a edificação de novos modelos de participação política, que não estejam focados na teoria contratualista do consentimento, que permanece presa à égide dos governantes e dos governados, mas que acene numa outra direção, tendo como referência a experiência do sistema de conselhos e os novos modelos de representação oriundos desse sistema, onde as escolhas dos representantes para os conselhos superiores, não significa uma abdicação da liberdade política nos conselhos inferiores. Assim, Arendt vislumbra na livre associação dos agentes no interior da sociedade civil, por meio de diversas formas de organização, um espaço político alternativo capaz de promover a resistência, servindo como remédio à insuficiência das instituições representativas e assegurando o espaço de natalidade e participação política dos indivíduos por meio da desobediência civil, enquanto mecanismo republicano legítimo de resistência e participação política da coletividade. Portanto, na sequência deste capítulo, discutiremos os atuais caminhos que se abrem a participação política na sociedade civil e a alternativa dos sistemas de conselhos como novas instituições republicanas, ambos os caminhos se apresentam como remédios republicanos para o fracasso das instituições.

4.2 Desobediência civil: a sociedade civil e os caminhos para a participação política

A discussão sobre da desobediência civil em Hannah Arendt tem levado muitos de

seus comentadores a diferentes hipóteses interpretativas¹⁵². A hipótese que defendemos aqui, fiel ao pensamento arendtiano, consiste na leitura da desobediência civil como um remédio político capaz de reestabelecer, por um lado, a autoridade das instituições republicanas, sobretudo, quando as mesmas estiverem ameaçadas pela ilegalidade e inconstitucionalidade duvidosa dos atos de governo e, por outro lado, no entendimento da desobediência civil como uma ação capaz de mudar o mundo e manter viva a chama da novidade de que todos os homens são capazes por seu nascimento. Para tanto, é preciso que iniciemos nossa discussão pelo estabelecimento da relação entre os agentes da sociedade civil e o fenômeno da desobediência civil, por compreender que tal discussão passa primeiramente pela abordagem sobre o potencial político dos grupos organizados e das mais diferentes formas de associações políticas modernas, enquanto meios que possibilitam a ação política e a consequente transformação da sociedade.

Segundo defende Helton Adverse, “a sociedade civil descreve a força política da comunidade” (2021, p. 31) e, enquanto tal, é através dela que os indivíduos se organizam enquanto cidadãos, recorrendo ao poder de resistência quando necessário, enquanto poder genuinamente político. Logo, a sociedade civil deve ser compreendida como o lugar de geração do poder, um poder que surge da pluralidade humana e, portanto, não deve ser compreendida num sentido meramente econômico ou social. Para Adverse, “a sociedade civil se mobiliza em momentos de crise, momentos nos quais se torna necessário referir o poder a sua fonte e recuperar sua natureza criadora ou conservadora (ADVERSE, 2021, p. 37); por isso, o autor acredita que é possível conceder um lugar de destaque para o conceito de sociedade civil no pensamento de Arendt, mesmo que Arendt não privilegie uma discussão específica em torno desse conceito. O argumento lançado por Adverse afirma que o conceito de sociedade civil em Arendt esteja vinculado “à ideia de ‘consentimento ativo’, à noção de participação política e espírito cívico, as quais têm mais afinidade com a tradição

¹⁵² Para Kalyvas, são muitas as dificuldades que se apresentam à compreensão do tema da desobediência civil em Hannah Arendt, dentre essas dificuldades, uma que precisa ser enfrentada, versa sobre o modo como a desobediência civil precisaria ser compreendida, se à margem do direito constitucional ou incluída num sistema de leis institucional e estabelecido (Cf. KALYVAS, 2008, p. 287). Kalyvas defende que Arendt busca uma saída para essa dificuldade por meio de uma conciliação onde a autora vincula “indiretamente a desobediência civil à constituição, propondo a introdução de uma nova cláusula sobre o direito de associação” (KALYVAS, 2008, p. 287). Kateb, por sua vez, compreende a desobediência civil, na teoria arendtiana, como um ato de resistência que ocorre dentro do próprio sistema de governo e do sistema representativo e, enquanto tal, “a desobediência civil é basicamente outra forma de política de grupo” (KATEB, 1983, 42). Desse modo, na interpretação de Kateb, a desobediência civil em Arendt pode ser lida como um remédio à ação política, mas se usada continuamente, pode se tornar um veneno. Logo, “é somente contra um pano de fundo de algo como a legitimidade (politicamente institucionalizada) que a desobediência civil pode realmente existir” (KATEB, 1983, p. 52), isto é, enquanto alternativa política dentre de uma estrutura institucionalizada e republicana, como ocorreu nos Estados Unidos da América.

republicana” (ADVERSE, 2021, p. 3p) e, nesse sentido, não podemos negar que tal conceito cumpre um papel singular em sua teoria política, principalmente, no que concerne ao tema da desobediência civil.

Numa posição semelhante, Volk assevera que “para Arendt, a sociedade civil é parte essencial do público político” (2022, p. 303), assim, os agentes da sociedade agem como ferramentas importantes da democracia moderna, sendo responsáveis por fiscalizar as diferentes práticas políticas e mobilizar as opiniões e os eleitores visando influenciar as decisões dos representantes parlamentares. Cabe aos agentes da sociedade civil reivindicar mudanças e restaurações da ordem política estabelecida dentro das estruturas de uma cultura democrática e representativa. Nesse sentido, a participação política é parte integrante da sociedade civil, uma vez que é através da sociedade civil e por meio de seus agentes que ocorrem as mobilizações e organizações políticas. Como podemos observar, tanto em Adverse como em Volk, encontramos um lugar de destaque para o conceito de sociedade civil no pensamento arendtiano, pois ambos os teóricos conferem à visão de nossa autora sobre a sociedade e, mais especificamente, sobre a sociedade civil, uma dimensão política e não apenas social, por isso defendem que a sociedade civil ou apenas a sociedade, conforme analisada por Arendt, deve ser compreendida como fator impreterível de aparecimento da ação política coletiva sendo, portanto, por meio da sociedade civil que surge as diferentes associações voluntárias, vistas como remédios republicanos para “o fracasso das instituições, para a inidoneidade dos homens e para a incerteza do futuro” (DC, p. 90).

Ainda, nessa mesma direção, concordamos com Almeida ao observar que Arendt vislumbra nas experiências coletivas de associações voluntárias e iniciativas cívicas, movimentos de desobediência civil, que visam robustecer a sociedade civil e servem de remédios republicanos para os males advindos da própria República (Cf. ALMEIDA, 2020, pp. 148-191). Conforme já destacamos diversas vezes, no âmbito da política moderna, duas preocupações circundam o pensamento arendtiano; primeiro, a preservação dos espaços de liberdade e ação política necessários ao início, ao começar algo novo no mundo e, segundo, as garantias republicanas que estabeleçam os limites institucionais do corpo político por meio das leis e do texto Constitucional, quando legitimados pela autoridade. Dessa dupla preocupação, nasce a tensão entre a novidade da ação e a estabilidade das leis e, nesse ponto, somos levados a concordar com as palavras de Kalyvas, ao defender que Arendt encontra na desobediência civil o meio que possibilita “manter abertos alguns espaços para formas mais espontâneas e irregulares de intervenção política” (KALYVAS, 2008, p. 284), que embora contrariem as leis estabelecidas, são completamente necessárias para revigorar o espírito da

participação política em uma República juridificada.

Contudo, para nossa autora, é preciso ter claro que a desobediência civil não pode ser confundida com a desobediência criminosa ou com a objeção de consciência¹⁵³, seu objetivo é possibilitar mudanças necessárias e desejadas ao bem da coletividade e, desse modo, a desobediência civil, deve ser vista como um meio necessário ao reestabelecimento da ordem política e a transformação do mundo comum. Conforme destaca Arendt,

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para as mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostos a graves dúvidas. (DC, p. 68).

Assim, uma das principais características do fenômeno da desobediência civil é o desejo coletivo de mudar o mundo, desejo esse que nasce da capacidade que todos os homens têm de iniciar coisas novas no mundo a partir de seu nascimento. Para Arendt, a desobediência civil serve para reestabelecer os espaços de participação política, principalmente, quando esses espaços estão ameaçados pela lógica da representação política ou pelos diferentes grupos de pressão instituídos na República. Com base nesse entendimento, Kalyvas assevera que “a desobediência civil foi feita para superar os limites estruturais que as democracias constitucionais liberais impuseram à participação política” (KALYVAS, 2008, p. 284). Nessa mesma direção, Adverse reforça o aspecto político da desobediência civil, “consistindo em abrir novamente os canais de comunicação, que foram fechados ao longo do tempo, seja pela burocratização do Estado, seja pelo enrijecimento do sistema de partidos” (ADVERSE, 2022, p. 120). Diante dessas considerações, não restam dúvidas do papel eminentemente político que cumpre a desobediência civil numa República, sendo por sua via que os canais de contestação e resistência não só se efetivam, abrindo espaço para a ação política e a novidade, como também, permitem o reestabelecimento ou surgimento de novas instituições republicanas, restaurando o espaço de participação política, muitas vezes

¹⁵³ Diferente da desobediência criminosa que evita os olhos do público, Arendt esclarece que a desobediência civil acontece sempre sobre o olhar aberto do público. Na desobediência criminosa, o transgressor age com o propósito de atender seus interesses particulares, isto é, em benefício exclusivamente próprio, enquanto o contestador civil age sempre em benefício do grupo e da comunidade. Por sua vez, a objeção de consciência, diferente da desobediência civil, resulta de uma atitude que segundo Arendt encontra-se *in foro conscientiae*, portanto, resulta de uma consciência individual e interior, Arendt menciona no texto da desobediência civil os casos de Sócrates e Thoreau, segundo Adverse, em nenhum dos dois casos foi alegado “uma razão de ordem política para seus atos, mas uma razão de ordem estritamente moral” (ADVERSE, 2022, p. 118). Desse modo, a grande diferença entre a desobediência criminosa e a objeção de consciência frente a desobediência civil é que, no caso do objeto civil, o objetivo é sempre político e o propósito está sempre voltado para o mundo comum e partilhado e não para os interesses particulares ou a consciência moral e subjetiva.

sucumbido pela burocratização e pela lógica do sistema de representação político-partidária. Assim, concordamos com Aguiar ao afirmar que “a ação do desobediente civil brota de compromissos que visam à fundação ou à renovação da comunidade em novas bases e, por isso, o seu fortalecimento” (AGUIAR, 2022, p. 27).

Aguiar assevera ainda, que no pensamento arendtiano a desobediência civil deve ser lida como um movimento de resistência que se contrapõe à dominação e à indiferença política típica das modernas sociedades de massa. Nessa perspectiva, a desobediência civil, conforme abordada por Arendt, visa “instaurar relações efetivamente democráticas, nas quais todos possam se sentir motivados para participar e cuidar do destino comum” (AGUIAR, 2009 p. 178). E, desta feita, o propósito da desobediência civil, compreendida no sentido comum, é fortalecer os laços políticos de coletividade entre os indivíduos, possibilitando a fundação e renovação do mundo, através da instauração de “espaços de liberdade igual para agir para todos os cidadãos ou para os que estão de fora dessa possibilidade” (AGUIAR, 2009 p. 181), em outras palavras, ela possibilita a criação de um espaço de pluralidade no qual todos podem participar efetivamente, sem que essa participação se torne restrita a um grupo de representantes políticos ou de pressão partidária¹⁵⁴. Nesse ponto, Aguiar acredita que uma das dimensões fundamentais da desobediência civil em Arendt é a dimensão da publicidade, que “está relacionada à efetiva possibilidade de associação e participação livre dos cidadãos nos assuntos políticos” (AGUIAR, 2009 p. 181), reafirmando, no sentido propriamente arendtiano, a desobediência civil como uma ação que nasce de uma associação livre de indivíduos e, assim como nos sistemas de conselhos, sustenta-se no desejo de participar dos assuntos públicos, de ter suas vozes ouvidas em público e de mudar efetivamente o curso político da República.

Para Arendt a desobediência civil cumpre um importante papel nas modernas democracias, à medida em que atua como remédio que possibilita salvaguardar a liberdade de ação política, porém, uma de suas principais dificuldades é encontrar dentro do aparato constitucional, um conceito de lei com o qual ela possa ser compatível, uma vez que a lei não poderia justificar a violação da lei. Arendt defende que “seria um evento de maior significado encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil – tão importante, talvez, quanto

¹⁵⁴ É importante ter claro o que significam esses grupos de pressão para Arendt. Kalyvas nos esclarece que por grupo de pressão devemos compreender as “associações voluntárias ‘degeneradas’ que correspondem à ‘organização de grupos de interesse privado para fins de influência política pública’” (KALYVAS, 2008, p. 289), isto é, enquanto grupos de interesse, os grupos de pressão agem com objetivo de defender os interesses particulares e não coletivos, diferente dos contestadores civil, que atuam sempre em nome do interesse público e coletivo.

a descoberta, há quase duzentos anos, da *constitutivo libertatis*” (DC, p. 75), isso porque, através dessa garantia legal seria possível assegurar os espaços para liberdade pública e o poder político, e com isso garantir o espaço de participação e resistência política de todos os cidadãos que desejarem contribuir com os assuntos da República. No entanto, de acordo com Kalyvas, Arendt é ciente das dificuldades de incorporação da desobediência civil em um sistema legal, primeiro porque, tal incorporação, poderia comprometer a própria natureza instituinte da desobediência civil, isto é, sua espontaneidade; segundo, porque, manter a desobediência civil à margem do direito constitucional ajuda a potencializar seus poderes espontâneos capazes de inovações extraordinárias e, que se encontram fora da lei, poderes esses possíveis de redimir o espírito rebelde do poder constituinte (Cf. KALYVAS, 2008, p. 287).

É fato que, nas palavras de Arendt, “o anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibram e controlam mutuamente” (DC, p. 72), porém, não podemos negar que existe uma real dificuldade de equilíbrio entre a desobediência civil e os sistemas legais, ou seja, uma constante tensão difícil de solucionar. Arendt defende que as leis são necessárias para assegurar a estabilidade dos corpos políticos, no entanto, “a mudança em si é sempre resultado de uma ação extra-legal” (DC, p. 73). Assim, compreendemos que a desobediência civil se identifica com a mudança, que faz parte da própria dinâmica do mundo e, portanto, encontrar um conceito de lei que seja compatível com essa mudança e dinâmica não constitui uma tarefa fácil. Para Arendt, talvez os norte-americanos tenham sido os que mais se aproximaram dessa possibilidade, pois perseguiram a partir do fenômeno revolucionário um novo conceito de lei, formulado com base na experiência de promessa mútua vivenciada pelos primeiros colonos através do Pacto de *Mayflower*. De acordo com essa experiência, as promessas, funcionam como modos seguros de ordenar o futuro, assim, “estamos obrigados a cumprir as promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida” (DC, p. 83-83), isto é, os homens pactuam por meio de promessas mútuas, mas em algumas circunstâncias específicas, principalmente em casos de fracasso da autoridade, as promessas mútuas podem ser rompidas, abrindo espaço para a mudança e a novidade que surge das circunstâncias do mundo, da resistência e do direito de divergir.

Arendt vislumbra no consentimento e no direito de divergir os princípios inspiradores para a organização da ação política entre os norte-americanos, responsáveis pelo surgimento das associações voluntárias, entendidas por Arendt como espaços genuínos de ação política. Nas palavras de nossa autora,

Associações voluntárias não são partidos; são organizações *ad hoc* que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido. Só no caso de prolongado fracasso e em aspirações de maior importância elas podem ‘constituir, de certo modo, uma nação isolada no seio da nação, um governo dentro do governo’ [...] os contestadores civis não são mais que a derradeira forma de associação voluntária, e que deste modo eles estão afinados com as mais antigas tradições do país. (DC, p. 84-85)

Os contestadores civis, ao se unirem através de associações voluntárias, nada mais fazem do que se organizarem para uma ação política coletiva capaz de resistir às diferentes formas de tiranias. Segundo esclarece Chaves, os contestadores civis devem ser vistos como “minorias organizadas, que se unem em torno de uma opinião comum, mais do que a interesses em comum, para fazer frente a alguma política governamental imposta como desejo da maioria” (CHAVES, 2022, p. 473). Por isso, Arendt afirma, parafraseando Tocqueville, que nas associações voluntárias, encontram-se os talentos para a ação política, e que o contestado civil deve ser tomado como membro de um grupo, semelhante a uma associação voluntária, capaz de mobilizar a sociedade em torno de causas coletivas. E, nesse sentido, os movimentos organizados, como o movimento estudantil, podem ser vistos também como formas de associações voluntárias e como um caminho alternativo capaz de abrigar na modernidade o poder próprio da desobediência civil. Desse modo, ao levantar o tema da desobediência civil, Arendt pretende discutir, principalmente, “a liberdade de associação como forma de ação política” (DC, p. 85) e, mais ainda, como é possível pensar numa estrutura republicana e constitucional os espaços de resistência e o direito de divergir, mesmo que esse direito não esteja transcrito na forma da lei.

Para Arendt, conforme assevera Chaves, o associativismo voluntário “está nas bases fundadoras da república norte-americana” (CHAVES, 2022, p. 479). O federalismo norte-americano, que sucedeu à confederação, tem suas bases nas experiências de coassociação descoberta pelos primeiros colonos. Foi essa experiência que, segundo Arendt, motivou Madison a defender o princípio federalista como forma republicana de governo (Cf. SR, p. 220). Afirma Arendt,

O consentimento e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação, os quais ensinaram os habitantes deste continente a ‘arte de se associar uns com os outros’, de onde Tocqueville foi o primeiro a perceber com espanto, admiração e uma certa apreensão; ele as considerava a força característica do sistema político norte-americano. (DC, p. 84).

Foram os norte-americanos que promoveram as associações voluntárias como

fermentos para a ação política, nelas os indivíduos passaram a manifestar não seus interesses subjetivos, mas as aspirações do grupo ao qual faziam parte. Na visão de Arendt, a grande importância dessas associações voluntárias como modos de resistência e desobediência civil, resulta do fato das mesmas constituírem “minorias organizadas, que se levantam contra maiorias supostamente inarticuladas” (DC, p. 87), manifestando suas opiniões em público e buscando soluções urgentes diante da incapacidade ou do não funcionamento das instituições estabelecidas na República e, desse modo, é correto afirmar que as associações voluntárias constituem “uma força legítima de organização e de ação política” (CHAVES, 2022, p. 472), força essa, não institucionalizada, porém organizada politicamente e capaz de encontrar remédios para os males republicanos.

Desse modo, as associações voluntárias enaltecem aquilo que há de mais importante numa República, isto é, a troca de opiniões entre iguais, resultante da liberdade de opiniões. São movimentos que se articulam por meio da discussão e da deliberação, mantendo uma raiz genuinamente política, assim, é correto afirmar, nas palavras de Chaves, que “a desobediência civil é uma forma de associação voluntária e os contestadores civis formam minorias organizadas” (CHAVES, 2022, p. 473), portanto, minorias capazes de promover profundas mudanças nas instituições políticas. Para Arendt, essas minorias organizadas, que são minorias de opiniões, se consideradas e integradas aos negócios do governo, constituiriam um poder fundamental e indispensável à República e à sua manutenção, no entanto, conforme já destacamos, são muitas as limitações e dificuldades de se encontrar um lar capaz de abrigar a desobediência civil dentro do texto constitucional.

Kalyvas defende que a desobediência civil não opera abaixo do governo constitucional, muito embora não faça parte da ordem constitucional e legal, os contestadores não devem ser tomados à margem da lei, pois os atos de desobediência civil pressupõem direitos fundamentais, embora possa estar radicado além da jurisdição prescrita (Cf. KALYVAS, 2008, p. 290). Em outras palavras, Kalyvas está presumindo que a desobediência civil se sustenta, principalmente, nos direitos políticos que todos os cidadãos têm de participar e contribuir com o debate político, sobretudo, quando as instituições estão em risco de fracassar, e a política depende da ação dos homens. De acordo com Kalyvas, embora os contestadores civis possam agir ilegalmente, “não o fazem para negar a ordem constitucional, mas para afirmá-la em um nível normativo superior” (KALYVAS, 2008, p. 290). O principal objetivo não é, a princípio, atuar como um poder constituinte, mas como movimento político de restauração da ordem republicana, que embora possa atuar entre a ilegalidade e a legalidade, “busca aprofundar e expandir o poder das liberdades para além do formalismo e

procedimentalismo do sistema jurídico existente” (KALYVAS, 2008, p. 290).

É nessa perspectiva que compreendemos a desobediência civil como um dos remédios para o fracasso das instituições republicanas, que muito embora não se ancore mais especificamente na possibilidade de novos começos, por sua perspectiva restaurativa, nos favorece os elementos para pensar o surgimento da novidade no âmbito da política e das instituições republicanas. Assim, para Arendt, a desobediência civil e as diversas formas de associações voluntárias que surgiram a partir da modernidade, se apresentam como caminhos e alternativas diante das mudanças e dos fracassos de nossas instituições, esses caminhos nos mostram ser possível, a partir de diversos instrumentos políticos, encarar o futuro ainda com uma certa confiança e otimismo que brota, sobretudo, da capacidade que temos de iniciar coisas novas no mundo.

4.3 A alternativa do sistema de conselhos como novas instituições republicanas

No sistema de conselhos, fenômeno que esteve presente em todas as revoluções, encontramos o segundo remédio identificado por Arendt como uma alternativa às fragilidades da República. Os conselhos são um dos remédios republicanos para os males advindos da própria República e, por sua vez, representam a “salvação do espírito revolucionário por meio da república” (SR, p. 315)¹⁵⁵. Enquanto espaço político, os conselhos apareceram na cena das revoluções como uma forma de governo inteiramente nova, como um organismo capaz de favorecer a ação política por meio da iniciativa própria e da participação efetiva dos cidadãos no espaço público propiciando “um novo espaço público para a liberdade que se constituía e se organizava durante o curso da própria revolução” (SR, p. 314).

Arendt vislumbra na experiência dos conselhos, um novo caminho para a participação política e uma alternativa aos limites impostos a essa participação por meio do sistema de partidos e do sistema representativo. Nesse sentido, os conselhos representam para nossa autora um novo paradigma à política democrática e uma solução republicana ao afastamento dos indivíduos da esfera pública, fenômeno crescente na modernidade, isso porque, sempre que os conselhos apareceram na cena política, suscitaram o desejo de

¹⁵⁵ Margareth Canovan, em seu livro *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*, destaca que para Arendt um grande conforto que encontramos na tradição republicana é que “os homens podem lutar contra a tendência dos tempos e se recusar a ceder aos processos que os ameaçam” (CANOVAN, 1992, p. 204). Esse conforto e esperança aparece para Arendt no surgimento do sistema de conselhos, bem como na experiência de liberdade política contida nas revoluções modernas, francesa e americana, sem esquecer o legado da Revolução Húngara no século XX, que embora não tenha tido êxito, deixou para o mundo a mensagem de que um novo início é possível.

participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos da República. Arendt destaca que os conselhos estiveram presentes em todos os lugares e todas as épocas, tendo sido destruídos “diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos” (RPR, p. 199). É possível enumerar algumas das principais datas de seu aparecimento, sem que com isso indiquem uma continuidade do fenômeno¹⁵⁶, podemos enumerá-las a partir de algumas experiências espontâneas surgidas na história, conforme escreve Arendt, como na França em 1870, onde os franceses se organizaram espontaneamente num corpo federal que depois formou o núcleo do governo da Comuna de Paris (1871); no ano de 1905 na Rússia, através da organização dos conselhos operários, os soviets, bem como na Revolução de Fevereiro de 1917 também na Rússia; nos anos de 1918 e 1919 na Alemanha, ou ainda na Hungria, em 1956, quando a Revolução Húngara criou o sistema de conselhos que se propagaram por todo o país (Cf. SR, p. 328). Para Arendt, a Revolução Húngara é um acontecimento de grande significado político, pela novidade e espontaneidade do evento em si, mas também porque rompe com os ciclos estabelecidos, possibilitando uma reavaliação de toda teoria política.

Nosso objetivo, ao retomar a análise arendtiana do sistema de conselhos, é sustentar que tal análise se vincula à dimensão republicana de seu pensamento à medida em que, os conselhos funcionam como instituições democráticas que possibilitam uma maior participação política na República. Nessa direção, julgamos necessário, a princípio, retomar a discussão sobre os conselhos, considerando o momento de seu aparecimento, a partir das revoluções modernas e contemporâneas, onde os conselhos desempenharam um papel decisivo, embora, segundo afirma Correia, não tenham “se convertido em uma nova forma de governo consolidada” (CORREIA, 2014, p. 203). Dentre as revoluções, Arendt identifica a Revolução Húngara como sendo um dos principais acontecimentos políticos da contemporaneidade, pois reforça o papel do sistema de conselhos e sua novidade enquanto instância política e republicana. Ainda sob essa ótica, aprofundaremos a discussão em torno do sistema distrital e das contribuições que Arendt identifica em Thomas Jefferson, na defesa do método dos conselhos como novo sistema de governo propício à constituição da liberdade política.

Conforme já sublinhamos, os conselhos estiveram presentes em todas as revoluções, sejam como conselhos revolucionários, de trabalhadores ou de soldados. Arendt

¹⁵⁶ De acordo com Arendt, a enumeração de datas poderia sugerir uma continuidade, mas “é precisamente por falta de continuidade, de tradição e de influência organizada que o fenômeno é tão impressionante” (SR, p. 329) e, impressiona principalmente, por sua espontaneidade e novidade no âmbito político.

esclarece que na Hungria os conselhos eram encarregados de tarefas políticas e econômicas: “os conselhos revolucionários cumpriam sobretudo funções políticas, enquanto os conselhos de trabalhadores deviam lidar com a vida econômica” (RH, p. 172). Os conselhos sempre funcionaram como espaços genuínos destinados à liberdade política, uma espécie de resposta a toda forma de tirania política, assim onde quer que tenham surgido os conselhos, sempre apareceram como resultado de uma “ação comum e das demandas espontâneas do povo que se ergue nessa ação” (RH, p. 174). Sobre os conselhos, Arendt esclarece ainda que

Eles não surgiram de uma ideologia nem foram previstos, muito menos preconcebidos, por nenhuma teoria política sobre as melhores formas de governo. Onde quer que tenham aparecido, esbarraram numa enorme hostilidade das burocracias dos partidos, da extrema direita à extrema esquerda, e no silêncio unânime e no desprezo completo dos cientistas e teóricos políticos. É inquestionável que o espírito do sistema de conselhos é genuinamente democrático, mas num sentido nunca visto e jamais pensado.” (RH, p. 174)

Os conselhos são a marca da ação conjunta dos indivíduos, um exemplo moderno e contemporâneo de que a política pode, em qualquer tempo, brotar do espaço de pluralidade e liberdade coletiva. Arendt é entusiasta da experiência dos conselhos, não por acaso, sua afeição pelos conselhos decorre do significado político dos conselhos para o nosso tempo, os conselhos são para nossa autora uma das únicas alternativas conhecidas ao sistema partidário, uma alternativa democrática e republicana capaz de ampliar os espaços de participação política, concentrados apenas nas mãos da máquina partidária e do sistema representativo moderno. É importante pontuar que a posição de Arendt não é uma posição antiparlamentar, pois como ela mesmo afirma, os conselhos “não são antiparlamentares; simplesmente sugerem outra forma de representação do povo” (SH, p. 174), ou seja, uma nova forma de representação que rompe com a lógica representativa do sistema de partidos, que não se sustenta nos interesses do povo, mas nos interesses dos partidos e dos grupos de pressão; assim, Duarte defende que “o sistema de conselhos, tal como pensado por Arendt, não visa negar a representação política *tout court*, mas redefinir as bases sobre as quais ela se dá no contexto das atuais democracias parlamentares” (2000, p. 311) e, nessa mesma direção, Avritzer defende que o sistema de conselho, conforme proposto por Arendt, devem ser “entendidos não como alternativa à representação e sim como alternativa à concepção exclusiva de representação que torna os partidos a única forma de mediação política” (2007, p. 165).

A diferença entre o sistema de partidos e o sistema de conselhos decorre do fato de que nos conselhos “os eleitos são escolhidos na base, por voto direto, enquanto os partidos

sugerem os candidatos aos eleitores, de cima pra baixo” (RH, p. 174). Por um lado, temos uma relação que se sustenta na confiança e na capacidade pessoal de representação política, gerando um vínculo de proximidade maior entre o representante e o representado; por outro, temos o distanciamento e a impessoalidade, uma vez que, por meio do sistema representativo, os eleitores votam nos nomes disponibilizados e escolhidos pelos partidos, conforme a ideologia e os interesses partidários. Nesse sentido, os conselhos não necessitam da máquina partidária, pois sua origem está atrelada à reunião política de indivíduos unidos por meio da ação conjunta, dessa reunião são escolhidos aqueles que irão representar os interesses dos grupos nos conselhos superiores, de acordo com sua “integralidade pessoal, coragem e capacidade de julgamento” (RH, p. 174). Os conselhos são um espaço horizontal de deliberação política, onde as decisões são resultadas da ação e do discurso, das muitas vozes que deliberarão no espaço de pluralidade política, eles se organizam de baixo para cima, fortalecendo assim, a legitimidade política por meio da seleção de seus representantes.

Desta feita, podemos dizer que os conselhos são espaços genuinamente republicanos e, podem ser compreendidos como instituições favoráveis à cidadania e à participação política. A defesa de Arendt dos conselhos, pode ser lida também, segundo assevera Wellmer, como uma ruptura de nossa autora com o quadro democrático-liberal, centrado nos ideais da democracia representativa, sua posição reflete a “oposição entre democracia "direta" e "representativa", isto é, entre um sistema de conselhos e um sistema de partidos parlamentares (WELLMER, 2000, p. 224). Wellmer acredita, contudo, que a ideia de Arendt do sistema de conselhos não passa de uma metáfora para o estabelecimento de uma rede de instituições republicanas favorável à liberdade e à ampliação dos espaços de participação política, com isso, seria possível à instituição de “uma rede cujas unidades podem estar conectadas horizontal e verticalmente, relacionadas ou dependentes umas das outras” (WELLMER, 2000, p. 224). Essa visão, segundo Wellmer, pode apontar para duas direções, uma relacionada às “instituições políticas de um sistema político federal e uma rede de associações e organizações autônomas ou parcialmente autônomas, na linha da sociedade civil” (WELLMER, 2000, p. 224). Tal leitura corrobora com nossa hipótese de que o sistema de conselhos arendtiano funciona como uma espécie de remédio republicano para os males que acometem as instituições republicanas, uma vez que, por meio dessa instituição os espaços de participação e liberdade política são restaurados e ampliados dentro da República, seja por meio de diferentes formas de associações políticas ou do surgimento de organizações advindas de uma maior participação da sociedade civil.

Wellmer, acrescenta ainda que os conselhos são instituições favoráveis à liberdade

política e, só podem se viabilizar numa perspectiva republicana por meio de uma rede de instituições e associações, formais e informais, favoráveis à participação política, de modo que a liberdade política deva significar “algo diferente e mais do que a garantia constitucional de direitos civis básicos” (WELLMER, 2000, p. 224), garantias essas que devem ser entendidas apenas como condições prévias para a liberdade. Arendt sempre defendeu a liberdade como uma capacidade humana de ação e de pensamento, portanto, a liberdade não pode ser definida apenas como a garantia de direitos básicos, mas sim como a condição *sine qua non* de toda ação política. Foi por meio da liberdade, conquistada pelos homens através da Revolução, que os conselhos fizeram sua primeira aparição na cena política, de forma totalmente inédita e espontânea, reafirmando o desejo democrático da liberdade contra a tirania.

Enquanto alternativa republicana favorável à liberdade política, os conselhos são, na leitura de Arendt “a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes” (RPR, p. 199), desde seu primeiro aparecimento na cena política da Revolução Francesa. Os conselhos não são apenas uma utopia como sugerem alguns críticos de Arendt, mas correspondem a uma forma de organização espontânea capaz de instaurar, nas palavras de Correia, “uma verdadeira república na qual a participação efetiva de cada membro da comunidade política fosse não apenas possível, mas em grande medida demandada” (2014, p. 204). Logo, os conselhos se apresentam como uma alternativa tanta à lógica da soberania, própria dos Estado-nação, como também às fragilidades do modelo liberal de democracia representativa e de partidos políticos¹⁵⁷, pois os conselhos desejam exatamente o oposto dessas estruturas, tendo como princípio de organização uma estrutura horizontal de divisibilidade do poder, com um parlamento constituído a partir da escolha direta dos indivíduos e não por indicação de partidos políticos, pois segundo assegura Amiel, o diferencial dos conselhos consiste no fato de serem “uma forma de auto-seleção das elites políticas no próprio seio do povo” (2001, p. 106). Sobre esse aspecto, é mister ressaltar, segundo Canovan, que Arendt não objetivava que o sistema de conselho acabasse com o elitismo político, mas que ele substituísse uma elite de políticos profissionais por uma elite verdadeiramente política acessível a todos os cidadãos que desejarem (Cf. CANOVAN, 1992, p. 162)

¹⁵⁷ Nesse aspecto, é importante esclarecer que a estrutura dos conselhos “não pode ser pensada em termos da simples recusa a democracia parlamentar” (DUARTE, 2000, p. 305), mas precisa ser compreendido como uma estratégia republicana capaz de ampliar os espaços de participação política; portanto, o que está em discussão, segundo esclarece Amiel, “é fundamentalmente ‘representação *versus* ação e representação” (2001, p. 104), ou seja, os conselhos inauguram uma nova forma de representação por meio da criação de um espaço ativo de participação direta e de ação política.

É nesse sentido que os conselhos acenam para um novo modelo de participação política, no qual o povo não é excluído da cena pública e onde a ação política torna-se uma realidade concreta. Segundo Correia, a essência dessa nova forma de Governo encontra-se na

Fundação de uma estrutura republicana na qual a lei ao mesmo tempo em que circunscreve o espaço político da ação livre, estabelece vínculos e canais de comunicação ao invocar permanentemente a participação; como princípio de ação, seguramente o desejo de liberdade e de autodeterminação; como experiência fundamental a felicidade pública. (CORREIA, 2014, p. 207-208).

A Revolução Húngara é para Arendt uma experiência concreta da força política do sistema de conselhos, “uma experiência excitante do poder nascido da ação conjunta” (RH, p. 164). Uma revolução que surge de uma manifestação espontânea de estudantes desarmados na praça pública de Budapeste, alcançando seus objetivos “tão rápida e completamente e com tão pouco sangue derramado” (RH, p. 169). A experiência da Revolução Húngara, demonstra o poder concreto da coletividade unida em torno da causa da democracia e da liberdade de expressão e opinião, essa experiência levou às pessoas a se unirem em grupos e conselhos em todos os espaços públicos, “elas formavam conselhos, e os conselhos, em cada um desses grupos diferentes, transformavam um encontro meramente casual numa instituição política” (RH, p. 176), como resultado dos espaços de discussão política, foram ampliados levando os indivíduos a se distanciar dos interesses restritos da vida privada e a desempenhar um papel ativo na vida política.

Arendt ressalta que na Hungria, “foi a evolução espontânea do sistema de conselhos, e não as tentativas de restaurar os velhos partidos, que deu à Revolução Húngara o selo de vigor democrático genuíno e de luta pela liberdade” (RH, p. 177). A Revolução Húngara não tinha líderes, não estava organizada, não tinha sido dirigida por um núcleo central, seu impulso veio da ação e do desejo de liberdade que se manifestou na ação conjunta dos homens. Mais ainda, seu surgimento não estava atrelado a questões materiais ou sociais referente ao campo das necessidades, mas sim ao desejo de liberdade política, isto é, o desejo de participação política efetiva no governo. A voz que passou a ecoar nas ruas de Budapeste eram vozes de estudantes, intelectuais, jovens, que diziam de maneira espontânea; “queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter a possibilidade de determinar o curso de nosso país” (RPR, p. 200), essas vozes refletem o desejo das pessoas de saírem da condição de espectadores e se tornarem participantes ativos da vida política. A Revolução Húngara traz à luz a experiência das

assembleias revolucionárias e dos sistemas de conselhos¹⁵⁸, que representam, segundo Frateschi, “a experiência da liberdade pela participação na decisão dos assuntos políticos” (2016, p. 30).

Ao refletir sobre a experiência concreta da Revolução Húngara, nossa autora busca atribuir sua importância em nossa recente história política e seu significado para as gerações futuras. Portanto, mesmo que a Revolução Húngara tenha durado apenas alguns dias, o levante revolucionário deixou como legado a possibilidade efetiva do aparecimento da liberdade política por meio do sistema de conselhos e, mesmo que não tenha obtido êxito, se sua tragédia conseguiu “demonstrar ao mundo que, a despeito de todas as derrotas e aparências, esse elã político ainda não morreu, seus sacrifícios não terão sido em vão” (ACH, p. 268). Nessa direção, segundo esclarece Adverse, está claro para Arendt que “o regime republicano moderno somente pode manter ativa a energia originária dos movimentos revolucionários [...] se incorporar em suas instituições políticas elementos pertencentes à tradição da democracia direta” (ADVERSE, 2012, p. 422), ou seja, é preciso criar “ilhas de liberdade” dentro das instituições republicanas que garantam a todos os que desejarem, a possibilidade de exercer seu poder de participação livre na esfera das atividades políticas.

Foi assim que Thomas Jefferson, um dos *founding fathers* da República Norte-Americana, só se deu conta da necessidade de incorporação dos conselhos enquanto instituições políticas na República, quando já estava afastado da vida pública, lançando uma reflexão pretérita sobre a necessidade de implementação de espaços favoráveis à ação política direta e opondo-se à “confiscação da ação pelos representantes” (AMIEL, 2001, p. 97). Segundo esclarece Amiel, Jefferson se deu conta que a implementação de conselhos ou repúblicas elementares, por meio do sistema distrital, seria necessário à manutenção do espaço público e “disso dependeria a própria salvação da República, que só pode ser assegurada por uma nova instituição, a da circunscrição ou, mais precisamente, a da salvação do espírito revolucionário, na e pela República” (AMIEL, 2001, p. 97). Jefferson percebe, mesmo que tardiamente, a necessidade de incorporar à República e à Constituição, instrumentos indispensáveis à liberdade política e à manutenção do Estado republicano.

Arendt encontra na proposta jeffersoniana de sistema distrital uma alternativa

¹⁵⁸ Os conselhos da Revolução Húngara tinham em comum o fato de que as pessoas se encontravam de maneira regular e todos se conheciam. Podemos mencionar como exemplo alguns desses conselhos: “conselhos de vizinhos, nascidos da vida em comunidade e que depois se tornaram conselhos de cidades, áreas ou condados; conselhos revolucionários; que surgiram da luta comum; conselhos de escritores e artistas que, pode-se imaginar, nasceram dos cafés; conselhos de estudantes e da juventude, que nasceram da experiência de estudar junto em escolas e universidades; conselhos militares no exército; e também conselhos de funcionários públicos, conselhos de operários nas fábricas, e assim por diante” (RH, p. 175-176).

político-democrática ao modelo de democracia representativa que vigorava nos Estados Unidos da América, tal proposta, segundo esclarece Chaves, serve de ponto de partida para a reflexão arendtiana “sobre uma forma de governo estruturada em um sistema de conselho” (CHAVES, 2022, p. 443). O que Jefferson propõe, em seu sistema distrital, é uma alternativa política capaz de assegurar os espaços de participação nos assuntos públicos, preservando o espírito revolucionário dos entraves que bloqueiam e distanciam os indivíduos da vida política. De acordo com Chaves, Jefferson defende que “a melhor maneira de preservar a república era dividir o poder entre os ‘muitos’, distribuindo a cada um as funções de acordo com suas competências” (CHAVES, 2022, p. 444). Segundo Arendt, Jefferson tinha claro que “a ausência de uma subdivisão do país era uma ameaça mortal à própria existência da república” (SR, p. 313), portanto, a República só poderia estar de fato segura, com seus espaços políticos ampliados a todos, se em seu alicerce estivesse presente o sistema distrital ou sistema de conselhos¹⁵⁹.

Chaves reforça ainda que, na leitura de Jefferson, uma República estruturada a partir do sistema distrital impediria a concentração dos poderes em um único corpo de indivíduos, pois à medida em que os indivíduos assumissem “a condução dos assuntos públicos, jamais deixaria que esse poder, ainda que pequeno, lhes fosse tomado” (CHAVES, 2022, p. 445); nesse sentido, o sistema distrital funcionaria como um remédio republicano a toda e qualquer tentativa de centralização e usurpação do poder por parte de um único indivíduo ou de um grupo de indivíduos, fato que põe em risco a estabilidade democrática da República. Para Arendt, “os únicos remédios contra o abuso do poder público por parte dos indivíduos privados estão na própria esfera pública, na luz que ilumina cada ato realizado dentro de seus limites” (SR, p. 317) é, portanto, na esfera pública, constituída pela troca de opiniões entre iguais, que a ação dos indivíduos ganha visibilidade e que a luz da liberdade pode brilhar com excelência, garantido assim “a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos” (SR, p. 317).

Nessa direção, a proposta de Jefferson do sistema distrital (*ward system*) é, sobretudo, um projeto de defesa da ampliação dos espaços públicos na República, uma alternativa democrática capaz de assegurar o poder político dos indivíduos.

O sistema distrital se destinava a fortalecer não o poder dos muitos, e sim o poder de ‘cada um’ dentro dos limites de sua competência; e apenas dividindo ‘os muitos’ em

¹⁵⁹ Arendt afirma, em *Sobre a Revolução*, que “tanto o projeto de Jefferson quanto as *sociétés révolutionnaires* francesas anteciparam com assombrosa precisão aqueles conselhos, soviets e *Räte* que apareceram em todas as revoluções genuínas ao longo dos séculos XIX e XX”. (SR, p. 313).

assembleias, onde cada um contasse no conjunto e o conjunto contasse com cada um, ‘seremos tão republicanos quanto pode ser uma sociedade numerosa’. (SR, p. 319).

Nas análises de Arendt, às contribuições tardias de Jefferson à ampliação do espaço público na República, são importantes sob muitos aspectos, mas principalmente porque acenam na direção de uma nova forma de governo, tendo como referências os conselhos surgidos no decurso de todas as revoluções. As repúblicas elementares dos distritos, representam um ambiente onde a liberdade é possível, confirmando com isso que a principal finalidade da República deve ser “oferecer ao povo esses locais de liberdade e protegê-los adequadamente” (SR, p. 320), garantindo a todos os homens o direito institucional de ser membros dos mais variados tipos de conselhos, seja conselho local, de bairro ou federal, de acordo com interesses políticos e sociais de cada um. O fato é que para Thomas Jefferson, a alternativa do sistema de distritos locais ou repúblicas elementares, se apresenta como único caminho capaz de estabelecer um corpo político estável e duradouro de caráter genuinamente horizontal.

Nos principais escritos de Arendt sobre a experiência do sistema de conselhos, seja por meio das revoluções ou através da proposta de jeffersoniana do sistema de distritos, nossa autora deixa claro sua predileção por essa nova forma de governo e essa estrutura de poder, sobretudo porque começam de baixo e se organizam de modo espontâneo. Os conselhos são, sem dúvida, um remédio republicano que brota da própria ação política, são órgãos de ação e participação dos cidadãos nos assuntos públicos do país, por meio deles é possível às “pessoas se reunirem e agirem em concreto, exercendo sua liberdade e mudando o curso da história” (BERNSTEIN, 2021, p. 125). Talvez por isso os conselhos sempre entraram em conflito com o sistema de partidos¹⁶⁰ e, em parte, esse conflito deriva, principalmente, do fato dos conselhos sempre terem “alimentando um interesse infinitamente maior pelo aspecto político do que pelo aspecto social da revolução” (SR, p. 332).

Na contemporaneidade, sempre que os conselhos aparecem, seja no caso da Rússia ou da Hungria, Arendt assevera que tinham como “objetivo comum a fundação de um novo corpo político, um novo tipo de governo republicano que se basearia em ‘repúblicas elementares’ de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir” (SR, p. 334). Sua máxima sempre foi a ação e a participação nos

¹⁶⁰ De acordo com Arendt, entre o sistema de partidos e o sistema de conselhos, “ocupou o primeiro plano em todas as revoluções do século XX. A questão em jogo era representação *versus* ação e participação” (SR, p. 341), ou seja, de um lado os partidos estruturados a partir do sistema de representação política-liberal fundado nas escolhas dos representantes por meio do voto e, de outro, os conselhos, onde a participação direta dos cidadãos nos assuntos públicos se torna uma realidade concreta.

assuntos públicos, alargando assim os espaços de ação política, visto que, na modernidade a esfera pública se encolheu e foi paulatinamente cedendo espaço para a administração e burocracia do Estado liberal. Nessa direção, quando Arendt vislumbra o sistema de conselhos como uma alternativa republicana ao distanciamento dos indivíduos da esfera pública, ela está pensando principalmente numa alternativa que amplie os espaços de participação política para além da representação partidária. Em sua análise, Arendt compreende que apenas por meio da ampliação dos canais de participação política e democrática poderemos de fato salvar as repúblicas dos males que a afligem, isto é, da burocratização da política e da restrição do espaço público aos partidos políticos e grupos de pressão onde a essência da política é a administração.

Desta feita, o sistema de conselhos tem em Arendt uma dimensão propriamente republicana, pois funcionam como espaços ou remédios favoráveis à cidadania, à liberdade e à participação política; os conselhos são tesouros perdidos pelas revoluções, mas não podem ser esquecidos por nós, sua luz continua a brilhar e iluminar os nossos dias. Sua herança deixada para nós sem nenhum testamento serve para nos lembrar, com Arendt, 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 de poder público” (SR, p. 320), portanto, é somente por meio da liberdade pública e da participação política que podemos definir a dimensão democrática e republicana do Estado.

4.4 Democracia e republicanismo

Ao nível estritamente conceitual, democracia e república são termos distintos e precisam ser diferenciados, embora o ideal republicano e democrático coincida. O termo democracia, *demokratía*, tem sua origem na língua grega e refere-se a um governo ou poder oriundo do povo, isto é, um poder político fundado no governo de todos ou da maioria, conforme discorre Aristóteles¹⁶¹. No que concerne ao termo república, *res publica*, deriva da língua latina e refere-se aquilo que é do domínio público, ou seja, a coisa pública que é de

¹⁶¹ Vale destacar aqui que, “se por Democracia se entende a forma aristotélica, a república não é Democracia; mas no seu caráter peculiar de ‘Governo livre’, de regime antiautocrático, encerra um elemento fundamental da Democracia moderna na medida em que por Democracia se entende toda a forma de Governo oposta a toda a forma de despotismo” (BOBBIO; MATTEUCCI; PESQUINO, 1998, p. 323). Tocqueville nos lembra também que “Atenas, com seu sufrágio universal, não passava, pois, afinal de contas, de uma república aristocrática, em que todos os nobres tinham igual direito ao governo” e, portanto, o “povo nas repúblicas mais democráticas da Antiguidade não se parecia muito com o que nós designamos por povo” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 71).

interesse dos cidadãos, nas palavras de Cícero, a coisa do povo, *res populi*, “a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum” (CÍCERO, 2011, p. 30)¹⁶². Na esteira dessa diferença, Arendt resume, “a palavra ‘democracia’, designando o papel e o poder do povo, em oposição à palavra ‘república’, com sua ênfase nas instituições objetivas” (SR, p. 165). Evidentemente, embora os termos sejam usados com frequência como correlatos, é preciso sempre os distinguir, pois segundo esclarece Ribeiro, “há repúblicas que não são democráticas – mas para elas não vale o nome república! – e democracias que são monarquias constitucionais” (RIBEIRO, 2000, p. 13). Partindo dessa distinção, identificamos como indispensável à nossa pesquisa, finalizar esse último capítulo com a análise da relação entre democracia e republicanismo no pensamento de Arendt, isso porque, acreditamos que tal relação, como demonstrado nas seções anteriores, está no cerne da teoria política arendtiana e acentua o diálogo entre a participação política e a fundação de garantias institucionais necessárias à vida pública nas comunidades.

No âmbito dessa análise, convém iniciarmos pelo entendimento de Arendt sobre o conceito de democracia. No texto *Estado-nação e democracia*, Arendt afirma o seguinte: “entendo democracia como a participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos” (ED, p. 299). Aqui, nossa autora distancia-se da concepção liberal que limita a democracia apenas ao âmbito das liberdades negativas e dos direitos civis, defendendo a democracia como um regime favorável à participação política do povo nos assuntos públicos, por outro lado, critica o modelo democrático centrado na representação político-partidária e acrescenta, em *Sobre a Revolução*, tal afirmação: “o que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria” (SR, p. 337). Em ambas as citações, Arendt deixa claro sua recusa ou crítica aos modelos de democracia surgidos a partir da modernidade, conforme apresentados na seção 4.1., que reduzem o governo democrático ao “bem-estar popular e a felicidade privada” (SR, p. 337), neutralizando a maioria dos espaços de participação efetiva dos indivíduos nos assuntos públicos¹⁶³.

¹⁶² Segundo esclarece Schwarcs e Starling, na tradução de Cícero a palavras *res publica* concentra dois significados, “o primeiro deles, de uso estrito, batiza a administração de um governo capaz de satisfazer as expectativas dos governados e de realizar a boa gestão da coisa pública – isto é, da coisa do povo (2019, p. 12), já o segundo significado, deriva do “uso bem mais amplo e que Cícero empregou para nomear um tipo de comunidade de natureza política em que as pessoas se agregam em vistas do bem, do direito e do interesse comuns” (SCHWARCS; STARLING, 219, p. 12)

¹⁶³ A esse modelo de democracia, Arendt denomina também de democracia de massa, surgida a partir do advento dos regimes totalitários, permanece presente na modernidade de modo sorrateiro, aprisionando os homens a uma lógica do consumo e reduzindo a vida política no seu sentido mais literal, promovendo o âmbito da vida

Destarte, é necessário reforçar que o entendimento arendtiano de democracia está estritamente ligado à sua compreensão da política, vista por Arendt como fenômeno resultante do espaço de aparência e de pluralidade dos homens, pois “a política lida com os diferentes em seu estar juntos uns com os outros” (DF, p. 17) e, só pode de fato, se realizar livremente, se for assegurado a todos os que desejarem o direito de participação direta nos assuntos públicos; nesse sentido, a visão arendtiana de política pressupõe, segundo Frateschi, um potencial democrático que se assenta “no estabelecimento de relações políticas baseadas na igualdade e na reciprocidade” (FRATESCHI, 2016, p. 39). Seguindo esse argumento, Frateschi esclarece que no núcleo central da abordagem arendtiana sobre a democracia está o sistema de conselhos, que funciona como canal de ampliação da participação política e de resistência à lógica da representação, atuando como elemento de cidadania republicana e como “componentes de um *ethos* democrático, não oligárquico, antiautoritário e antielitista” (FRATESCHI, 2016, p. 41).

A concepção arendtiana de democracia, deve ser vista também a partir de sua forte crítica à democracia liberal moderna. Arendt vislumbra na democracia liberal um modelo despolitizado de democracia, que se caracteriza pelo afastamento dos indivíduos da esfera pública e pela primazia das questões sociais e do espaço da vida privada, representando, na interpretação de Wellmer, “um perigo mortal para a liberdade no mundo moderno”. (2000, p. 221). No cerne dessa visão, está a disputa entre liberdade republicana e a visão moderna de democracia liberal¹⁶⁴, Arendt é, sem dúvida, uma admiradora do ideal republicano de liberdade, pautada pela cidadania ativa e pela participação direta dos indivíduos nos assuntos públicos. Wellmer, acredita que a ideia arendtiana de liberdade política é o *insight* mais profundo de sua teoria política e “a contribuição mais produtiva para a teoria democrática moderna” (2000, p. 240), pois é a partir desse *insight* que nossa autora busca encontrar uma saída democrática e institucional que consiga preservar os espaços de participação política nas democracias atuais.

É nessa direção, que identificamos em Arendt uma autora profundamente preocupada com a preservação e ampliação dos espaços de cidadania e participação política nas repúblicas modernas e atuais. Desta feita, se por um lado vemos em Arendt uma autora atenta aos riscos que corre a democracia na modernidade, sobretudo, com o advento do

econômica. (Cf. QP, p. 27).

¹⁶⁴ Bignotto, esclarece que a concepção moderna de liberdade política está profundamente preocupada com “os interesses privados e com os direitos dos indivíduos de uma maneira desconhecida até então” (BIGNOTTO, 2013, p. 7-8), o objetivo principal não é o interesse pela coisa pública e pela cidadania política, mas pelas questões de ordem econômica e privadas.

domínio da burocracia através do anonimato; por outro, Arendt se revela uma teórica profundamente inclinada ao resgate dos elementos que compõem a teoria republicana e seu ideal de liberdade política e cidadania ativa. Para Arendt, somente uma república poderia conceder “a todos os cidadãos o direito de se tornarem ‘participantes na condução dos assuntos’, o direito de serem vistos em ação” (SR, p. 176), somente num contexto republicano a ação política pode fazer sua aparição por meio dos atos e palavras e a democracia pode revelar a sua melhor face, através da pluralidade de opiniões que marcam a vida pública.

No que concerne à república, essa é para Arendt a instituição por meio da qual a liberdade pública pode, de fato, se tornar uma realidade concreta, logo, é apenas num contexto republicano que os homens podem ser vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados e, falando em termos institucionais, “isso é possível apenas em uma república, que não conhece súditos e, rigorosamente falando, nem governantes” (LPL, p. 30). A *res publica* para os romanos, assim como a *pólis* para os gregos era, segundo Arendt, o lugar do domínio público e da ação política entre os homens, por isso os gregos tinham claro que antes dos homens começarem a agir, precisavam, necessariamente, “assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro do qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes” (ACH, p. 241). Sem a fundação desse lugar de aparição, destinados aos assuntos públicos, onde ocorreria o compartilhamento de palavras e atos, os gregos não conseguiriam se imortalizar por meio de seus feitos e atos gloriosos, pois apenas a república “permite que os cidadãos deem vazão a seus desejos de distinção e adquiram a ‘glória’” (ADVERSE, 2012, p. 40).

Nesse sentido, Carlos Kohn, afirma que a instituição de uma república deve ser vista como um marco de “ação, deliberação e liberdade que vai ao encontro de uma forte noção de cidadania” (KOHN, 2005, p. 142). Pensar a república, pressupõe pensar os espaços de pluralidade dos indivíduos e uma forma de organização política favorável a realização da liberdade e da felicidade pública. Assim, a centralidade do conceito de república na teoria política de Arendt, demonstra, num primeiro plano, sua atenção às questões referentes ao espaço público e à prática da democracia e, num segundo plano, reforça seu ideário republicano por meio da “centralidade da liberdade na concepção da nossa vida pública” (BIGNOTTO; STARLING, 2019, p. 208). Portanto, a efetividade da linguagem republicana de Arendt, se manifesta, principalmente, na defesa da República enquanto instituição necessária ao debate plural, a prática da cidadania por meio da compreensão da defesa dos ideais democráticos e, através da aprendizagem cívica dos conteúdos da igualdade, da liberdade e da solidariedade (Cf. KOHN, 2005, p. 142).

Logo, para Arendt, é através da formação e constituição da República, que

pressupõe a admissão de uma Constituição, que se constitui também o espaço da liberdade e ação política numa forma republicana de governo. Na interpretação de Bignotto e Starling sobre Arendt,

a forma como ela concebe as condições as quais uma política republicana pode ser constituída na modernidade, deriva justamente do seu propósito de reconhecer espaços onde seja possível a experiência da liberdade – vale dizer, onde o gosto da liberdade possa aparecer e se manifestar a todos aqueles que não estão interessados apenas em uma fruição privada. (BIGNOTTO; STARLING, 2019, p. 209).

Com essa gramática, Arendt se credencia, mesmo sem ser essa sua intenção, como uma referência na formulação do republicanismo contemporâneo. Sua acentuada preocupação com a preservação da vida pública e com a dignidade da política, atesta o momento de retomada de algumas das principais categorias do pensamento republicano clássico. Segundo assevera Bignotto e Starling, a reapropriação da tradição republicana, a partir de uma nova matriz do republicanismo, é uma marca no pensamento de autores que, como Arendt, vivenciaram os horrores da Segunda Guerra Mundial, bem como a extrema dominação e perseguição nos regimes totalitários (Cf. BIGNOTTO; STARLING, 2019, p. 208). Nesse sentido, o retorno ao ideário republicano, objetiva conservar os espaços de liberdade e ação política conquistados na modernidade e transmiti-los às gerações futuras a partir da “fundação de um novo corpo político, explicitamente destinado a preservá-lo” (SR, p. 218). Assim, defendemos que a inscrição de Arendt no rol dos autores que compõem o republicanismo contemporâneo dá-se, sobretudo, pela relevância de sua discussão em torno de questões que estão no cerne do pensamento republicano clássico.

Por exemplo, ao refletir sobre a relação entre democracia e republicanismo, Arendt desenvolve uma significativa contribuição para a retomada do vocabulário republicano na atualidade, partido dos problemas e dos acontecimentos que marcaram a cena política da modernidade aos nossos dias e, simultaneamente, apontando para o enfrentamento desses problemas à luz de novas alternativas políticas. Arendt contribui, portanto, para atualizar as discussões em torno do republicanismo, retomando a reflexão sobre temas que compõem a gramática republicana, tais como: espaço público, liberdade, cidadania e participação política. Nesse sentido, podemos afirmar, que o republicanismo contemporâneo, ao qual propomos vincular Arendt, “se mostra capaz de contribuir para a avaliação do alcance dos processos de diluição da liberdade política nas democracias modernas” (BIGNOTTO; STARLING, 2019, p. 208), ao mesmo tempo em que, corrobora para ampliar o interesse pelos assuntos públicos, “a afirmação da cidadania e a ordenação constitucional da sociedade” (BIGNOTTO;

STARLING, 2019, p. 208), abrindo o horizonte para uma nova visão da relação entre democracia e República.

Nessa perspectiva, discorrer sobre o republicanismo em Arendt, requer também refletir sobre o diálogo entre república e democracia, pois “a democracia, para existir, necessita da república” (RIBEIRO, 2000, p. 22). Apenas uma estrutura propriamente republicana conseguirá abrigar todos os elementos necessários para um Estado democrático, de modo que, é “impossível pensar o sistema democrático sem referi-lo à defesa intransigente dos princípios republicanos e da república” (SILVA, 2019, p. 187) e, por princípio clássico da república temos a virtude, que no âmbito republicano configura-se na preferência pelos interesses públicos acima dos interesses privados, isto é, pelo florescimento da liberdade pública *versus* o refúgio na esfera do lar e da vida privada.

Para além de Arendt, encontramos entre alguns dos principais teóricos da modernidade contribuições que também estreitam a relação entre república e democracia. Nessa direção, Bobbio [*et al.*] nos lembra que Rousseau é, sem dúvida, um dos mais importante, pois em seu pensamento o ideal republicano e democrático coincide perfeitamente, “o Estado, que ele constrói, é uma democracia, mas prefere chamá-lo, seguindo a doutrina mais moderna das formas de Governo de ‘república’” (BOBBIO; MATTEUCCI; PESQUINO, 1998, p. 323). Desse modo, Rousseau compreende a República como a forma de Estado e a Democracia como uma das formas possíveis de Governo. Outro importante teórico que lançou luz sobre a relação entre república e democracia foi Montesquieu, em sua obra, *Espírito das Leis*, o filósofo faz a seguinte afirmação: “quando, na república, o povo em conjunto possui o poder soberano, trata-se de uma Democracia” (2005, p. 19), seu objetivo é primeiramente mostrar, que a forma republicana de governo, compreende a forma democrática e que o governo republicano precisa ser diferenciado do monárquico e do despótico, sendo entendido apenas como uma república democrática ou aristocrática (Cf. BOBBIO; MATTEUCCI; PESQUINO, 1998, p. 323).

O problema da relação entre democracia e republicanismo também ocupa as páginas da obra *O federalista*, nº 10, nelas, Madison escreve com propriedade sobre as duas principais diferenças entre democracia e república.

Os dois grandes pontos de diferença entre uma Democracia e uma República são, primeiro, a delegação do governo, na última, a um pequeno número de cidadãos eleitos pelos restantes; segundo, a maior quantidade de cidadãos e a maior esfera de território sobre o qual a última se pode estender. (HAMILTON, MADISON, JAY, 2011, p. 132).

Na análise de Madison, a diferença da República frente a democracia, consiste no fato de que a República, a partir da assembleia dos cidadãos escolhidos, tem mais condições de filtrar o que é melhor para o interesse do país em detrimento dos interesses particulares, de modo que a “opinião pública, expressa pelos representantes do povo, seja mais consonante com o bem público do que se fosse expressa pelo próprio povo, reunido para o efeito” (HAMILTON, MADISON, JAY, 2011, p. 124). O principal objetivo de Madison é defender que a estrutura institucional da República, confederada ou federalista, se adequa melhor à preservação do bem público dos males da corrupção e das intrigas, bem como das facções e dos interesses partidários. Nesse sentido, na análise de Madison, a vantagem que uma República federativa tem sobre uma Democracia, no controle dos males e dos efeitos das facções, consiste no fato de que na “extensão e conveniente estrutura da União contemplamos um remédio Republicano para as doenças que mais afectam o Governo Republicano” (HAMILTON, MADISON, JAY, 2011, p. 127), ou seja, o único remédio capaz de correr seus males encontra-se na própria República.

A busca por remédios republicanos que preservem os espaços institucionais de liberdade e participação política e assegurem a manutenção de uma República democrática, encontra-se presente também nas teorias de Tocqueville e Arendt e, ambos, servem, para reforçar as dimensões republicanas de seus escritos¹⁶⁵. Em Tocqueville, podemos perceber a relação entre republicanism e democracia a partir de sua ênfase no modelo federativo de Governo. Conforme o teórico, três coisas são importantes para a manutenção da República democrática no novo mundo,

A primeira é a forma federal que os americanos adotaram e que permite que a União desfrute do poder de uma grande república e da segurança de uma pequena. Equanto a segunda nas instituições comunais, que moderando o despotismo da maioria, proporcionaram de uma só vez ao povo o gosto da liberdade e a arte de ser livre. A terceira encontra-se na constituição do poder judiciário [...] os tribunais servem para corrigir os desvios da democracia e como, sem nunca poder suster os movimentos da maioria, conseguem moderar-lhes a marcha e dirigi-los. (TOCQUEVILLE, 2005, p.337).

Tocqueville visualizava na estrutura federal norte-americana um modelo de República democrática que, estruturada a partir da divisão dos poderes, das instituições comunais e do poder judiciário, conseguiria encontrar em sua própria estrutura institucional os remédios para os males que acometem a república. Assim, apenas por meio de uma estrutura

¹⁶⁵ De acordo com Chaves, é extremamente possível fazer essa associação das teorias de Tocqueville e Arendt com a corrente republicana, pois “ambos se recusaram a se render ao otimismo liberal que coloca a liberdade a reboque do progresso histórico e material dos corpos políticos” (CHAVES, 2022, p. 529).

republicana, onde de fato, as instituições funcionam adequadamente e onde os espaços de liberdade e poder são assegurados aos indivíduos, os desvios oriundos da democracia podem ser corrigidos. Nessa direção, podemos afirmar com Chaves, que o republicanismo de Tocqueville “alimenta-se não só de instituições que permitem a participação popular na deliberação e na tomada de decisões sobre os negócios públicos. Mas requer uma sociedade civil ativa, engajada na vida pública” (CHAVES, 2022, p. 531).

Numa direção próxima, Arendt busca compreender a relação entre democracia e republicanismo, a partir da análise política das experiências concretas das revoluções modernas e contemporâneas. Assim, as bases de sua teoria republicana, embora retome muitas das categorias clássicas, ancora-se na novidade dos eventos que marcaram a cena política moderna, elaborando, portanto, uma versão de republicanismo “significativamente diferente de qualquer um dos modelos que ela herdou” (CANOVAN, 1992, p. 2002). Uma versão onde a fundação da República e a ampliação dos espaços de liberdade e participação democrática na condução dos assuntos públicos, ganham um lugar privilegiado, sendo os alicerces de sustentação do mundo comum. Arendt, identifica no princípio federativo as bases de novo republicanismo, estruturado a partir da separação dos poderes e do equilíbrio de poderes entre os estados e o governo federal; assim, para nossa autora, só pode existir uma verdadeira democracia num contexto republicano onde há “difusão do poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo” (ED, p. 305) e, por outro lado, o republicanismo só pode ser entendido nesse contexto como sendo democrático.

No entanto, Arendt nos alerta que tal estrutura não está isenta dos perigos que assolam as repúblicas democráticas; por isso, é necessário recorrer a remédios existentes na própria estrutura republicana, visando preservar o espaço público e o corpo político. Como assinalamos nas seções anteriores, para Arendt a desobediência civil e o sistema de conselhos atuam como alguns desses remédios republicanos, por meio deles é assegurado “o direito de todas as pessoas participarem das decisões públicas, de aparecerem no espaço público e de serem ouvidas” (ED, p. 304), portanto, não existe melhor remédio republicano para a preservação das instituições democráticas do que aquelas que brotam da própria democracia e possibilitam aos indivíduos, enquanto seres plurais, ocuparem o seu lugar de falar e o espaço de ação política na República.

Nesse sentido, podemos defender a existência de uma teoria republicana em Arendt, que tem como eixo central a participação democrática, e se estrutura a partir da reflexão sobre a liberdade pública, a ação, a fundação, o poder e a pluralidade política. Arendt, desenvolve a sua concepção de liberdade política num sentido propriamente

republicano, onde liberdade política implica liberdade de agir e ser livre, “pois ser livre e agir são uma mesma coisa” (QL, p.199). Desse modo, pensar o republicanismo em Arendt é pensar também a ampliação dos espaços de participação política na República, seja por meio de conselhos, sindicatos, organizações políticas ou outras instituições destinadas a esse fim. É resgatar a dignidade da política e preservar o bem público e os espaços de liberdade pública e pluralidade entre os homens, mantendo vivo o espírito revolucionário da fundação do novo início. Somente nesse contexto republicano, a experiência concreta de ser livre, de expressar sua opinião e ouvir a opinião dos outros, pode, de fato, se efetivar e revelar ao mundo a sua face. Ao lançar mãos dessa discussão, a partir do retorno ao passado, mas, sobretudo, das experiências concretas do presente, não restam dúvidas que Arendt contribuiu de maneira significativa para o desenvolvimento teórico de uma nova matriz republicana, que podemos denominar atualmente de republicanismo contemporâneo.

5 CONCLUSÃO

As questões em torno do vínculo entre a teoria política de Hannah Arendt e a tradição republicana, têm motivado importantes pesquisas nos últimos anos entre alguns dos principais intérpretes de seu pensamento. Nossa pesquisa buscou, em diálogo com esses autores, defender a tese da existência de um viés republicano nos escritos de Arendt, sobretudo nos textos que abordam a questão política das revoluções. Para tanto, tivemos como horizonte, identificar alguns dos pressupostos que sustentaram nossas hipóteses: (1) o forte vínculo entre revolução e republicanismo, tendo sido os homens das revoluções inspirados pela tradição republicana e, simultaneamente, motivados a fundar uma nova forma de governo; (2) a presença de uma gramática republicana nos escritos de Arendt, observável pelo uso de categorias e conceitos que compõem o vocabulário clássico do republicanismo; (3) o diálogo de Arendt com os filósofos e teóricos que estão na base do pensamento republicano; (4) a recusa à estrutura do Estado-nação soberano, propondo, como alternativa, o modelo de República federativa norte-americana e, (5) a defesa das instituições republicanas e da manutenção dos espaços de participação política, identificando na própria república os remédios para as fragilidades do republicanismo. Desse modo, construímos os argumentos para dar sustentação a nossa tese, a saber: a teoria política arendtiana pode e deve ser inscrita no contexto do republicanismo contemporâneo¹⁶⁶.

A princípio, objetivando justificar o vínculo entre revolução e republicanismo, identificamos que a análise de Arendt sobre revoluções, tem como pano de fundo o resgate de algumas categorias basilares da tradição republicana e a defesa da dignidade da política. Ao resgatar o significado político das revoluções, Arendt visa elaborar uma teoria política que tem por base a defesa da natalidade política, da felicidade pública, da contraposição da política ao social e da liberdade de ação. Assim, Arendt desenvolve, a partir da experiência concreta das revoluções, uma ideia de liberdade que não se esgota na vontade, mas que tem na ação política sua base de estruturação. Uma ideia de liberdade de ação propriamente republicana, que não se volta para os interesses privados, mas vê na esfera pública seu campo de aparecimento e manifestação. É nessa perspectiva, que encontramos na abordagem

¹⁶⁶ Bignotto e Starling defendem que Hannah Arendt é a primeira e mais importante referência no esforço de retomada do pensamento republicano na contemporaneidade (Cf. BIGNOTTO; STARLING, 2019, p. 208). Na mesma direção, Canovan assevera que a versão do republicanismo arendtiano é significativamente diferente de qualquer um dos modelos que ela herdou (Cf. CANOVA, 1992, p. 202) e, por sua vez, Wellmer, afirma que a proposta republicana de Arendt consiste em realçar a oposição moderna entre democracia liberal e liberdade republicana (Cf. WELLMER, 2000, p. 232). Todas essas posições, são fundamentais para nossa tese e reforçam o vínculo teórico de Arendt com o republicanismo contemporâneo.

arendtiana das revoluções um caminho de retorno ao republicanismo clássico, mas também a chave para a formulação de uma nova teoria republicana.

Seguindo essa perspectiva, observamos no conceito de felicidade pública, utilizado por Arendt para se referir à felicidade vivenciada na esfera pública, pelos homens da Revolução norte-americana, um conceito que está inteiramente vinculado à dimensão republicana de seu pensamento. A felicidade pública, diferente da felicidade privada ou das questões referentes ao âmbito do social, é um tipo de felicidade que só pode ser experimentada no domínio público, isto é, na esfera comum dos concidadãos¹⁶⁷, sua principal marca é a publicidade e a visibilidade própria do mundo compartilhado. Foi, apenas, quando os homens da revolução americana tiveram a experiência concreta de deliberação e participação nos assuntos públicos, que, segundo Arendt, puderam perceber o valor dessa felicidade e sua dimensão propriamente política.

Dessa forma, se entendemos o republicanismo como uma corrente de pensamento que se interessa pela liberdade ou felicidade pública, pela cidadania ativa e pela participação política, não restam dúvidas que a teoria política de Arendt se filia à essa tradição. Foi, nesse sentido, que verificamos na análise arendtiana das revoluções, uma acentuada preocupação com o esquecimento da política, tendo sua raiz na ascensão dos governos totalitários, na apatia da sociedade de massas, na burocratização da máquina estatal e no surgimento da democracia liberal e representativa. Em resposta a esses problemas, sustentamos que Arendt retorna à tradição republicana e a pensadores como Virgílio, Cícero e Maquiavel, não numa perspectiva nostálgica, mas para a partir dessa tradição e desses filósofos, formular uma teoria que coloca no centro a dignidade da política e, simultaneamente, reaviva o interesse pelo republicanismo¹⁶⁸, confirmando, assim, nossa hipótese da pertinência de seus escritos sobre as revoluções, para essa temática e, principalmente, no que concerne à formulação de nossa tese.

O retorno de Arendt à tradição republicana pode ser visualizado e confirmado por três caminhos distintos, conforme discutimos: primeiro, por meio da presença em seus escritos de categorias que compõem a gramática republicana, a saber: fundação, República, liberdade, poder, autoridade e lei; segundo, pelas referências a autores e teóricos que compõem essa tradição e formam seu arcabouço teórico e, terceiro, através da identificação da influência da tradição republicana sobre o imaginário dos homens das revoluções modernas.

¹⁶⁷ Arendt defende que “‘o bem público’, os assuntos dos cidadãos, de fato é o bem comum por se localizar no mundo que comungamos sem possuí-lo” (DPIP, p. 212), apenas nessa esfera nos tornamos cidadãos e aparecemos publicanos aos nossos pares.

¹⁶⁸ Nessa mesma direção, Bignotto defende que a teoria política de Arendt contribui para o “ressurgimento do interesse por temas e problemas que estiveram no coração da tradição republicana” (BIGNOTTO, 2013, p. 9).

Ao cotejar a relação entre revolução e republicanismo, Arendt busca sustentar a influência dos teóricos dessa tradição, seja greco-romana ou renascentista, na dinâmica desses eventos, mas, por outro lado, acena para a ressignificação de suas categorias a partir da novidade do fenômeno revolucionário. Arendt propõe, via de regra, que a tradição ajudou a iluminar a ação e permitiu olhar o passado com as lentes do futuro, abrindo espaço para uma nova fundação e constituição da liberdade.

Ademais, defendemos também que o viés republicano de Arendt é fiador de sua crítica à estrutura do Estado-nação soberano e, nesse sentido, deve ser lido como um dos pontos de investigação de seu republicanismo. O modelo de Estado-nação europeu, herdeiro do absolutismo, se estruturou a partir dos ideais de nacionalidade, de homogeneidade e de segregação dos indivíduos, voltando-se apenas para o âmbito da proteção dos direitos básicos dos cidadãos pertencentes a uma mesma sociedade nacional. Essa estrutura é, de maneira geral, completamente contrária aos ideais da pluralidade, da liberdade pública e da cidadania, necessários à constituição de uma República e impreteríveis à ampliação do espaço público, conforme é largamente expresso por Arendt. Desta feita, à medida em que nossa autora identifica o modelo de Estado-nação soberano como incapaz de possibilitar as condições necessárias à liberdade política, Arendt identifica também na experiência federalista norte-americana uma estrutura favorável a esse propósito, solidificando sua posição republicana.

O elogio arendtiano à descoberta do princípio federativo pelos revolucionários norte-americanos, não representa apenas uma análise isolada de sua teoria política, mas um dos pontos primordiais na defesa dos elementos republicanos de seu pensamento. Em nossa tese, sustentamos a hipótese de que o federalismo norte-americano, na direção contrária do Estado-nação soberano, se estruturou, na visão de Arendt, a partir da divisão e descentralização do poder, de um novo princípio de autoridade e do estabelecimento de pactos e promessas mútuas, características favoráveis à liberdade pública e à pluralidade política, bem como à instituição e manutenção de uma nova forma de governo. No entanto, ao defender o federalismo, Arendt não nega suas fragilidades, mas busca encontrar um caminho institucional que possa abrigar a liberdade de ação política, possível apenas por meio da fundação de uma República democrática.

O vínculo entre republicanismo e democracia aponta para outro viés de aprofundamento da teoria republicana de Arendt. No centro, encontra-se a tensão entre a constituição da República e a preservação dos espaços de liberdade e participação política. Arendt é enfática ao defender que a constituição da República, enquanto garantia institucional, não pode pressupor a negação da liberdade de ação e da participação política,

mas sim garantir a ampliação desse direito público a todos os que desejarem. Em uma República democrática, estruturada sobre os pilares constitucionais, os limites impostos à participação política e à falta de alternativas e de espaços destinados a tal atividade, constitui, na leitura de Arendt, uma das principais dificuldades a serem enfrentadas na contemporaneidade.

É nessa direção, que ao defender os espaços de participação política na República, que Arendt elabora duras críticas à representação política moderna. Suas críticas resultam, sobretudo, da disputa entre liberdade republicana e democracia liberal. De um lado, temos uma visão de liberdade pautada pela cidadania ativa e pela participação direta dos indivíduos nos assuntos públicos, de outro, temos a representação política e o domínio da burocracia que mantém os indivíduos presos a seus interesses privados. Nesse contexto, é mister identificar que a posição de Arendt é, inegavelmente, uma posição de defesa da cidadania ativa e da liberdade pública, que diante dos avanços da democracia liberal e representativa, por meio dos partidos políticos e dos grupos de pressão, tem, paulatinamente, distanciado os indivíduos do domínio público e político. Logo, tal crítica, constitui um caminho para o desenvolvimento de uma visão de liberdade e cidadania ativa aos moldes do pensamento republicano.

Como alternativa, ou remédio republicano para as fragilidades da República, descobrimos na abordagem arendtiana da desobediência civil e dos sistemas de conselhos, caminhos que ajudam na formulação de seu pensamento político. A desobediência civil, que deve ser entendida como um movimento ou associação voluntária de resistência política dos cidadãos que desejam contribuir com os assuntos da República, cumpre, por um lado, o papel de reestabelecer as instituições republicanas diante da ilegalidade e inconstitucionalidade dos atos de governo e, por outro, possibilita a ação política e a novidade, que permitem o surgimento de novas instituições republicanas. O sistema de conselhos, ou as repúblicas elementares, fenômeno político que esteve presente em todas as revoluções, se apresenta como um organismo capaz de favorecer a ação política por meio da iniciativa própria e da participação efetiva dos cidadãos no espaço público. Onde quer que tenham surgido, os conselhos revelaram aos homens seu espírito genuinamente democrático, resultante da ação conjunta dos indivíduos. Assim, os conselhos representam para Arendt um novo paradigma de política democrática e uma solução republicana ao afastamento dos indivíduos da esfera pública, fenômeno crescente na modernidade. Desse modo, assinalamos, com Arendt, que tanto a desobediência civil com o sistema de conselhos, constituem remédios republicanos favoráveis à cidadania, à liberdade e a participação política através do estabelecimento de uma nova forma de governo.

Em torno dessa problemática, visamos defender a centralidade da relação entre república e democracia, como pilares fundamentais da teoria política de Arendt. Em sua teoria política, Arendt objetiva discorrer sobre a ampliação dos espaços de participação política e, mais ainda, sobre as garantias institucionais de permanência e de durabilidade da esfera pública, algo possível apenas numa República. Ampliar o espaço público, significa criar às condições necessárias e institucionais que favoreçam a cidadania e a participação política, tais como: conselhos, sindicatos, organizações da sociedade civil e outras entidades destinadas a esse fim. Portanto, diante dos argumentos discutidos em nossa pesquisa, chegamos à conclusão que é possível sugerir a existência de um viés republicano na teoria política de Hannah Arendt, fator esse que inscreve nossa autora no rol dos teóricos que contribuíram de maneira significativa para o desenvolvimento da matriz contemporânea do republicanismo. Todavia, acreditamos que ainda existe muito a ser discutido e aprofundado no âmbito dos escritos arendtianos sobre política, revolução e república, o que, sem dúvida, lançará novas nuances e desafios para o aprofundamento de pesquisas a respeito de sua teoria republicana.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 105, p. 409-435, 2012.
- ADVERSE, Helton. Arendt e a democracia representativa. **Pensando – Revista de Filosofia**, v. 9, n. 17, p. 139-155, 2018.
- ADVERSE, Helton. Desobediência civil. In: CORREIA, Adriano [et al.]. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.
- ADVERSE, Helton. Hannah Arendt, o Social e a Sociedade. **Revista Perspectivas**, v. 6, n. 2, p. 26-40, 2021.
- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. **Filosofia Unisinos**, n. 13, p.39-56, janeiro 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: editora UFMG, 2002.
- AGOSTINHO. **De Civitate Dei**. In: The Latin Library. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ21.shtml>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 19, n. 28, p. 131-144, dec. 2010.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o malogro do espírito revolucionário. **Griot: Revista de Filosofia, Amargosa**, v. 14, n. 02, p.274-287, 2016.
- AGUIAR, Odílio Alves. O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt. **Pescadora de Perlas: Revista de estudos arendtiano**, v. 1, n. 1, p. 19-31, 2022.
- AGUIAR, Odílio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAIS, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. **A questão da constitutivo libertatis em Hannah Arendt: caminhos para o republicanismo federalista**. 2020. 221 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. A crítica arendtiana à democracia liberal e o sentido político da liberdade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 23, pp. 52-63, 2013.
- AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento**. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt Política e Acontecimento**. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARATO, Andrew. Construção constitucional e teorias da democracia. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 42, p. 05-38, 1997.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 13. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah. A nação. *In*. ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

ARENDT, Hannah. A revolução Húngara e o imperialismo totalitário. *In*: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Organização e apresentação Jerome Konh; trad. Beatriz Andreiuolo [et al.]. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Revisão de tradução Caio Navarro de Toledo. São Paulo: Editora Ática & Editora UnB, 1988.

ARENDT, Hannah. Desobediência Civil. *In*: ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ARENDT, Hannah. **Diário Filosófico 1950-1973**. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel. *In*: ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade: organização e notas** Heloisa Starling. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. Entrevista com Roger Errera. *In*: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Organização e apresentação Jerome Konh; trad. Beatriz Andreiuolo [et al.]. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. Estado-nação e democracia. *In*: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Organização e apresentação Jerome Konh; trad. Beatriz Andreiuolo [et al.]. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDDT, Hannah. Estado Nacional y Democracia. **Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura**, CLXXXVI, n. 742, p. 191-194, marzo-abril. 2010.

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.

ARENDDT, Hannah. Humanidade e Terror. *In.* ARENDDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. *In.* ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?**. Trad. Reinaldo Guarany. 7^o Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. **Revista Inquietude**, Goiânia, v. 1, n. 2, ago/dez, p. 123-162, 2010.

ARENDDT, Hannah. Sionismo reconsiderado. *In.* ARENDDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução Laura Monte Mascavo, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri-SP: Amariyls, 2016.

ARENDDT, Hannah. **Sobre à Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Trad. André de Macedo Duarte. 11^a Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

ARENDDT, Hannah. Ação e a busca da felicidade. *In.* ARENDDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**: organização e notas Heloisa Starling. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Trad. Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.

ARENDDT, Hannah. **On Revolution**. Nova York: Pinguim, 1990.

ARENDDT, Hannah. Que é Autoridade? *In.* ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDDT, Hannah. Que é Liberdade? *In.* ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDDT, Hannah. Reflexões sobre Política e Revolução – Um comentário. In: ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ARENDDT, Hannah. Revolução e liberdade, uma palestra. In: ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**: organização e notas Heloisa Starling. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDDT, Hannah. What is freedom?. In: ARENDT, Hannah. **Between past and future**. New York: Penguin Books, 1993.

AVRITZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova**, São Paulo, n. 68, p.147-167, 2007.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade Civil, Instituições Participativas e Representação: Da Autorização à Legitimidade da Ação. **Dados – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, pp. 443-464, 2007.

AXTMANN, Roland. Globality, plurality and freedom: the Arendtian perspective. **Review of International Studies**, v. 32, n. 1, pp. 93-117, 2006.

BAHER, Peter, (ed). **The Portable Hannah Arendt**. New York, Penguin Books, 2000.

BEINER, Ronald. Arendt and nationalism. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.44-62.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

BERNSTEIN, Richard J.. Hannah Arendt's reflections on violence and power. **Iris III**: 3–30, 2011. Disponível em: <http://www.fupress.net/index.php/iris/article/view/10145/9379>.

BERNSTEIN, Richard J.. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Trad. Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. 1 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BIGNOTTO, Newton; STARLING, Heloisa Miguel. Matriz Contemporânea. In: SCHWARTZ, Lilian Moritz; STARLING, Heloisa Miguel (Org.). **Dicionário da república**: 51 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BIGNOTTO, Newton. A matriz Francesa. In: BIGNOTTO, Newton (org). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução Francesa. **Revista o que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, RJ, v. 20, n. 29, p. 41-58, 2011.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BIGNOTTO, Newton. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

BIGNOTTO, Newton. Republicanismo. In: CORREIA, Adriano [et al.]. **Dicionário Hannah**

Arendt. São Paulo: Edições 70, 2022.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. Carmen C. Varriale et ai. Coord. Trad. João Ferreira; rev. Geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros, 2016.

BOWEN-MOORE, Patricia. **Hannah Arendt's Philosophy of Natality**. London: Palgrave Macmillan UK, 1989

BRITO, Renata Romolo. **Direito e política na filosofia de Hannah Arendt**. 2013. 231 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humana, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

BRITO, Renata Romolo. Soberania e poder em Sobre a Revolução de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 20, n. 1, p.177-140, 2015.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Trad. Marcelo Gonzaga de Oliveira e Giovanna Louise Libralon. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

CANOVAN, Margareth. **Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margaret. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 13. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

CARDOSO, Sérgio. A matriz romana. BIGNOTTO, Newton (org). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CARDOSO, Sérgio. Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

CHAVES, Rosângela. **O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: EDIPRO, 2011.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade. Política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010.

CAVALCANTE, Berenice. Hannah Arendt em companhia de historiadores. In: MORAIS, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias**.

Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

DALAQUA, Gustavo Hessmann. Democracia representativa, conflito e justiça em S.S. Mill. **Dois pontos**, Curitiba, v. 13, n. 2, p. 15-37, 2016.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **O Estado Federal**. 2 Ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. **The political philosophy of Hannah Arendt**. Londres/Nova York: Routledge, 1994.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação** [online]. vol.24, n.1, pp.249-272, 2001.

DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 13-27, 2016.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ECCEL, Daiane. Da revolução: Arendt, uma moderna?. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, 2013.

ELSHTAIN, Jean Bethke. Hannah Arendt's Franch Revolution. **Salmagundi**, n. 84, p. 203-213, 1989.

ENEGRÉN, André. **Lá pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

FORTI, Simona. **Vida del espíritu y tempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política**. Trad. Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Veja Cernuda. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

FRATESCHI, Yara. Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 29-50, 2016.

FRATESCHI, Yara. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 10, p. 83-100, jul-dez, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade – I: A vontade de saber**. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D'Água, 1994.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.

FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Trad. Luiz Marques e Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

- GARCIA, Claudio Boeira. Arendt; revolução e constituição da liberdade. In: SILVEIRO, Itomar; ROSIN, Nilva (Org). **Hannah Arendt: diversas leituras**. Passo Fundo; IFIBE, 2010.
- GINES, Kathryn T. **Hannah Arendt and the negro question**. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- GÜNDOĞDU, Ayden. A apatridia e o direito de ter direitos. In: HAYDEN, Patrick (Ed). **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- HAMMER, Dean. Hannah Arendt and roman political thought: the practice of theory. **Political Theory**, v.. 30, n. 1, pp. 124-149, feb., 2002.
- HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **O Federalista**. Trad. Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte. 2 Ed. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- HEALE, M. J. **A Revolução Norte-Americana**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- HOBSBAWN, Eric. Hannah Arendt acerca de la revolución. In: HOBSBAWN, Eric. **Revolucionarios: ensayos contemporáneos**. Trad. Joaquim Sempere. Barcelona: Editora Crítica, 2010.
- JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- KALYVAS, Andreas. **Democracy and the Politics of the Extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Nova York: Cambridge University Press, 2008.
- KATEB, George. Freedom and worldliness in the thought of Hannah Arendt. **Political theory**, v. 5, n. 2, p. 141-182, 1977.
- KATEB, George. Arendt and representative democracy. **Source: Salmagundi**, v. 60, pp. 20-59, 1983.
- KLUSMEYER, Douglas B.. Hannah Arendt sobre autoridade e tradição. In: HAYDEN, Patrick (ed). **Hannah Arendt: conceito fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: RJ: Vozes, 2020.
- KLUSMEYER, Douglas B.. Hannah Arendt's Case for Federalism. **Oxford University Press**, v.40, n. 1, pp. 31-58, 2010.
- KOHN W., Carlos. Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. **Filosofia Unisino**, v. 6, n. 2, p. 138-148, maio/ago, 2005.
- KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de**

Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

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

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

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOUREIRO, Maria Rita. Interpretações contemporâneas da representação. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 1, janeiro-junho, pp. 63-93, 2009.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. Ação, poder e promessa: para uma crítica da soberania. **Revista Argumentos**, v. 5, n. 9, p. 23-38, jan./jun. 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Glossário e revisão técnica Patrícia Fontoura Aranovich. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

MILL, John Stuard. **Considerações sobre o governo representativo**. Trad. Débora Ginza e Rita de Cássia Gondim. São Paulo: Lafonte, 2021.

MILLER, James. The pathos of novelty: Hannah Arendt's image of freedom in the modern world. In: HILL, Melvyn A.. **Hannah Arendt: the Recovery of the Public World**, New Youk: St Martin's Press, 1977.

MÜLLER, Maria Cristina. Revoluções americana e francesa: luta por liberdade ou libertação? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 23, p. 64-77, 2013.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

OLIVEIRA, José Luiz de. Revolução como fundação no pensamento de Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 23, p. 37-51, 2013.

OLIVEIRA, José Luiz de. **A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt**. 2007. 299 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Ética, Direito e Democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

PANCERA, Carlo Gabriel Kszab. Arendt e Maquiavel: fundação, violência e poder no

pensamento republicano. **Argumentos**: Revista de Filosofia, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 140-153, 2013, p. 145.

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

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. **Lua Nova**, São Paulo, v. 67, pp. 15-47, 2006.

PITKIN, Hanna Fenichel. **The Attack of the Blob**: Hannah Arendt's concept of the social. Chicago e Londres: Chicago University Press, 1998.

PITKIN, Hanna Fenichel. **The Concept of Representation**. Berkeley: University of California Press, 1967.

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

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República: a questão dos desejos nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ROSA, José Maria Silva. O milagroso poder de começar. Hannah Arendt leitora de Santo Agostinho. **Mediaevalia**: textos e estudos, n. 25, p. 105-129, 2006.

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

SCHOONHEIM, Liesbeth. The Violence of Oblivion: Hannah Arendt and the Tragic Loss of Revolutionary Politics. In: RAE, Gavin; INGALA, Emma (ed). **The meanings**: from critical theory to biopolitics. New York: Routledge, 2019.

SCHWARTZ, Lilian Moritz; STARLING, Heloisa Miguel (Org.). **Dicionário da república**: 51 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Elivanda de Oliveira. **Hannah Arendt e o republicanismo**: a redescoberta dos tesouros da Antiguidade e a primazia da ação política. 2019. 216 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

SILVA, Elivanda de Oliveira. Felicidade pública e república em Hannah Arendt. In: ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** :anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. A matriz norte-americana. BIGNOTTO, Newton (org).

Matrizes do republicanismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

STARLING, Heloisa Maria Murgel. Nota introdutória. In: ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade:** organização e notas Heloisa Starling. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

TASSIN, Etienne. Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21, n. 3, pp. 111-122, 2016.

TASSIN, Etienne. **Um monde commun:** pour une cosmo-politique des conflits. Paris: Seuil, 2003.

TOCQUEVILLE, Alex de. **A democracia na América:** leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Trad. Eduardo Brandão. 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TOCQUEVILLE, Alex de. **A democracia na América:** sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TORRES, Ana Paula Repolês. **Direito e política em Hannah Arendt.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

URBINATI, Nadia. O que torna a representação democrática?. **Lua Nova**, São Paulo, v. 67, pp. 191-228, 2006.

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

VILLA, Dana Richard. **Public freedom.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

VOLF, Christian. **A ordem da liberdade:** direito e política no pensamento de Hannah Arendt. Trad. Thiago Dias da Silva. Rio de Janeiro: EdUERJ, São Paulo: Contracorrente, 2022.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p.201-219.

WELLMER, Albrecht. Hannah Arendt: sobre la revolución. **Areté Revista de Filosofia**, v. X, n. 1, p. 67-100, 1998.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 220-241.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais, Ari Roitman; revisão técnica, Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.