

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

**O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE EM
HANNAH ARENDT**

TOLEDO

2012

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

**O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE EM
HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Rosalvo Schültz (UNIOESTE) e co-orientação do prof. Dr. Adriano Correia (UFG).

TOLEDO
2012

A447p Almeida, Rodrigo Moreira de

O problema da Constituição da liberdade em Hannah
Arendt. / Rodrigo Moreira de Almeida. Toledo /PR, 2012.

101 f.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schültz

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. UNIOESTE.

1. Constituição. 2. Política. 3. Liberdade. I. Schültz,
Rosalvo. II. UNIOESTE-Centro de Ciências Humanas e
Sociais. III. Título.

CDU: 32

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

**O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE EM
HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Rosalvo Schültz (UNIOESTE) e co-orientação do prof. Dr. Adriano Correia (UFG).

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rosalvo Schültz - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Claudio Boeira Garcia - Membro
da Universidade UNIJUÍ

Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera – Membro
da Universidade (UFMG/UNIOESTE)

Toledo, 2 de julho de 2012.

À memória de Ivonei Freitas, pelo amor mundi que tanto compartilhamos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família por todo apoio, assistência e afetividade que recebi.

Agradeço ao meu orientador, Rosalvo Schültz, por ter me acompanhado neste empreendimento tão importante e marcante em minha formação e pelas contribuições sempre contundentes e de extrema valia. Sua dedicação, empenho e seriedade são exemplos que levarei sempre comigo.

Agradeço também ao Adriano Correia, por ter aceitado gentilmente a co-orientação da pesquisa, e pelas longas madrugadas que dispendeu à leitura e aos apontamentos, sempre preciosos e extremamente relevantes, acerca de minha escrita.

Sou muito grato aos professores membros da banca, que prontamente aceitaram o convite de avaliar a dissertação, cujas observações, críticas e provocações foram determinantes para a qualificação de minha escrita: Ao professor Claudio Garcia, meu grande mestre desde a graduação, por ter me acompanhado e me introduzido no pensamento político em geral e no de H. Arendt em particular. Pelas observações precisas, prudência intelectual e o rigor teórico de suas colocações. Ao professor Gabriel Pancera, que me acolheu e me deu toda assistência em minha estadia em Belo Horizonte no período de intercâmbio com a UFMG. Diante dele me senti sempre um interlocutor privilegiado nas diversas conversas que tivemos sobre os temas relacionados à minha pesquisa e de quem sempre recebi o incentivo de levar adiante a chave de leitura republicana. E, por último, ao professor Tarcílio Ciotta, que tão cordialmente aceitou o convite de participar da banca e cujas colocações e sugestões foram extremamente valiosas para este trabalho. Sou muito grato à Secretária Maria por toda sua assistência.

Agradeço a todos os meus colegas de mestrado, principalmente àqueles que dividiram moradia comigo – Tiago Soares, André Azevedo, Maicon Fortunato, Altair Carneiro, Estevam Moreira, Roberto e Maxwell Carvalho – e que, conseqüentemente, compartilharam angústias e inquietações filosóficas que um processo tão longo e muitas vezes solitário proporciona. À Marioni, com Amor, por ter dividido comigo bons e maus momentos.

Agradeço ainda aos organizadores e integrantes do Encontro Hannah Arendt. Agradeço em especial à minha amiga Sandra Nunes, com quem sempre pude compartilhar a pesquisa e a quem devo muito pelos longos debates que tivemos sobre a autora.

Sou imensamente grato ao professor Helton Adverse, da UFMG, que, em meu intercâmbio em Belo Horizonte, contribuiu de forma determinante para a minha pesquisa, com um curso esclarecedor sobre a relação entre Arendt e o Republicanismo, e por ter estado sempre disposto ao diálogo e ao compartilhamento e indicações bibliográficas que foram valiosas em meus escritos. Agradeço ainda à professora Heloísa Starling, da UFMG, com quem cursei a disciplina *Matrizes do Republicanismo*.

Agradeço à instituição Unioeste e, em particular, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e seus docentes por todo apoio, estrutura e demais recursos que foram de extrema utilidade para meus estudos. Em especial, ao Remi e à Ester, a quem devo muito pela acolhida e por toda assistência que me deram desde os tempos de seleção do mestrado.

E, por último, agradeço à instituição CAPES, pela bolsa e pelo financiamento desta pesquisa.

Nada há, na verdade, que mais aproxime a virtude humana do espírito dos deuses, que fundar novas repúblicas ou conservar as que já estão fundadas (Cícero, Da República).

ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. *O problema da constituição da liberdade em Hannah Arendt*. 2012. 101 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

RESUMO

A presente dissertação aborda o que denominamos o problema da constituição da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt. Tal problema apresenta-se sob a forma de uma tensão entre a preocupação de se pensar, por um lado, a ação – e o poder e a liberdade política que lhe são coevas – como espontânea, indeterminada, inovadora e possuidora de uma dimensão *extraordinária*, e, por outro, a necessária estabilidade e delimitação de um corpo político baseado em elementos normativos, como leis, instituições, constituições e uma instância de autoridade e legitimidade que garantam alguma continuidade ao âmbito público diante da potencial arbitrariedade e ilimitabilidade que a liberdade traz em si. Articulamos tal problemática a partir da delimitação e especificação, na obra de Arendt, da relação, aparentemente paradoxal, entre os conceitos de poder, ação e liberdade, de um lado, e, de outro, as noções de lei, constituição e autoridade. As questões levantadas são: 1. Como Arendt concilia e equilibra o caráter imprevisível, espontâneo e indeterminado do seu conceito de ação com os aspectos estabilizadores e limitadores das noções de lei e constituição? 2. Que elementos de sua teoria contribuem para pensarmos princípios normativos de autoridade e legitimidade no contexto secular? 3. E, finalmente, como pensar linhas de continuidade entre a dimensão constituinte/fundadora do poder, que é, por essência, *extraordinária* e indeterminada, e o poder constituído? As hipóteses defendidas são: 1 – Arendt busca um conceito republicano de lei, fortemente inspirado na *lex romana*, que enfatiza mais as dimensões relacional-diretiva da lei do que a ideia imperativa e coerciva. A autora destaca a importância de a lei, e as instituições, ser fruto da ação política plural do povo e continuar vinculada a essa ação plural, e não ser imposta por uma racionalidade jurídica superior e autônoma. Ela busca, assim, superar a tradicional dicotomia entre lei e liberdade, indicando uma complementariedade e uma interdependência entre as esferas constituinte e constituída. 2 – A autora vislumbra elementos para pensar um novo conceito de autoridade, sem recorrer a elementos transcendentais e absolutos, como fonte normativa de legitimidade para as repúblicas seculares, por um lado, em sua teoria das promessas, baseada nos compromissos e garantias mútuas que o povo estabelece entre si e, por outro lado, na noção complementar de *princípios de ação* imanentes ao ato constituinte, compartilhados por um povo, como a liberdade, a igualdade e a pluralidade, que poderiam ser incorporados do documento constitucional por possuir um valor normativo sancionado pelo próprio povo. 3 - Por último, indicamos que Arendt busca numa noção republicana de constituição, amplamente inspirada no constitucionalismo americano e na forma da república federada, a forma de governo mais apta a acolher e a constituir a liberdade pública.

Palavras-chave: Liberdade. Constituição. Poder. Lei. Política.

ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. *The problem of the constitution of freedom in Hannah Arendt*. 2012. 101 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2012.

RESUMO

This dissertation approaches what is called the problem of the constitution of freedom in Hannah Arendt's political thought. Such problem presents itself in the form of a tension between the concern to think upon, on one hand, the action, power, and political freedom that are coeval, as spontaneous, indeterminate, innovative and possessing an extraordinary dimension; and, on the other hand, the necessary stability and delimitation of a political body based on normative elements, such as laws, institutions, constitutions, and an instance of authority and legitimacy that ensure some continuity to the public sector on the potential arbitrariness and limitlessness that freedom brings with it. This problem is articulated through the definition and specification, in the work of Arendt, of the relationship, apparently paradoxical, between the concepts of power, action and freedom, on the one hand, and on the other, the notions of law, constitution and authority. The issues raised are: 1. How does Arendt reconcile and balance the unpredictability, spontaneous and uncertain character of her concept of action with stabilizing and limiting aspects of the notions of law and constitution? 2. What elements of her theory help to think of normative principles of authority and legitimacy in the secular context? 3. And finally, how is it possible to think on lines of continuity between the constituent/founder dimension of power, which is essentially indeterminate and extraordinary, and constituted power? The hypotheses proposed are: 1 – Arendt seeks a republican conception of law, strongly inspired by the Roman *lex*, which further emphasizes the directive-relational dimensions of the law than the mandatory and coercive idea. The author highlights the importance that the law and institutions are the result of the political and plural action of people, and that they are also linked to it, and that they are not imposed by a superior and autonomous legal rationality. She seeks, therefore, to overcome the traditional dichotomy between law and freedom by indicating a complementarity and interdependence between the constituent and constituted spheres. 2 – The author constitutes elements to think on a new concept of authority, without resorting to transcendent and absolute elements as a normative source of legitimacy for secular republics, on one hand, in her theory of promises based on commitments and mutual guarantees that people establish with each other, and, on the other hand, on the complementary notion of immanent principles of action to the constituting act shared by a people, such as freedom, equality, and plurality, which could be incorporated into the constitutional document because they have a normative value sanctioned by people themselves. 3 - Finally, it is noted that Arendt seeks a republican notion of constitution, largely inspired by the American constitutionalism and by the federated republic model, the form of government that most fit to welcome and constitute public liberty.

Key words: Freedom. Constitution. Power. Law. Politics.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Hannah Arendt citadas*

ADP – "A Dignidade da Política" (2002)

ACH – "A Condição Humana" (2007)

ACE – "A Crise na Educação" (2007)

AGT – "A Grande Tradição" (2011)

APP – "A Promessa da Política" (2010)

AVE – "A Vida do Espírito" (1995)

CP – "Crises da República" (2006)

DV – "Da Violência" (2006)

DC – "Desobediência Civil" (2006)

OCH – "O Conceito de História – antigo e moderno" (2007)

OP – "O que é Política?" (2006)

OT – "Origens do Totalitarismo" (1989)

QA – "Que é Autoridade?" (2007)

QL – "Que é Liberdade?" (2007)

SR – "Sobre a Revolução" (2001)

VP – "Verdade e Política" (2007)

* As referências completas estão na seção Referências Bibliográficas página 99.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A TENSÃO ENTRE LIBERDADE E ESTABILIDADE POLÍTICA	18
1.1 A crítica de Arendt à modernidade e à tradição político-filosófica: a separação entre poder e liberdade e a concepção instrumental da ação política	19
1.2 O retorno à <i>pólis</i> e a redescoberta da liberdade como o sentido original da política	24
1.3 Os riscos inerentes à ação livre e o problema da estabilidade do corpo político – o elogio à República Romana	31
2 A INTER-RELAÇÃO DAS NOÇÕES DE LEI, DE PODER E DE LIBERDADE, AS DIMENSÕES CONSTITUINTES E CONSTITUÍDAS DA POLÍTICA E A QUESTÃO DA AUTORIDADE	40
2.1 As dimensões <i>constituente</i> e <i>constituída</i> do poder e da esfera pública	40
2.2 O caráter relacional/diretivo da lei e a inter-relação entre lei, poder e liberdade	48
2.3 A questão da autoridade e da legitimidade dos corpos políticos.....	57
3 AS REVOLUÇÕES FRANCESA E AMERICANA E A BUSCA PELA CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE REPUBLICANA	66
3.1 O problema do absoluto e o infortúnio da revolução francesa	68
3.2 A revolução americana e os princípios imanentes fundadores como elementos de autoridade e de legitimidade da nova república.....	76
3.3 A república e o problema da constituição da liberdade – <i>Constitutio Libertatis</i>	84
CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

A presente dissertação aborda o que chamamos, aqui, de o problema da constituição da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt. Tal problema apresenta-se sob a forma de uma tensão. Por um lado existe a preocupação de se pensar, por um lado, a ação (e a liberdade política) como espontânea, indeterminada, inovadora e possuidora de uma dimensão *extraordinária*. Por outro lado, é requerida a necessária estabilidade e delimitação de um corpo político baseado em elementos normativos – como leis, instituições, constituições e uma instância de autoridade e de legitimidade – que garantam alguma continuidade para além dos atos fugazes e contingentes e restrinjam a potencial arbitrariedade e ilimitabilidade que tais atos trazem em si. Como veremos, Arendt aborda essa tensão, mais detidamente, em sua obra *Sobre a Revolução*, na qual evidencia os dilemas dos revolucionários, americanos e franceses, diante de uma dupla tarefa: a de fundar deliberadamente um novo corpo político por meio da ação conjunta livre, espontânea, indeterminada e potencialmente ilimitada, que se coaduna ao problema de constituir e preservar essa liberdade através da elaboração e constituição das “Leis Primeiras” de uma república secular, sem recorrer a fontes transcendentais de autoridade e sem extinguir a liberdade originária na nova estrutura institucional/jurídica. Não obstante, como argumentaremos, tal temática perpassa grande parte de seus escritos anteriores, mesmo que de uma forma mais tácita, constituindo uma das preocupações centrais de sua obra e que merece ser explanada¹. Tal problemática será abordada, aqui, sobretudo a partir da delimitação e da articulação, na obra de Arendt, da relação aparentemente paradoxal entre os conceitos de poder, de ação e de liberdade, de um lado, e, de outro, as noções de lei, de constituição e de autoridade.

Arendt compreende, primeiramente, o poder não como o monopólio estatal dos meios de domínio, como tradicionalmente se fez, mas como algo que emerge, livre e espontaneamente, dos espaços públicos que surgem entre os homens plurais onde quer que se reúnam na modalidade do discurso e da ação concertada para participarem diretamente das questões políticas (ACH, p. 196). Por ser radicada, em última instância, na pluralidade e na natalidade humanas², isto é, o fato de que seres novos e distintos vêm constantemente ao

¹ Sobre a relevância do problema da tensão em Arendt entre o caráter imprevisível e espontâneo da ação e a necessidade de se pensarem elementos de estabilidade, ver: Duarte (2009, p. 15); Avritzer (2006, p. 147-148); Kalyvas (2008, p. 196-197) e Canovan (1992, p. 132-133).

² Ver Arendt (ACH, p. 15-16) e Arendt (QL, p. 216).

mundo e nele se inserem por meio de suas iniciativas, interesses e opiniões diversas, a ação política – e a liberdade que lhe é coeva – é por definição imprevisível, indeterminada e espontânea (Arendt, QL, p.198). A ação, enquanto capacidade de começar algo novo, traz em si um potencial inovador capaz de atingir o *extraordinário* e romper com a cotidianidade (QL, p. 217-218). Com efeito, o poder, que emerge espontaneamente da ação conjunta livre do povo, escreve Arendt, “[...] precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo” (ACH, p. 211-212). Segue-se, portanto, que o poder não se reduz ao aparelho estatal-administrativo, ao poder constituído, nem se extingue nele. Traz consigo o mesmo potencial indeterminado e imprevisível da ação livre, cuja capacidade pode romper ordenações preestabelecidas por meio do empreendimento de novos começos políticos e do surgimento de novos espaços públicos de ação plural.

Em contrapartida, embora celebre essas dimensões inovadoras, contingentes e, por assim dizer, *extraordinárias* da ação e da liberdade política, a autora parece igualmente preocupada, como evidenciaremos, com certos infortúnios e riscos potenciais inerentes à ação livre e à pluralidade humana. Dentre esses riscos, ela destaca a ilimitabilidade, a *hubris* (desmedida), a arbitrariedade, a irreversibilidade, a fugacidade e a própria imprevisibilidade que podem, eventualmente, ameaçar a existência e a permanência do âmbito público e o próprio exercício contínuo da liberdade e, por isso, precisam ser remediados por artifícios políticos³. É nesse contexto que ela ressalta, em aparente conflito com sua celebração da ação política *extraordinária*, a importância fulcral dos limites e dos elementos normativos e estabilizadores da liberdade e do espaço público. Arendt reserva, no nosso entendimento, um papel fundamental em sua teoria política para a questão das leis, instituições, constituições e para o problema da autoridade e da legitimidade política. Uma vez que esses espaços públicos, de onde emerge o poder genuíno, são sempre efêmeros e instáveis, como alega Arendt em *A Condição Humana*, eles precisam ser constituídos e regulamentados por meio de leis e instituições que lhes deem alguma permanência e continuidade para além dos atos fugazes e contingentes. Leis, constituições e instituições têm a importante função de organizar, regulamentar e estabilizar as relações plurais entre os homens, delimitando, instituindo e assegurando, desse modo, uma esfera pública/política para o exercício plural da liberdade, que mantenha vinculados os agentes depois de findado o momento efêmero da ação e que, potencialmente, sobreviva por mais de uma geração. Alinhado a isso, está seu conceito

³ Cf. Arendt (ACH, p. 203, grifo nosso): “[...] seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, *a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras*”. Ver também Taminiiaux (2000).

de autoridade, que aparece mais expressivamente no ensaio *O que é autoridade?* e que é retomado no livro *Sobre a Revolução*. A autoridade, para Arendt, corresponde à necessidade de serem pensadas as bases sólidas de uma determinada comunidade que precisa ser constantemente protegida e preservada da pura novidade ilimitada e da potencial arbitrariedade da ação livre. A autoridade constitui a “inabalada pedra angular”, “um alicerce no passado” que dá ao “mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais [...] instáveis e fúteis” (Arendt, QA, p. 131). Além disso, a autoridade refere-se àquela instância referencial mais determinada que transcende, em alguma medida, a pluralidade e a contingência do poder e da liberdade, cuja fonte é o povo, revestindo o poder e as leis de legitimidade, normatividade e confiabilidade⁴, oferecendo, assim, critérios mais definidos e alguma medida de estabilidade e previsibilidade ao âmbito público político.

Temos, assim, inelutavelmente, uma tensão aparentemente paradoxal no pensamento da autora entre liberdade e estabilidade, entre poder e lei ou, ainda, entre o ordinário e o *extraordinário* do político. De uma parte, temos a preocupação de Arendt em assegurar a dimensão indeterminada, contingente, espontânea e inovadora da ação livre, de onde deriva o poder político, radicado na natalidade e na pluralidade humanas. De outra parte, no entanto, vemos a necessidade de leis, constituições, instituições e de uma fonte normativa de autoridade que forneça estabilidade e elementos norteadores garantidores de alguma permanência e legitimidade para o âmbito dos negócios humanos, para além da pura arbitrariedade.

Como apontam alguns estudos sobre a autora⁵, essas questões não têm ganhado a devida atenção de um número considerável de intérpretes e críticos. Diante da aguda crítica de Arendt à tradição político-filosófica – sobretudo no que concerne à subordinação da política ao modelo teleológico-instrumental e à crise institucional-burocrática das democracias liberais representativas que já não oferecem um espaço genuíno para a participação plural – a ênfase tem recaído no que se tem chamado de um modelo político agonista-performático. Tal modelo ressalta como mais autênticas as ações políticas insurgentes pré-institucionais irregulares de

⁴ Sobre a inter-relação entre autoridade, legitimidade e permanência, ver Arendt (QA, p. 134) e Arendt (SR, p. 225-226).

⁵ Ver Waldron (2000, p. 201); Taminioux (2000, p. 165); Kalyvas (2008, p. 165) e Canovan (1992).

resistência em ruptura com a política constituída⁶. Tais leituras adotam como sendo o paradigma do pensamento político de Arendt, fundamentalmente, suas referências à *pólis* grega, onde o que estaria em jogo, principalmente, seriam a revelação, a distinção, os grandes feitos e a busca agonista por excelência dos indivíduos por meio de ações *extraordinárias* e espontâneas, que rompem com a cotidianidade. Tais referências nos remetem a um conceito agonista de ação e de liberdade, que acentua a imprevisibilidade e a espontaneidade, conceito praticamente desprezado de determinações institucionais e legais, assim como de referências normativas definidas. A política seria primordialmente, para Arendt, sempre novidade, performatividade e ruptura ou, como escreveu Ortega (2001, p. 228), uma política que é sempre “criação e experimentação”. Com efeito, a questão das instituições, leis e constituições, assim como o problema da autoridade, quando evocada, teria um papel subalterno e secundário no pensamento da autora, o de meramente prover “um palco” para a ação agonista e reveladora. Não teriam, pois, grande importância para Arendt.

O nosso argumento, no entanto, é o de que, não obstante a importância da dimensão iniciadora e espontânea da política, a insistência demasiada num modelo agonista, nas políticas insurgentes pré-institucionais é incapaz de apreender a complexidade da teoria política de Hannah Arendt. Isto porque corre o risco de relegar a um segundo plano os aspectos mais republicanos de seu pensamento, isto é, sua preocupação com os temas da fundação, autoridade, lei e constituição bem como o problema central da estabilidade e institucionalização do âmbito público da ação. Assim, portanto, mais do que uma aposta unilateral em uma política puramente irregular e espontânea, diante de um diagnóstico pessimista da política constitucional, pensamos que o que Arendt pretendia era pensar a tensão existente entre liberdade e estabilidade, entre poder e autoridade. Tal tensão foi pensada pela autora, como iremos propor, principalmente, a partir do problema da constituição da liberdade política e da busca de certas linhas de continuidade entre as dimensões constituinte e constituída do poder político, de modo que se preserve o espaço público sem, contudo, extinguir a liberdade inovadora e contingente.

Diante desse quadro teórico, as principais questões que nos guiam neste estudo são: 1. Como Arendt concilia e equilibra o caráter imprevisível e indeterminado da ação com os aspectos estabilizadores e limitadores das noções de lei e constituição? 2. Que elementos de sua teoria contribuem para pensarmos princípios normativos de autoridade/legitimidade para a

⁶ Dentre esses autores que destacam a política agonista pré-institucional em Arendt, mesmo que de formas diversas, estão Honig (1993); Villa (1996); Kateb (2000) e Ortega (2001).

fundação de leis e instituições políticas no contexto secular, sem recorrer a fundamentos absolutos/transcendentes que excluem a livre, espontânea e plural participação dos cidadãos e sua potencialidade criadora? 3. E, finalmente, como pensar linhas de continuidade entre a dimensão constituinte/fundadora do poder, que é, por essência, *extraordinária* e indeterminada, e o poder constituído, cujo sistema legal e institucional configura e necessariamente regulamenta toda a vida política ordinária de um país?

A pesquisa será desenvolvida em três etapas. No primeiro capítulo apresentaremos, preliminarmente, o problema da tensão entre liberdade e estabilidade na obra de H. Arendt, sobretudo nos escritos anteriores à *Sobre a Revolução*. Para tanto, abordaremos, principalmente, os conceitos de ação, liberdade e poder político. Mostraremos como e por que Arendt enfatiza os aspectos *extraordinários*, imprevisíveis e espontâneos da ação política livre contra as políticas totalitárias e burocratizadas, modernas e contemporâneas, que, segundo ela, remontam a uma longa tradição político-filosófica que enfatizou, quase unilateralmente, o caráter meramente instrumental da política e que equacionou poder com domínio, separando assim a liberdade da política. Num segundo momento, no entanto, apontaremos que surge também, na autora, a preocupação com certos riscos e infortúnios inerentes à ação, como a imprevisibilidade, a fugacidade e a ilimitabilidade, que conduzem Arendt a acentuar a importância dos limites e dos elementos estabilizadores do corpo político, como leis e instituições. Argumentaremos que essa segunda preocupação com a estabilidade, aparentemente, entra em conflito com a afirmação incondicional da ação totalmente inovadora, contingente e indeterminada – surgindo, assim, uma tensão entre liberdade e estabilidade, entre o ordinário e o extraordinário, que deve ser elucidada.

No segundo capítulo iremos articular a tensão enunciada acima, entre liberdade e estabilidade, a partir da relação entre o que chamamos dimensões *constituintes* e *constituídas* do poder e do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt. O primeiro passo para pensar essa tensão na obra de Arendt é perceber que há, na autora, uma relação de interdependência e de complementaridade, mesmo que em forma de tensão, entre as noções de lei, poder e liberdade. Mais do que um conflito absoluto, a esse respeito é ilustrativa a descrição de Arendt dos movimentos de desobediência civil. Veremos ainda que ela recorre, principalmente, a um conceito republicano de lei que se afina com suas noções de poder e de liberdade, pois destaca mais o caráter relacional, diretivo e espacial do que o aspecto negativo, imperativo e coercivo da lei, visando assim superar a tradicional dicotomia entre lei e liberdade. Por último, introduziremos o problema da autoridade, que é pensado por Arendt no

contexto da secularização, isto é, da perda moderna da sanção religiosa de um fundamento transcendente e universal onde se assentava toda civilização ocidental, ressaltando as implicações e consequências que tal perda teve para a política, sobretudo no que diz respeito ao problema da fundação das novas repúblicas.

Por fim, no terceiro capítulo, indicaremos que as revoluções modernas do século XVIII, norte-americana e francesa, são paradigmáticas para pensarmos possíveis soluções, ou ao menos encaminhamentos, para o problema da constituição da liberdade, a saber, o dilema de como constituir a liberdade sem que a política degenera em licenciosidade e anarquia, por um lado, e sem que se transforme em burocracia e dominação, por outro. Tais questões, como veremos, serão abordadas mais diretamente pela autora em seu livro *Sobre a Revolução*, onde Arendt analisa a dupla tarefa dos revolucionários: a de fundar um novo corpo político (suas *Leis Primeiras*) sem se ancorar em fundamentos de autoridade absolutos/transcendentes e a de constituir e preservar a liberdade recém-fundada sem que ao mesmo tempo se extinga o espírito inovador do ato fundador. Nossa hipótese é a de que Arendt vislumbrará possíveis perspectivas para pensar tal problemática, principalmente a partir de uma releitura e reapropriação das experiências revolucionárias e constitucionais americanas. Segundo ela, os norte-americanos (ao contrário dos franceses, que fundaram a autoridade na vontade popular soberana) operam com um conceito de autoridade e de constituição fundado nas noções de pacto e princípios constituintes imanentes, tendo como base a pluralidade e a interação dos atores, encontrando, em uma noção republicana de constituição (e no princípio federativo), uma possível resposta ao problema do estabelecimento da liberdade pública.

1 A TENSÃO ENTRE LIBERDADE E ESTABILIDADE POLÍTICA

Neste primeiro capítulo apontaremos, preliminarmente, como surge a tensão entre liberdade e estabilidade, entre o ordinário e o extraordinário, no pensamento de H. Arendt, sobretudo nas obras anteriores à *Sobre a Revolução*. Analisaremos aspectos de sua crítica à modernidade e à tradição político-filosófica, em cujo centro se encontra o totalitarismo, principalmente no que concerne à articulação entre poder, domínio e obediência e a concepção teleológica e instrumental da ação e do âmbito político. Segundo a autora, a longa busca por uma justificação exterior a própria política e as diversas tentativas de se escapar da instabilidade e falibilidade inerentes à ação política às noções de autogoverno, teriam promovido a burocratização e a automação do âmbito público em detrimento da ação espontânea, livre e plural dos cidadãos. Isso, por sua vez, teria contribuído para a separação entre governantes e governados, e entre poder e liberdade. Veremos que é exatamente em resposta a essa tradição que Arendt, fortemente inspirada na política da *pólis* ateniense, enfatiza as potencialidades, por assim dizer, *extraordinárias* da ação livre e do poder (sua imprevisibilidade, espontaneidade, indeterminação e criação) em contraposição à centralização do poder e à redução da política a uma esfera administrativa estatal. Negar tal fragilidade constitutiva da pluralidade e da esfera política, para Arendt, significaria o fim da liberdade e o início da dominação.

Em um segundo momento, contudo, argumentaremos que, apesar de a autora criticar as soluções tradicionais propostas para o problema da fragilidade da política, por excluírem a liberdade e a pluralidade, por outro lado, ela não deixa de indicar certos riscos e infortúnios inerentes à ação livre que precisam ser remediados por artifícios políticos. Tais riscos são a potencial arbitrariedade e ilimitabilidade, a irreversibilidade, a fugacidade e a própria imprevisibilidade, que ameaçam constantemente a permanência, a ordem e a estabilidade do espaço público da liberdade. Essas preocupações conduzem Arendt a enfatizar a importância dos limites da ação e do espaço público, destacando a relevância dos elementos estabilizadores, tais como as leis, as instituições e demais estruturas jurídicas e procedimentos formais que garantam a sobrevivência do âmbito público político. Esta última preocupação torna-se manifesta quando Arendt critica alguns elementos da política agonista ateniense, sobretudo a pouca relevância atribuída à atividade legislativa, a busca diária pelo extraordinário e certo descaso com o problema da imprevisibilidade e estabilidade pública. Argumentaremos que esse é um dos principais motivos que levam Arendt ao republicanismo

romano que, ao contrário de Atenas, conhecia os elementos vinculadores e estabilizadores do contrato e do direito e viam na fundação e na legislação elementos fundamentais do político. As referências a Roma e as ressalvas a Atenas evidenciam claramente a necessidade de se dar às leis e às instituições um papel maior na política, o que, por seu turno, relativiza a tese do suposto paradigma agonista-performático e do espontaneísmo político atribuído a Arendt. Nossa proposição é a de que essa segunda preocupação da autora com a estabilidade, com os riscos e com os limites da ação e do âmbito político entra em conflito com a afirmação incondicional da ação política livre como completamente espontânea, inovadora, imprevisível e indeterminada, revelando, assim, uma tensão, aparentemente paradoxal no seu pensamento, entre liberdade e estabilidade, entre o ordinário e o *extraordinário*, que merece ser mais bem explanada.

1.1 A crítica de Arendt à modernidade e a tradição político-filosófica: a separação entre poder e liberdade e a concepção instrumental da ação política

No centro das críticas de Arendt à política moderna e contemporânea estão as suas análises dos regimes totalitários, nazista e estalinista, do século XX, que aparecem, especialmente, em seu livro *Origens do Totalitarismo*. Não cabe aqui uma análise exaustiva do totalitarismo. Apenas mencionamos alguns aspectos no intuito de alertar o leitor para o fato de que as preocupações que a conduzem a uma revisão crítica da tradição político-filosófica são eminentemente contemporâneas. O resultado de tais políticas, segundo a autora, foi o total cerceamento da liberdade em todos os setores da sociedade e a supressão dos espaços públicos de participação e oposição por meio do terror administrado por um estado centralizador. As principais instituições passam a ser a política secreta e os campos de extermínio. Arendt define o totalitarismo como uma forma inédita de governo, baseada no terror, na ideologia e no domínio das massas. O poder, compreendido como o monopólio da força e dos meios de violência, é concentrado nas mãos de um líder, supostamente infalível, que determina a direção do movimento totalitário. Em benefício das chamadas “leis da natureza” (Nazismo) ou “leis da história” (Estalinismo), cuja aplicação visa um “produto final”, a “raça superior” ou a “sociedade sem classes” (Arendt, OT, p. 514), a pluralidade humana é dissolvida numa massa homogênea e a espontaneidade é completamente abolida sob a exigência de um comportamento único e previsível. A política é totalmente desfigurada e instrumentalizada em nome de um suposto bem superior e externo:

Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, [o totalitarismo] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens — como o faz a tirania — significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política. O terror total [...] destrói também o deserto sem cercas e sem lei, [...] não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais. (Arendt, OT, p. 518).

O totalitarismo, para Arendt, desfigura por completo a política, pois torna supérflua toda interação plural e toda iniciativa humana para legitimar o poder e as autoridades constituídas. Suprime os espaços públicos e desconsidera a importância das leis e das instituições que poderiam propiciar um espaço assegurado para a ação dos cidadãos. O que se tem é a burocratização de todas as esferas de decisão que eleva à máxima potência a moderna racionalidade técnico-administrativa e o uso de meios violentos. A consequência é a redução da política a um mero instrumento nas mãos dos governantes totalitários. A função da política passa ser a de propiciar e administrar os meios necessários de consecução de um suposto bem superior predefinido, onde o principal critério passa ser a eficiência e não mais a liberdade e o interesse público plural efetivo dos cidadãos comuns, os quais, nessas condições, só podem servir de entraves na consecução do bem maior.

O mais importante em nosso contexto é, porém, que Arendt, em *A Condição Humana* e demais escritos posteriores, buscou demonstrar que muitos dos elementos que foram levados ao extremo pelas políticas totalitárias tinham fortes indícios nas práticas e concepções políticas modernas e remontam ao próprio início de nossa tradição de pensamento político-filosófico com Platão e sua descrença diante da democracia e do autogoverno. Dentre esses elementos cabe destacar: a supremacia da concepção técnico-instrumental da ação; a redução da política à administração das questões socioeconômicas e demais liberdades privadas e a articulação entre poder, domínio e obediência. Para Arendt, o traço distintivo dessa tradição, com raras e felizes exceções, é o esquecimento do sentido da política, isto é, a separação entre poder e liberdade que instaurou a dicotomia entre governos e governados e o obscurecimento da pluralidade, da ação e do discurso enquanto elementos primordiais do político. Após suas análises dos regimes totalitários, Arendt empreendeu uma vigorosa crítica à política moderna e contemporânea que, segundo ela, obscureceram as condições de possibilidades do exercício contínuo e plural da liberdade pública por parte dos cidadãos e da configuração de uma política genuína. O objetivo era compreender, tanto em termos teóricos quanto factuais, como foi possível o surgimento do totalitarismo e analisar quais as condições que debilitaram e

enfraqueceram o âmbito público, favorecendo, mesmo que não de forma causal, unilateral e imediata, a ascensão de tais regimes.

Já em *Origens do Totalitarismo* ela observa que, com a ascensão política da sociedade burguesa liberal dentro da estrutura dos Estados-nações, no período imperialista que precedeu o totalitarismo, o Estado e suas instituições passaram a ser vistos cada vez mais como meros instrumentos para proteger os interesses privados e econômicos. O Estado é concebido como o monopólio do poder e da violência, uma entidade policial e um mal necessário, cuja função única é a de regular os excessos da competitividade e proteger a propriedade privada e as liberdades econômicas. Uma sociedade “onde o bem comum era identificado com a soma total dos interesses individuais” (OT, p. 179) teria impedido “o crescimento de um corpo de cidadãos que se sentissem, individual e pessoalmente, responsáveis pelo governo do país” (OT, p. 361). Isto teria contribuído para o declínio da estrutura político-constitucional do Estado-nação, resultado do ímpeto de expansão ilimitada da burguesia, abrindo caminho para a emergência das democracias de massa que foram seguidas pelos movimentos totalitários. Da mesma forma ela critica o moderno Estado de bem-estar social, que reduz a política à proteção e ao provimento do progresso social, cujo bem supremo é a própria vida em seu sentido biológico e não mais a liberdade. Sobre isso, alega a autora:

[...] o provimento da vida só pode realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos. [...] É obrigação do governo em cujo espaço de ação cai a coisa política a partir de então, proteger a livre produtividade da sociedade e a segurança do indivíduo em seu âmbito privado. (Arendt, OP, p. 45-46).

Arendt afirma ainda que a doutrina liberal, ao compreender a liberdade e a cidadania a partir do aspecto negativo da não interferência dos direitos individuais, sob a premissa de que “quanto menos política mais liberdade” (QL, p. 195), e não como o direito à participação efetiva do cidadão no âmbito público, colaborou significativamente para a separação entre poder e liberdade, instaurando uma dicotomia entre governantes e governados. O poder é entendido como o monopólio dos meios de dominação pelo Estado, e a liberdade concebida como o livre desenvolvimento econômico que deve ser assegurado pela política. O resultado é a instrumentalização da política, o encurtamento e a burocratização dos espaços públicos de ação, uma vez que toda a ação passa a ser exclusiva “prerrogativa do governo e dos políticos profissionais” (Arendt, OP, p. 74), abrindo caminho para o aumento do uso da violência no

âmbito público e para uma eventual tirania⁷. Além disso, na medida em que a ação governamental é dirigida ao crescimento do sistema econômico, a política assume um peculiar caráter negativo, orientada rumo à solução técnica de problemas que não dependem do debate público pluralista, tornando impotentes os indivíduos.

Soma-se a isso a tradicional equiparação de poder com violência legítima que Arendt analisa, principalmente em seu ensaio *Da violência*, onde denuncia a equivocada glorificação da violência pelo movimento da nova esquerda nos anos 1960. Para a autora, tal equívoco teria suas raízes em uma vasta gama de teóricos que conceberam a ação violenta como essência do poder político:

Se nos voltarmos para os debates sobre o fenômeno do poder, descobriremos logo que existe um consenso entre os teóricos políticos da esquerda e da direita de que a violência nada mais é do que a mais flagrante manifestação de poder. “Toda política é uma luta pelo poder; o tipo de poder mais definitivo é a violência”, disse C. Wright Mills, ecoando, pode-se dizer, a definição de Max Weber do Estado como “o domínio de homens sobre homens com base nos meios da violência legítima, isto é, supostamente legítima”. [...] O poder, descobrimos ser um instrumento de dominação; está presente onde quer que eu tenha a chance “de impor a minha própria vontade contra a resistência” dos outros, observou Max Weber. (Arendt, DV, p. 116).

A autora afirma, contudo, que a equiparação de violência com poder se deve ao erro de se compreender este último nos moldes da relação mando-obediência e das categorias meio-fim, ou ainda à “[...] convicção de que a questão política mais crucial é, e sempre foi, a questão de: Quem governa Quem?” (Arendt, DV, p. 122). Mesmo assim, ressalta Arendt, a violência não pode ser compreendida como a essência do poder político em absoluto, pelo simples fato de que “a própria substância da violência é regida pela categoria meio/fim” (DV, p. 94) e, portanto, exige sempre justificção. Já o poder, ao contrário, é “[...] um fim em si mesmo, [...] se origina sempre que um grupo de pessoas se reúne e age de comum acordo” (DV, p. 129-130). O poder, portanto, exclui os processos de coerção que exigem uma obediência cega. Dessa forma, Arendt procura escapar da instrumentalização e da justificção do poder que o desvincula da interação dos cidadãos e o restringe à esfera técnico-estatal⁸.

⁷ Como observou Habermas, Arendt via como perigosa “[...] a mediatização da população através de administrações públicas, partidos e parlamentos altamente burocratizados, [que] completam e consolidam as formas de vida privatistas, e possibilitam a mobilização do apolítico, ou seja, que fornece as condições sócio-psicológicas da dominação totalitária” (Habermas, 1980, p. 105).

⁸ Segundo Habermas, Max Weber teria instrumentalizado o poder, na medida em que “parte de um modelo teleológico de ação” que o compreende como a “capacidade de disposição sobre os meios que permitem influenciar a vontade de outrem”. Já Arendt, “[...] via a única alternativa à compulsão no entendimento

Além disso, ressalta Arendt, à violência é sempre dada a possibilidade de destruir o poder e a liberdade, mas o que jamais pode brotar da violência é poder (DV, p.130-131). Tal supressão e substituição do poder pela violência, de acordo com a autora, podem ocorrer sempre que os espaços públicos para a ação plural são suprimidos diante das grandes administrações estatais e máquinas partidárias.

O mais surpreendente para Arendt, porém, é notar que as raízes dessa articulação entre poder, domínio e violência podem ser encontradas já nas definições clássicas das formas de governo nas filosofias de Platão e Aristóteles, que se baseiam, segundo a autora, em diferentes formas de domínio do homem sobre o homem: “[...] domínio de um ou poucos na monarquia e oligarquia, e dos melhores ou dos muitos na aristocracia e na democracia” (DV, p. 18). Também a concepção da ação como técnica e da política como um meio para um fim mais elevado aparecem na filosofia política de Platão, que fora determinante para todo pensamento posterior. Arendt considera paradigmático o fato de que a gênese da tradição político-filosófica ocorra quando Platão, após a condenação de Sócrates, volta-se contra os princípios que regiam a *pólis*, a saber, a liberdade pública e o autogoverno dos cidadãos através do embate plural de opiniões. Doravante, o filósofo, no intuito de escapar da fragilidade inerente à pluralidade e aos negócios humanos, passa a buscar padrões e medidas absolutas de comportamento derivadas da verdade filosófica. A legitimidade do poder político é fundamentada na *ideia* transcendente de *Bem* e em um saber atingível unicamente pelo rei-filósofo. Sobre isso comenta a autora:

Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação era visível em todos os argumentos contra a “democracia”, os quais, por mais coerentes e racionais que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política. (Arendt, ACH, p. 232-233).

Para Arendt, tal hostilidade originária da filosofia à política deixará marcas indeléveis na longa tradição posterior, sobretudo no que concerne à separação entre governantes e governados, a equação poder-domínio e, principalmente, a concepção técnica da ação (ACH, p. 237). Ao fundamentar o poder político em uma espécie de saber (*techné*) externo ao livre intercâmbio de opiniões, Platão, escreve Arendt, “[...] foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem [...]”; e a legar para a tradição a vulgar noção de governo pela qual se entende que “[...] os homens só podem viver juntos, de

voluntário dos participantes [...] com vistas ao estabelecimento não coercivo de relações intersubjetivas”. Arendt, desse modo, “[...] desprende o conceito de poder do modelo teleológico de ação” (1980, p. 100-103).

maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer” (ACH, p. 234)⁹.

Isso só foi possível, afirma a autora, porque os filósofos conceberam a *práxis* a partir das categorias meio-fim nos moldes da *poiésis* (fabricação) e rebaixaram a política à esfera das necessidades, como subalterna à vida contemplativa. Ao converter a ideia de *Bem* num padrão de medida para o comportamento humano, Platão acreditava que o rei-filósofo pudesse construir “[...] o espaço público à imagem do objeto fabricado [...], aplicar as idéias como o artesão aplica suas normas e padrões; ‘fazer’ sua cidade como o escultor faz uma estátua” (Arendt, ACH, p. 239)¹⁰. O problema, alerta Arendt, é que toda a tentativa de eliminar a pluralidade e escapar das incertezas inerentes à contingência dos assuntos públicos para a atividade mais segura da técnica equivale sempre à supressão da própria esfera pública, do poder e da liberdade dos cidadãos. Para Arendt, toda ordem corre o risco de degenerar numa dominação baseada na violência administrada quando isola, por desconfiança, os cidadãos entre si, limitando o intercâmbio de opiniões e os espaços de ação. Isso pode ocorrer sempre que o poder é compreendido não como fundado na liberdade da ação plural, mas como um meio para a fabricação de um padrão universal e externo que prescinde da participação e nega qualquer valor intrínseco do âmbito político. De acordo com a autora,

Toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem sucedida a transformação da ação em modalidades da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de instrumentalidade. [...] E enquanto acreditarmos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados. (Arendt, 2007a, p. 241).

1.2 O retorno à *pólis* e a redescoberta da liberdade como o sentido original da política

⁹ “Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação livre” (Arendt, ACH, p. 236). Daí Platão ter buscado seus exemplos da relação domínio-obediência na esfera privada.

¹⁰ Arendt vê em Marx, nesse sentido específico, apenas um seguidor da concepção platônica de ação. Ao afirmar que a violência é a parteira da história, ele “[...] apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e deduz as conseqüências de sua idéia mais central, ou seja, de que a história é ‘feita’ pelo homem, tal como a natureza é ‘feita’ por Deus” (ACH, p. 240-241). Tal concepção teria sido precedida pela “interpretação teleológica da ação” em Hobbes e pela crença de Vico de que “[...] só podemos conhecer o que fazemos” (Arendt, OCH, p. 111-112).

É contra esse quadro teórico, que foi naturalizado pela tradição, que Arendt empreenderá um reexame das experiências políticas originárias greco-romanas e suas potencialidades ainda não desveladas, no intuito de pensar em novas condições e possibilidades para uma política mais genuína e participativa¹¹. Como é bem conhecido de seus estudiosos, é principalmente na *pólis* grega, mais especificamente em Atenas, que Arendt vislumbra, num primeiro momento, elementos para uma concepção alternativa de ação e de política, fundada na espontaneidade, na liberdade e na pluralidade humana, que se contrapõe ao equacionamento entre poder e domínio e entre ação e fabricação. Veremos que muitos intérpretes têm tomado como paradigma de política em Arendt o modelo agonista-performático ateniense que enfatiza as políticas de ruptura e as ações espontâneas e indeterminadas dos agentes.

Arendt procurou demonstrar que a política, em sua origem grega e em suas determinações essenciais, não pode ser compreendida em absoluto como um mero meio para administração das necessidades, pois “[...] denotava uma forma muito especial de organização livremente escolhida” (ACH, p. 21). Tampouco a relação governo-obediência que tem sido vista como essencial era primordialmente política. Tinha sua origem na esfera da família (*oikos*), onde a violência e a desigualdade eram justificadas frente às necessidades da vida¹². A esfera pública da *pólis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, da excelência humana¹³ que conhecia somente iguais e onde todos se moviam na modalidade da ação, do discurso e da persuasão. O espaço público político situa-se na intersecção entre igualdade e pluralidade, configurando um espaço constituído em comum onde todos os homens podem ser vistos e ouvidos e julgar o mundo em suas múltiplas perspectivas e onde nada é dado *a priori*¹⁴. Essa igualdade, a *isonomia*, comenta Arendt, era “[...] a própria essência da liberdade; ser livre

¹¹ Com observa Duarte (2009, p. 140), “[...] retornar a esse núcleo originário da experiência política ocidental não significava pretender repetir no presente um conjunto de acontecimentos pretéritos, mas visar, no passado, aquilo que nele ainda é novo, não tematizado, verdadeiro manancial de possibilidades políticas encobertas e não transmitidas pela filosofia política”.

¹² Cf. Arendt (ACH, p. 41), “[...] todo conceito de domínio e de submissão, de governo e de poder no sentido em que concebemos, bem como a ordem regulamentada que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes à esfera privada, e não à esfera pública”.

¹³ Referindo-se à oração fúnebre de Péricles, Arendt afirma que a *pólis* tinha uma “dupla função”: 1. Multiplicar as oportunidades dos cidadãos de se distinguirem-se ao revelar em atos e palavras sua identidade singular e conquistar fama imortal; 2. E de remediar a futilidade e fugacidade da ação para que um ato digno de fama pudesse ser realmente lembrado e imortalizado para a posteridade (Arendt, ACH, p. 209).

¹⁴ Como observa Avritzer (2006, p.154), Arendt é “[...] uma das precursoras da recuperação do conceito de espaço público na modernidade. [...] É nesse espaço que a política tem lugar e é com a recuperação desse espaço que Arendt vincula sua obra”.

significava mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados” (ACH, p. 42). Isto é, significava que “[...] todos [os cidadãos] têm o mesmo direito à atividade política” (Arendt, OP, p. 48). Daí Arendt afirmar que a liberdade, e não o conhecimento técnico ou filosófico, era o fundamento do político para os gregos anteriores à escola socrática.

Ao destacar esses elementos da *pólis*, Arendt busca evidenciar o valor intrínseco do âmbito público, afastando-se do dogma liberal de que *quanto menos política mais liberdade* e das concepções meramente instrumentais e administrativas da política. Para a nossa autora, “[...] a liberdade é na verdade o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados. [...] [É] a *raison d’être* da política” (Arendt, QL, p. 192). E essa liberdade é vivenciada na ação conjunta e não na esfera do pensamento, da vontade ou das atividades privadas e econômicas. Ela, portanto, necessita da “[...] companhia de outros homens que [estão] no mesmo estado, e também de um espaço público comum” (QL, p. 194). Arendt pretende recuperar, desse modo, o sentido republicano e positivo da liberdade, como alternativa à despolitização e burocratização das sociedades modernas, uma vez que a liberdade situa-a na esfera da participação ativa e plural dos cidadãos nas questões públicas¹⁵. A autora vincula, assim, poder e liberdade: Ser livre significa ter o poder de decidir em comum os destinos de uma comunidade e dispor de um espaço público organizado e assegurado para agir. É esse sentido que foi esquecido na modernidade.

Ao fundar o conceito de ação política na pluralidade, no “[...] fato de que *homens*, e não *o homem*, habitam o mundo [...]” (ACH, p. 15), com suas opiniões conflitantes, Arendt procura escapar do predominante modelo teleológico, que visa um fim homogêneo e predeterminado, e distinguir a política da atividade técnica da fabricação. Para Arendt, o sentido da ação, e do discurso que a acompanha, transcende o mero utilitarismo na medida em que também revela a singularidade, o *quem* do agente, por meio dos atos e das palavras. A ação corresponde à condição humana da natalidade¹⁶. Agir e ser livre, afirma a autora, “[...] significa tomar iniciativa, iniciar algo novo espontaneamente” (ACH, p.189-191). Diferentemente da fabricação, onde o artífice isolado a partir de um modelo prévio guia com absoluta segurança todo um processo até o produto final, a ação é sempre instável, não possui um fim previsível e predeterminado. Além disso, para Arendt, a substituição da ação pela fabricação sempre pode sancionar a introdução de um elemento de violência na esfera

¹⁵ Sobre a filiação de Arendt ao conceito republicano de liberdade, ver Bignotto (2001, p. 121).

¹⁶ Sobre a relação intrínseca entre ação, liberdade e natalidade em Arendt, ver Correia (2008, p. 15).

pública, na medida em que o fim que está em jogo pode autorizar todos os meios. A ação, afirma Arendt, guarda sempre um elemento de “virtuosismo” e se assemelha antes às artes de realização, nas quais a “[...] perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final” (QL, p. 200)¹⁷. Daí a ação possuir um fim em si mesma.

Outra distinção é que, ao contrário da fabricação, a ação depende sempre da companhia de outros e por isso está condicionada pela pluralidade e pela contingência. Todas as iniciativas, afirma Arendt, incidem sempre sobre uma teia indefinida de relações preexistente, um mundo comum e intangível, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes que tornam incertos os resultados da ação (ACH, p. 196-197). É essa “[...] incerteza notória de todo intercâmbio humano que torna impossível tratar os negócios humanos como tratamos coisas de cuja natureza podemos dispor” (ACH, p. 194). Daí a ilusão do filósofo de que “[...] podemos ‘fazer’ algo na esfera dos negócios humanos – instituições ou leis como fazemos mesas e cadeiras” (ACH, p. 201) – o que só é possível a partir de algum tipo de tirania. Outro traço distintivo da ação é seu caráter potencialmente ilimitado, visto que “[...] a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ACH, p. 204). Deriva-se daí, também, sua inerente imprevisibilidade e espontaneidade que faz com que “[...] o novo sempre surja sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado” (ACH, p. 190).

Segundo Arendt (ACH, p. 211), também o poder legítimo surge originariamente desse “espaço da aparência”, “o *espaço-entre*”, que “[...] vem a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação [e que, portanto,] precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo” (ACH, p. 212). O poder, portanto, não pode ser pensado em termos estritamente de soberania e comando, pois só existe sob o signo da pluralidade e da liberdade, guardando o caráter imprevisível, espontâneo e potencialmente ilimitado da ação. O poder, afirma Arendt, “[...] passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ACH, p. 212). Com efeito, é sempre “potencialidade”, sempre fugaz, não pode ser propriedade do

¹⁷ Dessa forma, a ação é um “fim em si mesma” e não pode ser julgada somente por critérios externos. Arendt comenta que, para os gregos, “ao contrário do comportamento humano”, que era julgado segundo “padrões morais ou utilitários, “[...] a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário” (ACH, p. 217, grifo nosso). Como resultado disso, “[...] a esfera pública era permeada de um espírito acirradamente agonístico; cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos singulares, que era o melhor de todos” (ACH, p. 51).

governo ou armazenado e aplicado como os instrumentos de violência. Precisa ser constantemente reatualizado pela participação ativa e plural dos cidadãos e depende sempre “[...] do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções conflitantes” (Arendt, ACH, p. 213). Arendt recupera, assim, um sentido positivo e originário do poder que supera a tradicional articulação poder, domínio e obediência. O poder, escreve a autora,

[...] só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (Arendt, ACH, p. 212).

Muitos intérpretes têm derivado dessas várias referências à *pólis*, e das agudas críticas à política constitucional representativa moderna, a tese de que o modelo político agonista-performático ateniense é paradigmático e determinante para a teoria política de Arendt e constitui o núcleo central de suas preocupações. Dentre esses autores podemos destacar Villa (1996), Kateb (2000), Honig (1993) e Ortega (2001). Apesar de diferenças essenciais, das quais não nos ocuparemos aqui, essas leituras têm em comum o fato de enfatizarem quase unilateralmente o caráter espontâneo e *extraordinário* da ação e da liberdade em Arendt, isto é, uma ação que é sempre início e criação, desprendida de qualquer ancoramento e referida à pura *performance*. Tais autores destacam uma dívida determinante de Arendt com a ontologia existencial de Heidegger e principalmente com a estética de Nietzsche. A ênfase recai, por um lado, na revelação da identidade e na busca por distinção do indivíduo e, por outro, nas políticas insurgentes, não institucionalizadas e não normativas.

Dana Villa (1996, p. 10-11) afirma que a grande motivação da autora é “ontológica”, nomeadamente, “uma fenomenologia do significado da ação guiada pelo desejo de redescobrir um certo modo de ser no mundo”, nos moldes de Heidegger. Para esse autor, a única forma de Arendt escapar do contexto teleológico e técnico foi empreender uma *teorização estética da ação* e da liberdade semelhante ao que Nietzsche fizera com a moral (1996, p. 80). Segundo Villa, “[...] o virtuosismo manifesto na performance de uma ação é a verdadeira razão de ser da ação, cujo conteúdo é gerado no curso da performance” (1996, p. 52-54). Com efeito, leis e instituições teriam um papel secundário na teoria de Arendt, forneceria apenas um palco para a espontaneidade da ação agonista virtuosa (1996, p. 04). O modelo paradigmático para Arendt seria, por conseguinte, a *pólis* grega ateniense:

Com a sua autonomia protegida pela analogia das artes de realização, *a ação política emerge agora como agon, como heróica*. Ação, performance, iniciação, virtuosismo, grandeza: esta configuração de conceitos aponta para *uma política impulsionada por ‘um espírito altamente agonista’, e uma esfera pública ‘reservada para a individualidade’,* na qual ‘todo mundo tinha que constantemente se distinguir dos outros’. Nesse contexto, a história de Aquiles tem um significado *paradigmático*, [...] [destaca] o impulso ‘em direção à auto-revelação em detrimento de todos os outros fatores’ (Villa, 1996, p. 54-55, grifo nosso).

Villa critica duramente as aproximações de Arendt com o comunitarismo, a democracia participativa ou com o republicanismo cívico, afirmando que essas leituras acabam por “domesticar” sua originalidade radical e afirmar a “[...] dimensão deliberativa em detrimento da dimensão iniciadora, ou performativa” (Villa, 1996, p. 170), pois que esta última, de acordo com ele, teria prioridade em Arendt. A realização suprema da ação política seria, portanto, existencial, isto é, “[...] revelar a identidade singular do agente” (p. 89). Isso, de acordo com Villa (1996, p. 89-90), somente um “[...] agonismo democrático poderia realizar [a partir de um] individualismo publicamente orientado” (p. 76-78). Além disso, para ele, Arendt celebraria o fato de a humanidade estar fundada em uma “[...] feliz aceitação da relatividade fundamental do âmbito inter-humano” (Villa, 1996, p. 78). O modelo “performativo de ação” indicaria que “[...] aquilo que a tradição lamenta e tenta escapar [a imprevisibilidade e a fragilidade dos assuntos humanos] *Arendt celebra*” (Villa, 1996, p. 83-84, grifo nosso). Nas palavras de Villa:

O modelo performativo revela a raiz de sua liberdade específica [da política] e de seu poder de criar significado. Situa o caráter iniciador, agonístico da ação dentro do ‘espaço da aparência’ no qual o extraordinário ou revelador podem tornar-se ‘uma ocorrência ordinária’ (1996, p. 85).

Encontramos também em Honig (1993, p. 529) a ideia de uma “política do agonismo” em Arendt. A política seria um palco para a busca de distinção e competição, fortemente inspirada na estética de Nietzsche, cuja ênfase recai novamente no caráter espontâneo, performativo e criador da ação. Segundo Honig, o modelo agonista antifundacionista, “[...] estabelecendo novas comunidades e novos locais de resistência [faz com que] se proliferem espaços políticos [que] interrompem a rotina, a previsibilidade e a repetição das quais dependem padrões de identidade dominantes” (Honig, 1993, p. 531-532). George Kateb (2001, p.134-135), por sua vez, afirma que em Arendt “[...] a política é mais autêntica quando é eruptiva e não quando se trata de uma política regular e de uma prática já institucionalizada”. A razão disso é que é somente nesses eventos que emerge “[...] a

manifestação da capacidade humana peculiar de ser livre ou espontâneo, de começar algo novo e inesperado, em uma palavra, de ser criativo” (2001, p. 132). Daí ele destacar o advento espontâneo e imprevisível dos conselhos revolucionários, os movimentos operários e a desobediência civil como únicos exemplos autênticos de política em Arendt (2001, p. 132). Kateb afirma ainda que a política autêntica em Arendt é “[...] rara e mesmo episódica ou de curta duração [...]” (2001, p. 144) ou, ainda, que é de sua natureza “[...] romper o comumente aceito e ir em busca do extraordinário” (2001, p. 144). Além disso, para esse autor Arendt não teria contribuído muito para pensar formas de política institucionalizadas ou problemas práticos da política, e afirma que

[...] as maiores vantagens que a teoria de Arendt da política pura e autêntica celebra *são existenciais*; vantagens que pertencem ao enriquecimento da individualidade e estatura da raça humana, [...] vantagens que para o ator começam com o modo em que ele participa na política autêntica, *que confere a ele uma identidade* (Kateb, 2001, p.144-145, grifos nosso).

É, contudo, Francisco Ortega (2001) que leva essas leituras até suas implicações últimas, afirmando uma política da desconstrução em Arendt. Para ele, a política deve ser entendida em Arendt, aos moldes de Nietzsche, Foucault e Derrida, como uma contínua “[...] atividade de criação e de experimentação [...] uma vontade de agir, de transgredir e superar os limites” (Ortega, 2001, p. 225-226), isto é, uma atividade indeterminada e imprevisível. Ortega nega a possibilidade de que possamos pensar em Arendt uma esfera pública unitária, institucionalizada e estabelecida em princípios normativos firmes e bem definidos. Novamente é destacado o modelo grego onde, para Ortega, a maior realização da política é revelar a identidade e constituir a subjetividade do sujeito. Na *pólis*, escreve ele, “[...] o indivíduo se constituía como sujeito mediante uma atitude e uma busca de individualizar e estilizar a sua ação criada segundo critérios estéticos com a finalidade de glória” (2001, p. 232). De acordo com Ortega, comentando Arendt,

Sua teoria performativa da ação e sua visão agonística da política indicam antes uma *ação política instantânea*, múltipla: política como acontecimento e começo, como interrupção. Sua ênfase no agonismo, na teatralidade e na performatividade, lhe impede de apresentar a esfera pública como uma unidade. [...] Existem múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos *que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar de suporte institucional*. (Ortega, 2001, p. 227, grifo nosso).

As questões que emergem diante dessas leituras são: estaria Arendt primordialmente preocupada com as políticas insurgentes pré-institucionais e revolucionárias, com os

múltiplos começos espontâneos e indeterminados, reduzindo toda e qualquer política constituída a domínio e a mera administração burocrática? Haveria um elogio sem reservas em sua obra ao modelo agonista performativo ateniense e à pura imprevisibilidade da ação? Prescindiria o âmbito público e a liberdade política de suporte constitucional? No nosso entendimento, a despeito da relevância de tais leituras e da importância fulcral dos novos começos espontâneos de ruptura e do caráter revelador da ação em Arendt, tal linha de interpretação acaba por obscurecer outro eixo temático que, para nós, é igualmente importante¹⁸, a saber, a relevância das leis, constituições e instituições diante do problema da estabilidade da política, da ilimitabilidade da ação e da preservação da liberdade, como abordaremos na seção seguinte.

1.3 Os riscos inerentes à ação livre e o problema da estabilidade do corpo político – o elogio à República Romana

Como tem indicado outra linha de intérpretes¹⁹, com a qual a nossa pesquisa está mais alinhada, mesmo nas obras onde a referência principal de Arendt é a *pólis* grega, aparecem importantes ressalvas, dignas de nota, da autora a alguns aspectos do modelo agonista-perfomático ateniense. É certo que Arendt vislumbra na *pólis* um conceito alternativo de ação política, fundado na pluralidade e na liberdade potencial de começar algo novo indeterminadamente, que vai ao contrapelo da burocratização e instrumentalização do poder na modernidade. Ela aponta, porém, claramente, certa incapacidade do modelo grego em lidar com o que ela chamou de “riscos” e “infortúnios” inerentes à ação livre, a saber, a imprevisibilidade, a ilimitabilidade e a irreversibilidade, em suma, o problema da estabilidade da esfera política e da institucionalização e regulamentação da liberdade pública (Arendt, ACH, p. 246)²⁰. Este parece ser é um dos motivos que conduziram Arendt à República Romana que, ao contrário da *pólis* grega, conhecia os elementos vinculadores da promessa e

¹⁸ Essa é também a crítica de Waldron (2000c, p. 203) aos teóricos da política agonística.

¹⁹ Como Canovan (1992), Kalyvas (2008) e Taminioux (2000), dentre outros, que ressaltam menos a influência de Heidegger e Nietzsche e mais a do republicanismo clássico romano e do republicanismo moderno, que inclui, sobretudo, Maquiavel, Tocqueville, Montesquieu e Jefferson.

²⁰ Concordamos aqui com Taminioux (2000, p. 165), segundo o qual não há em Arendt uma celebração unilateral ao espontaneísmo e ao indeterminismo político, às políticas pré-institucionais ou ao caráter puramente performativo e autorreferencial da ação. Como observa esse autor, “[...] Arendt afirma que o caráter performativo da ação é, ao mesmo tempo, a sua bênção e a sua maldição” (Taminioux, 2000, p. 165).

do contrato e viam na fundação e na legislação aspectos essenciais do político. Tal guinada em direção a Roma evidencia uma maior preocupação da autora com a estabilidade e indica a necessidade de dar às instituições e leis um papel maior na ação e na liberdade pública. Reside aí uma tensão entre a recuperação de Arendt do caráter espontâneo, indeterminado e inovador da ação e o problema de se pensar a estabilidade e a necessidade de institucionalização da liberdade pública.

Se Arendt critica uma tradição filosófica que tentou fugir da contingência constitutiva da ação política para a segurança da atividade da fabricação, isso não significa celebrar a imprevisibilidade e o indeterminismo da ação, mas, sim, indica que devemos remediar esses fatores por outros meios que não tenham a pretensão de eliminar a contingência da política, o que só seria possível com a eliminação da pluralidade e da liberdade humanas²¹. A ação livre é imprevisível, primeiro porque não é possível prever quando e onde irá surgir, já que depende da espontaneidade dos agentes em sua pluralidade e, segundo, porque o estabelecimento de um novo início por meio da ação insere-se sempre em uma teia de relações preexistente, “com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes” (ACH, p. 196-197), cujas consequências não podem ser previstas com precisão nem possuem um fim predeterminado. O resultado da ação é, portanto, sempre incerto, pois, ao agirem, os homens desencadeiam processos que resultam sempre “[...] em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão” (Arendt, OCH, p. 91). Dessa forma, a pura imprevisibilidade e espontaneidade da ação introduziriam a total incerteza e instabilidade no cerne do âmbito político do intercurso humano, fazendo com que, nas palavras de Arendt, “[...] nem a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, [seja] possível nas relações entre os homens” (ACH, p. 249). A imprevisibilidade, comenta Arendt (ACH, p. 255-256):

[...] decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir.

Outro “risco” que a ação e a liberdade introduzem no âmbito público-político, intrinsecamente relacionado com a imprevisibilidade, é a sua irreversibilidade. Isso ocorre porque, embora os homens sejam capazes de destruir tudo o que foi produzido por mãos

²¹ Isto é, na “[...] busca de proteção contra as calamidades da ação em uma atividade em que um homem, isolado aos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim” (Arendt, ACH, p. 232).

humanas, como os artefatos da fabricação, “[...] nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação” (Arendt, ACH, p. 244). Uma vez desencadeada, os processos resultantes da ação são irreversíveis e estão fora do controle do ator, que sempre “[...] vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais pretendeu ou previu; por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo” (ACH, p. 245).

Por fim, temos a inerente ilimitabilidade da ação. Segundo Arendt, as consequências da ação, que é sempre início de algo novo, são ilimitadas, porque o homem “[...] atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos” (ACH, p. 203). Além disso, a ação sempre estabelece novas e infindáveis relações e possui, portanto, “[...] a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ACH, p. 203), ameaçando, assim, a estabilidade “[...] das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens” (ACH, p. 204). É nesse sentido que a autora alerta para a “assustadora arbitrariedade” com que nos deparamos diante da ação iniciadora de novos processos que é “a exata contrapartida de processos lógicos congruentes” e que, por esse motivo, pode colocar em risco toda existência do “domínio político” e da própria liberdade pública (Arendt, OCH, p. 124). Segundo suas palavras, é:

[...] inerente ao agir, justamente porque segundo sua essência está sempre produzindo relações e ligações para onde quer que se estenda, *um descomedimento* e, como Ésquilo chamava, *uma insaciabilidade* que só podia ser mantida dentro dos limites, a partir de fora. O descomedimento [...] e sua Hibris, [residem] no fato de que as relações surgidas através do agir, são de tal espécie que entram no ilimitado (Arendt, OP, p. 119, grifo nosso).

Se Arendt, portanto, admite as fragilidades constitutivas da ação e da liberdade, ela não pensa que tais riscos prescindam de ser remediados politicamente, tampouco faz um elogio indiscriminado à ilimitabilidade da ação política espontânea e imprevisível. Segundo Canovan (1992, p. 14), “[...] mais do que ler o livro [*A Condição Humana*] simplesmente como uma celebração da ação, portanto, nós devemos reconhecer seus riscos, limites e perigos”. Arendt estaria preocupada “[...] em celebrar as potencialidades da ação imprevisível, por um lado, e alertar para suas limitações e perigos, por outro” (Canovan, 1992, p. 103). A própria Arendt chega mesmo a afirmar, em outro ensaio, que “[...] não resta dúvida que a capacidade para agir é a mais perigosa de todas as aptidões e possibilidades humanas”

(Arendt, OCH, p. 95). Sobre isso, comenta Canovan (1992, p. 129): “[...] suas inquietantes iniciativas sucessivamente ameaçam a estabilidade do mundo humano porque estas iniciativas continuamente engendram processos que são ilimitados e irreversíveis”. Daí Arendt alertar, num contexto onde fala da fragilidade da ação, para o fato de que “[...] a virtude antiga da moderação, de manter-se dentro de certos limites, é certamente uma das virtudes políticas por excelência tal como a tentação política por excelência é realmente sua *hubris*” (ACH, p. 204). Diante disso, alerta Canovan, podemos notar que uma das principais preocupações de H. Arendt fora a de nos “[...] prevenir contra os perigos do excesso de confiança [e alertar para a] necessidade de limites estipulados por instituições políticas plurais que os homens podem estabelecer entre eles” (Canovan, 1992, p. 67-68) – preocupação essa que, no nosso entendimento, entra em conflito com uma total celebração do caráter ilimitado, espontâneo e inovador da ação e com as políticas agonistas insurgentes e irregulares.

No nosso contexto é importante ressaltar que, ao descrever as “possibilidades” que viriam a “sobrepular as inaptidões” da ação, a saber, o “perdão” e a “promessa”, Arendt afirma que tais noções eram desconhecidas dos gregos, mas não dos romanos²². Iremos atribuir, portanto, os principais motivos que levam Arendt da *pólis* à República Romana, à busca por elementos que contribuíssem para se pensar formas de institucionalizar a ação e remediar seus riscos inerentes para a existência do âmbito político²³. Como observou Avritzer (2006), Arendt teria percebido certa incapacidade dos gregos em pensar o problema da estabilidade e da institucionalização devido à baixa relevância que atribuíam à atividade constitucional-legislativa resultante de sua exaltação do espírito agonístico e das ações extraordinárias, assim como também pela falta de um elemento que vinculasse a ação a um momento futuro (Avritzer, 2006, p. 154). A República Romana, “[...] diferentemente, conhecia o contrato e, assim, entendia o direito como vinculando o futuro. É essa noção, sem a qual a idéia de institucionalização é impossível, que leva Hannah Arendt a Roma” (2006, p. 149-150).

Arendt vê a faculdade de prometer e de cumprir promessas como a única maneira genuinamente política de amenizar o problema da imprevisibilidade, isto é, a “[...] impossibilidade de prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde

²² Cf. Arendt (ACH, p. 251 e p. 255). Ver também Taminiaux (2000, p. 170-171).

²³ “Entendendo [com Avritzer] por institucionalização um resultado capaz de sobreviver aos seus atores e ser renovado por outras gerações”. Cf. Avritzer (2006, p. 156).

todos têm a mesma capacidade de agir" (ACH, p. 256). O mais importante aqui é, porém, ressaltar que essa faculdade, segundo Arendt, está na base das noções de lei e de contrato da tradição republicana, e pode ser encontrada já na máxima do “[...] sistema legal romano, na inviolabilidade de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*)” (ACH, p. 255). Tais pactos, afirma a autora, “[...] servem para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre homens” (ACH, p. 248-249). Ora, é precisamente essa noção de contrato e de lei, derivada da “[...] força estabilizadora inerente à faculdade de prometer [...]” (ACH, p. 255), que será um elemento indispensável para Arendt pensar o problema da institucionalização da ação e os remédios para a imprevisibilidade e ilimitabilidade, sem excluir a liberdade e a pluralidade do âmbito público político (ACH, p. 149).

O que Arendt chama de “força mútua da promessa ou do contrato” (ACH, p. 247) consiste na possibilidade de manter juntos aqueles que interagem depois que passa o momento fugaz da ação e da iniciativa. Conforme Avritzer (2006, p. 157): “[...] para Arendt, a estabilização inerente à ideia de fazer promessas mostrou a capacidade dos pactos de gerar padrões de ação [...]”, constituindo um elemento capaz de vincular a ação com um momento futuro. Além disso, as promessas, bem como as leis e os contratos que nelas se apoiam, têm por base a própria esfera da interação humana, isto é, o discurso e a pluralidade. Arendt destaca o fato de que os romanos conseguiram introduzir esses elementos estabilizadores e vinculadores na política, ao traduzi-los em leis e em instituições duráveis. Um sinal disso é que, ao contrário dos gregos, eles compreendiam a fundação, a constituição e a legislação como aspectos eminentemente políticos e possuidores de um caráter normativo para a ação. Sobre isso escreve Arendt:

Não há diferença mais radical entre Grécia e Roma que as de suas respectivas atitudes em relação ao território e à lei. Em Roma, a fundação da cidade e o estabelecimento de suas leis constituíam o ato importante e decisivo *ao qual todos os feitos e realizações posteriores tinham que ser relacionados a fim de adquirirem validade política e legal.* (ACH, p. 207, grifo nosso).

Voltaremos, no próximo capítulo, a tratar dessa relação da faculdade da promessa como fundamento do conceito de lei em H. Arendt. Aqui queremos apenas destacar que, ao recorrer a e se apropriar de aspectos das experiências republicanas romanas, Arendt evidencia que o modelo agonista grego não é tomado como paradigma de sua teoria política. De fato,

como observou Canovan²⁴, Arendt era altamente crítica em relação a alguns aspectos da política ateniense, o que relativiza a tese de que a função da política é primordialmente a de oferecer um palco para a realização de feitos extraordinários, para a distinção e a revelação do indivíduo, ou ainda para a busca de identidade (1992, p. 135). Ela observa que a ação homérica, “[...] inspirada pela ânsia de fama imortal[,] era altamente anárquica e mesmo ‘antipolítica’” (1992, p. 136). Comentando uma passagem do ensaio *Filosofia e política*, de Arendt, Canovan ajuíza que

[...] não apenas encontramos que Atenas não é, como poderíamos esperar, o locus clássico da ação: nós também descobrimos que Arendt estava preparada para ser altamente crítica de Atenas preocupada com a auto-revelação e a glória. Ela observa, por exemplo, que na *pólis* ateniense ‘a vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos’, e fala deste “*espírito agonista, que... envenenou a vida doméstica dos cidadãos com a inveja e ódio mútuo*’. Foi este ‘*temerário individualismo*’, diz Arendt, que ‘eventualmente conduziu a *pólis* à sua ruína’ (Canovan, 1992, p. 137-138, grifo nosso).

Realmente Arendt reconhece e parece mesmo desaprovar a pouca relevância conferida pelos gregos à atividade constitucional-legislativa, considerada pré-política. O legislador grego, lembra Arendt, era como o “construtor de muros da cidade” (ACH, p. 207) e era tratado como “qualquer outro artesão ou arquiteto” (ACH, p. 207) e, portanto, não precisava ser cidadão. Dessa forma, as leis (*nomos*) “não eram produto da ação”, mas da atividade inferior da “fabricação” (ACH, p. 207). A lei, enquanto um “muro”, circundava a *pólis* e garantia a permanência e delimitação de um palco onde os homens podiam mostrar-se através de feitos memoráveis em busca de excelência, glória e fama imortal. Concernente a isso, escreve Arendt:

Este conceito de ação é, sem dúvida, *altamente individualista*. Destaca o anseio de auto-revelação *à custa de todos os outros fatores*, e fica por isso relativamente isento do *problema da imprevisibilidade*. Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia antiga e influenciou na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens (Arendt, ACH, p. 206, grifo nosso).

²⁴ Ela comenta ainda que, na República Romana, “[...] a ênfase era menos na auto-revelação, e mais no trazer à existência alguma coisa que não existia previamente; menos no individualismo agonístico, e mais na ação com outros iguais em um vínculo de confiança mútua. Roma, com sua fundação de uma cidade eterna, construída sob alianças e promessas mútuas, seu pio respeito pela tradição, [colocava] sua exaltação do espírito público no lugar da competitividade grega; era, de várias maneiras, um modelo político melhor do que Atenas, embora tivesse seus próprios inconvenientes” (Canovan, 1992, p. 143-144).

Tal passagem nos permite perceber um tom altamente crítico com relação ao modelo agonístico-performático nessa passagem. O “anseio de auto-revelação” deu-se “à custa de todos os outros fatores”, escreve a autora. Podemos elencar, dentre esses fatores, a estabilidade do corpo político, a objetividade e a permanência das leis e das instituições públicas que asseguram o espaço da liberdade, fatores sem os quais o âmbito público torna-se instável e volúvel diante dos riscos inerentes à imprevisibilidade e à *hubris* da ilimitabilidade²⁵. Taminiaux (2000, p. 170) atribui isso a certa insuficiência das experiências políticas gregas que não compreendiam a legislação e as instituições jurídicas como elementos políticos tão importantes e por se embasarem em um conceito de ação mais imediatista, competitivo e heroico, desprendido de quase todo ancoramento normativo. Em outra importante comparação entre Atenas e Roma, em *A Condição Humana*, tal insuficiência da *pólis* parece ficar mais clara:

Embora seja certo que Platão e Aristóteles promoveram a legislação e a construção de cidades ao mais alto nível da vida política, isto não quer dizer que eles tenham *ampliado o campo das experiências gregas fundamentais* – a ação e a política – para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: *a legislação e a fundação* (Arendt, ACH, p. 207, grifo nosso).

Tal preocupação diante do problema da estabilidade e manutenção do corpo político coloca em xeque a ênfase unilateral nos começos puramente espontâneos e indeterminados e nas políticas pré-instituídas, características do modelo de política agonista. Como observou Waldron (2000, p. 203), a necessidade de estabilidade, a relevância das políticas constitucionais e a necessidade de garantir um lugar objetivo e durável para a ação e para a liberdade política é tão recorrente na obra de Arendt que, se negligenciarmos esses fatores, correremos o risco de tornar triviais as suas preocupações com o mundo comum estabelecido entre os homens, sobretudo no que diz respeito à alienação das instituições modernas diante da participação ativa e plural dos cidadãos.

É certo que Arendt está preocupada com as grandes burocracias e administrações estatais das quais ela é altamente crítica, pois excluem, em princípio, a ação plural e reservam um papel central para a violência dentro das instituições política. Mesmo assim, contudo, como observa Waldron, “[...] essas preocupações, por mais importantes que sejam, não devem ser interpretadas de um modo que condenem todas as formas de cooperação regularizada na

²⁵ Em outra passagem, nesse mesmo tom, Arendt comenta que um dos motivos “[...] do rápido e surpreendente declínio da cidade-estado, foi precisamente que o principal objetivo da *pólis* era o de fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana” (ACH, p. 209).

vida institucional das comunidades políticas efetivas” (Waldron, 2000, p. 207), uma vez que “[...] a estruturação da ação requer ordenações permanentes de funções pré-estabelecidas para que as provisões para a ação em concerto não tenham que ser inventadas de novo cada vez que uma nova idéia é projetada” (Waldron, 2000, p. 208). Sem isso, a ação e a liberdade pública “[...] perdem-se na futilidade que [Arendt] associa ao imediatismo, ao sem-estrutura e ao natural” (2000, p. 214).

Para Kalyvas (2008), nesse trabalho de *A Condição Humana* e, principalmente, na obra posterior, *Sobre a Revolução*, a “[...] liberdade e a ação tomam um significado diferente de suas formulações dramáticas anteriores, [...] sua exposição é mais sensível ao papel constitutivo das instituições políticas” (Kalyvas, 2008, p. 195) e menos ligada à “liberdade individual, à performance e ao agonismo” (Kalyvas, 2008, p. 199). Com efeito, “[...] o acento é colocado em suas dimensões institucionais, coletivas e jurídicas mais do que nas suas propriedades individuais e existenciais” (2008, p. 202). Não parece haver, portanto, da parte de Arendt, uma celebração unilateral à imprevisibilidade e ao caráter ilimitado da ação, como sugere Villa, ou uma preocupação exclusiva com as políticas irregulares e extraordinárias, como deixaram entrever Kateb e Honig, tampouco uma política da desconstrução como defendeu Ortega.

Com isso não queremos negar a importância do caráter espontâneo, performático e agonístico da ação e da liberdade política em Arendt. Tampouco cabe aqui desacreditar a importância dessa dimensão inovadora e indeterminada da ação e do poder na autora. Cabe, sim, para usar uma expressão de Waldron, “equilibrar a balança” (2000, p. 213), ressaltando também o importante engajamento de Arendt com as questões das leis e das instituições e seu papel fulcral na política e na constituição da liberdade pública. Nossa proposição é a de que podemos perceber não um elogio exclusivo às políticas insurgentes e de ruptura, mas a existência de uma tensão entre a capacidade da ação de irromper espontaneamente os processos ordinários, “como um milagre”²⁶, por um lado, e, por outro, a necessidade de fundar e preservar o âmbito público através de leis, constituições e instituições sólidas, que garantam limites e normas definidas frente aos riscos inerentes à ação e que possibilitem uma realidade concreta, estável e durável para a liberdade pública. Arendt se refere a essa tensão nos seguintes termos:

²⁶ Sobre o uso da metáfora do milagre para indicar a capacidade de começar algo novo, ver, principalmente, Arendt (QL, p. 217-219).

Obviamente nem a capacidade do homem para a mudança nem sua capacidade para a preservação são ilimitadas, sendo a primeira limitada pela extensão do passado no presente – nenhum homem começa *ab ovo* – e a segunda pela imprevisibilidade do futuro. O anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente; e o nosso vocabulário corrente, que distingue duas facções, os progressistas e os conservadores, indica um estado de coisas no qual esta balança foi desregulada (DC, p. 71-72).

Em outras palavras, o que temos é uma tensão entre o ordinário e o extraordinário do político, entre o determinado e o indeterminado, entre a novidade e a continuidade dentro da qual se move o pensamento político de Arendt. James Miller descreve isso como “[...] uma tensão entre a inovação dos atos políticos e a continuidade requerida para produzir um governo que assegure a liberdade a longo prazo” (Fry, 2009, p. 102). Como então pensar essa tensão fundamental no pensamento da autora é a questão que nos guiará nos próximos capítulos. Como iremos sugerir na próxima seção, podemos pensar essa tensão em Arendt, primeiramente, a partir da distinção e inter-relação que Arendt faz daquilo que chamamos de dimensões constituinte e constituída do poder político. Isso nos conduzirá a um maior detalhamento da relação entre os conceitos de lei e de poder.

2 A INTER-RELAÇÃO DAS NOÇÕES DE LEI, DE PODER E DE LIBERDADE, AS DIMENSÕES CONSTITUENTES E CONSTITUÍDAS DA POLÍTICA E A QUESTÃO DA AUTORIDADE

Neste capítulo vamos articular e formular a tensão enunciada no capítulo anterior, entre liberdade e estabilidade, a partir da distinção e da relação entre o que chamamos a dimensão *constituente* (pré-institucional) do poder e do espaço público e a sua dimensão *constituída*²⁷. Nosso argumento é o de que não há uma contradição nas afirmações da autora sobre a liberdade enquanto capacidade espontânea da ação de romper com o ordinário através dos novos começos indeterminados, por um lado, e, por outro, a alegada necessidade de limitar, preservar e institucionalizar a liberdade. Trata-se, ao invés disso, de duas dimensões da política que, a despeito de sua relação de tensão, não são totalmente excludentes, mas, sim, complementares. Defendermos aqui a hipótese de que a autora busca pensar um conceito de lei que, inversamente à concepção da tradição político-filosófica, não se contrapõe à liberdade e ao poder plural inovador e ativo. Ao enfatizar mais os aspectos relacional, espacial e diretivo da lei do que o caráter imperativo e coercivo, a autora, inspirada, sobretudo, num conceito republicano de lei, busca encontrar linhas de mediação e equilíbrio entre as esferas aparentemente paradoxais da estabilidade e da inovação política, entre o constituinte e o constituído.

Em um segundo momento, introduziremos o problema da autoridade na obra de Arendt. Tal problema, como veremos, é pensado no contexto da secularização e da perda da sanção religiosa na política, isto é, da perda de um elemento transcendente e universal de autoridade onde se assentava toda civilização ocidental. Isso resultou, segundo Arendt, em uma crise moderna da autoridade e na instabilidade dos corpos políticos e seus sistemas legais. Tal questão deixou em aberto a grave questão de se pensar em novas fontes de autoridade e referência que garantam a estabilidade das repúblicas seculares sem recorrer a instâncias tradicionais transcendentais e universais já obsoletas e sem extinguir a liberdade e a espontaneidade da ação política plural.

2.1 As dimensões *constituente* e *constituída* do poder e da esfera pública

²⁷ Sobre o uso desta terminologia e da distinção entre poder constituinte e poder constituído em H. Arendt, ver Aguiar (2011), Kalyvas (2008) e Duarte (2009).

Como tem sugerido Kalyvas, a capacidade dos novos começos espontâneos e indeterminados da ação livre, que se radicam ontologicamente na natalidade e na pluralidade, pode ser interpretada em H. Arendt, politicamente, como a possibilidade constante dos cidadãos de “[...] instituir, conscientemente, novos espaços de participação política [...], fóruns de deliberação e de contestação pública” (2008, p. 202). Isto é, referem-se, por assim dizer, a um aspecto constituinte fundador ou então pré-institucional da ação e do poder político. Do mesmo modo, a necessidade de constituir formalmente e juridicamente esses espaços corresponde a um aspecto constituído e regulamentado do agir político na teoria política de Arendt, pois, como observou corretamente Celso Lafer (2003, p. 32):

[...] precisamente porque o espaço público é frágil e suscetível de desaparecer no vórtice da imprevisibilidade dos acontecimentos, ele precisa ser preservado por meio de instituições. [...] Trata-se de um espaço que precisa ser alicerçado na lei.

De fato, em *A Condição Humana* encontramos uma distinção entre uma dimensão, por assim dizer, ontológica ou pré-institucional, e outra dimensão institucionalizada e constituída do poder e da esfera pública²⁸. Referindo-se à origem da *pólis*, a autora afirma:

[...] é como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de *um espaço público preexistente*, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. Falando metafórica e teoricamente, é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação decorrente de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão e o regresso de cada um a seu lar. (Arendt, ACH, p. 210-211, grifo nosso).

Arendt chama também esse “espaço público preexistente” de “espaço da aparência”, que surge “entre” as pessoas e resulta diretamente da ação em conjunto e da “comparticipação de palavras e atos” (ACH, p. 212). Nos termos da autora: “[...] o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto *precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública*” (ACH, p. 212, grifo nosso). Vale observar que Arendt relaciona ainda esse espaço da aparência pré-constitucional com a gênese do poder: “[...] o poder é originado sempre que [e onde quer que] as pessoas se unam e atuem de comum acordo” (DV, p. 129). É esse espaço da aparência, e o poder que dele emerge espontaneamente, que podemos identificar em Arendt, em grande medida, com uma

²⁸ Sobre essa distinção entre uma dimensão ontológica pré-constituída e uma dimensão constitucional da esfera pública em Arendt, ver também Benhabib (2003, p. 123).

noção de *poder constituinte*²⁹, ou seja, com as potencialidades que a ação e a liberdade têm de instituir novos começos espontâneos e extraordinários, novos espaços públicos de participação plural e efetiva. O aspecto constituinte e fundador da ação pode ser compreendido ainda como a “[...] liberdade de chamar à existência o que antes não existia nem como objeto de cognição e que não poderia, portanto ser conhecido” (Arendt, QL, p. 198). Referindo-se isso Arendt utilizou a expressão “milagre dos novos começos”, isto é, “[...] interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituem o absolutamente inesperado” (QL, p. 216-217).

Tal capacidade fundadora, de acordo com a autora, sempre existe em potência onde quer que os homens vivam juntos: “[...] a esfera pública, pelo fato de decorrer, em última análise, da ação e do discurso, jamais perde inteiramente seu caráter de potencialidade [sendo] o único fator indispensável para a geração de poder a convivência entre os homens” (Arendt, ACH, p. 212-213). Arendt ressalta esse aspecto imprevisível e indeterminado do poder afirmando que “[...] a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente *em qualquer tempo e lugar*” (ACH, p. 211, grifo nosso). É esse poder, “essa potencialidade de convivência” que deve ser resguardado para que seja possível aos homens “criar novas relações e realidades” (ACH, p. 212-213) diante de um estado de coisas obsoletas e de processos automatizados. Sem essa capacidade para a ação política livre e inovadora, assevera a autora, “[...] estaríamos condenados a voltear [...] nos processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis” (ACH, p. 257-258). A liberdade enquanto poder constituinte, desse modo, traz ao ser novos espaços de ação e contestação, novas instituições para uma participação deliberada e efetiva nos assuntos públicos (Kalyvas, 2008, p. 201-202). É nesse sentido que

²⁹ Vale ressaltar que Arendt propõe uma versão totalmente reformulada e original da noção de poder constituinte que tradicionalmente ficou conhecida com o revolucionário francês Sieyès. Arendt foi duramente crítica com essa última versão que situa o poder constituinte em uma suposta vontade geral homogênea, soberana e pré-política da qual se derivaria a legitimidade da assembleia constituinte e dos ditos representantes legítimos que encarnariam a vontade da nação, colocando-se acima dela, para elaborar uma nova constituição. Como observou Kalyvas (2008, p. 310), Arendt buscou reconceitualizar o conteúdo, o âmbito e a localização do poder constituinte ao descentralizá-lo e realocá-lo em uma multiplicidade de espaços públicos de participação efetiva e de auto-organização. Arendt identificou o poder constituinte com liberdade pública. Além do poder constituinte do povo não poder ser representado sem mediação e participação efetiva, ele não se reduz ao momento da elaboração constitucional nem desaparece dentro do poder constituído. Próxima de Negri, guardadas as diferenças importantes, para Arendt “[...] a potência que o poder constituinte oculta é rebelde a uma integração total em um sistema hierarquizado de normas e competências” (Negri, 2002, p. 7), abrindo sempre “um campo novo de possibilidades fundadoras” (p. 34). Segundo Negri, “Hannah Arendt deu-nos a imagem mais nítida do princípio constituinte, na sua radicalidade e na sua potência” (2002, p. 33). Voltaremos no terceiro capítulo a abordar a relação do poder constituinte com poder constituído no contexto das revoluções americana e francesa e do problema da elaboração constitucional. Cabe aqui apenas apontar de que dimensão da política, em Arendt, estamos falando ao nos referirmos a um poder constituinte.

Arendt afirma, seguindo Agostinho e o republicanismo romano, que “[...] a liberdade *qua* começo se torna manifesta no ato de fundação” (QL, p. 216).

Como já foi observado³⁰, Arendt identificou essas potencialidades políticas, entusiasticamente, em eventos como as revoluções modernas, francesa e americana, a resistência francesa na Segunda Guerra, a emergência dos conselhos operários húngaros, soviéticos e alemães, bem como nos movimentos de desobediência civil americanos dos anos 1960. Esses fenômenos “genuinamente políticos” revelam a potencialidade humana de criar coletivamente novas “ilhas de liberdade” contra os “processos históricos de estagnação” (Arendt, QL, p. 217). Eles trouxeram à luz a capacidade que os homens têm de agir mesmo sob condições improváveis. De se auto-organizarem contra o enrijecimento e a burocratização das instituições, resultantes do predomínio da racionalidade técnica e da crescente instrumentalização do âmbito público nas sociedades de massa pelas máquinas estatais administrativas que excluem, em princípio, as vias normais de participação e equalizam o poder com domínio, isto é, com o monopólio legítimo dos meios de violência.

As revoluções surgem como momentos paradigmáticos das “políticas extraordinárias” e “pré-constitucionais”, onde se manifesta por inteiro a liberdade e o poder constituinte criador do povo. Nelas as ações enquanto novos começos emergem espontaneamente sob a forma de diferentes e múltiplos espaços públicos de deliberação e contestação para gerar poder e agir coletivamente com o fim de mudar o curso dos eventos. Esses espaços são pré-constituídos e a ação é extraordinária porque os homens são lançados em uma zona de ruptura, fora de normas constitucionais prévias e rigidamente estabelecidas, visando criar, fundar e constituir uma nova ordem política. Como afirmou Arendt, “[...] o que a revolução tornou evidente foi essa experiência de ser livre, que era ao mesmo tempo a experiência que revelava a capacidade humana de começar algo novo” (SR, p. 39). Mesmo assim, contudo, a manifestação da dimensão constituinte e iniciadora do poder e da liberdade, para Arendt, não se reduz às revoluções e ao momento da elaboração constitucional, nem emerge necessariamente completamente fora de um espaço constitucional ou de uma ordem prévia. Isso significa que “o início”, “o extraordinário” e o “milagre” (para usar os termos da própria

³⁰ Ver Kateb (2000) e Canovan (1992).

autora) contidos na dimensão constituinte do poder e da liberdade não implicam rupturas e começos absolutos³¹.

Isso fica evidente em outro exemplo central, a saber, o dos movimentos de desobediência civil como expressão da capacidade fundadora da liberdade enquanto poder constituinte³². Arendt define esses movimentos como “[...] minorias organizadas delimitadas pela opinião comum e pela decisão de tomar posição contra a política do governo” (DC, p. 55), quando essa política não mais corresponde às opiniões dos cidadãos ou quando a autoridade/legitimidade das leis e instituições está desgastada. Sua “[...] ação combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito [legitimidade] e convicção à sua opinião” (DC, p. 55)³³. Arendt destaca, entre essas associações americanas de desobediência civil, os movimentos pela inconstitucionalidade da Guerra do Vietnã e os movimentos antirracistas que defendiam a igualdade de direitos civis e políticos para os negros. Através de suas organizações, esses movimentos instauraram novos espaços públicos de contestação, liberdade e ação plural não violenta onde os cidadãos, entre pares, podiam se engajar diretamente nos assuntos comuns, contrapondo-se, eventualmente, às políticas, leis e instituições vigentes no “terreno da dissensão básica” (DC, p. 69)³⁴. É importante ressaltar que, ao destacar a relevância dessa dimensão constituinte, fundante e extraordinária do poder e da ação livre do povo, dentro do corpo político, Arendt se recusa a confluir toda política às políticas estatais institucionalizadas, criticando a noção corrente, principalmente do liberalismo, de que a máquina estatal administrativa e os políticos profissionais devem deter o

³¹ Conforme Arendt, “[...] a capacidade do homem para a mudança [não é] ilimitada, [...] *nenhum homem começa ab ovo*”. (DC, p. 71-72, grifo nosso). Em outra obra ela afirma: “[...] uma característica da ação humana é que ela sempre começa algo novo, e isto não significa que lhe é sempre permitido criar *ex nihilo*.” (AVE, p. 225). Para uma tese elaborada da impossibilidade dos começos absolutos em Arendt, ver Kalyvas (2008, p. 223-224). Segundo esse autor, “[...] Arendt não equaliza espontaneidade com pura contingência. A espontaneidade não é ameaçada por um mínimo de continuidade ou por traços institucionais e legais de uma ordem prévia. [...] Que o novo possa aparecer dentro de uma estrutura pré-existente, não significa que ele cesse de ser espontâneo” (Kalyvas, 2008, p. 224).

³² Sobre a relação do poder constituinte com os movimentos de desobediência civil em Arendt, ver Aguiar (2011).

³³ É importante ressaltar ainda que Arendt vê esses movimentos como herdeiros da tradição republicana das associações voluntárias do século XVIII e XIX e descritas entusiasticamente por Tocqueville. Sobre isso, ver Arendt (DC, p. 84-85).

³⁴ Como, porém, ressaltou a autora, esses movimentos diferem essencialmente das revoluções. Apesar de esses espaços públicos de ação e de contestação serem pré-constituídos e surgirem espontaneamente fora do âmbito das instituições vigentes e da legislação normal (DC, p. 73), eles não ocorrem na ausência de uma constituição, tampouco contestam sua autoridade última, pois que “[...] o contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis” (p. 70). Nesse contexto, Arendt alega que a desobediência civil “[...] pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração do *status quo* [como no caso da] preservação dos direitos garantidos pela Primeira emenda” (DC, p. 69).

monopólio do poder, sendo as únicas instâncias legítimas das iniciativas públicas³⁵. A desobediência civil, enquanto manifestação legítima do poder do povo, afirma a autora,

[...] aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que 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 expostas a graves dúvidas. (Arendt, DC, p. 68).

Mesmo assim, não obstante a centralidade do entusiasmo da autora pelo novo e pelas políticas *extraordinárias*, por assim dizer, essas políticas são apenas uma das dimensões do poder e do espaço público no pensamento político de H. Arendt. Igualmente importante, no nosso entendimento, é a necessidade de constituir e de regulamentar o espaço público e a liberdade dentro dele por meio de leis, constituições e instituições duráveis através de normas e de procedimentos jurídico-políticos definidos³⁶. Trata-se de delimitar e de preservar o poder para além do instante fugaz de sua gênese. Somente um *locus* permanente e estável pode oferecer um âmbito adequado onde a liberdade pública e plural pode ser exercida plenamente e com alguma segurança. Na nossa compreensão, isso demonstra a existência e a importância, na teoria de Arendt, de uma liberdade pública exercida em condições normais ordinárias dentro de um âmbito político constituído para além de uma liberdade puramente espontânea, fugaz, indeterminada e extraordinária³⁷.

³⁵ Cf. Arendt, “[...] o próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendências do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos” (DC, p. 79). Sobre o monopólio de poder dos partidos, ver também Arendt (SR, p.331-332), e, para uma síntese da crítica de Arendt ao liberalismo, ver Kalyvas (2008, p. 266 e seguintes).

³⁶ Como observou Waldron, noções fundamentais na obra de Arendt como a *persona jurídica*, o *direito a ter direitos*, e a própria noção de *isonomia*, são analisados por ela como constructos criados artificialmente pela constituição e pelas leis, o que refuta a tese de um *espontaneísmo político*. Nesse sentido, é extremamente necessário “[...] o respeito pelas estruturas e procedimentos que sustentam o quadro político e que tornam possível a deliberação e a ação concertada com os outros” (2000, p. 202).

³⁷ Com essa interpretação nos afastamos, em grande medida, de intérpretes como Honig (1993), Kateb (2000), Villa (1996) e Ortega (2001), que, por vieses distintos, têm afirmado que Arendt pouco se preocupou com a dimensão constituída da política, a qual restaria reduzida ao âmbito da administração e da burocracia. Entendem isso porque seu conceito de liberdade, enfatizando as políticas extraordinárias de ruptura, baseado na pura performatividade espontânea da ação, seria incompatível com um sistema constitucional normatizado. Veremos adiante, contudo, que Arendt foi duramente crítica com a ideia de revoluções permanentes e com os movimentos de massa totalitários e seu desprezo por leis e instituições estabelecidas, destacando a importância fundamental da constituição para a fundação e preservação da liberdade política. Sobre a importância fulcral de leis, instituições e constituições para o conceito de liberdade em Arendt, ver Kalyvas (2008), Canovan (1992) e Waldron (2000).

Como ressaltou Arendt, devido à sua efemeridade e à sua fragilidade, o espaço público por si só “[...] não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem” (OCH, p. 212). Desaparece “[...] não só com a dispersão dos homens [...] mas também com a suspensão das próprias atividades” (ACH, p. 250). Além disso, como vimos no capítulo anterior, Arendt estava bastante preocupada com os riscos inerentes à liberdade extraordinária, como a ilimitabilidade, a arbitrariedade, a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Leis e instituições para Arendt, portanto, remediavam a instabilidade da ação plural livre e a sua teia de relações, fornecendo-lhe um palco estável e durável, “[...] um mundo politicamente organizado no qual cada homem livre pode inserir-se por palavras e feitos [...]” (QL, p. 194), pois, como ela observou, “[...] entre os fatores estabilizantes vêm em primeiro lugar os sistemas legais que [...] são mais duradouros que modas, costumes e tradições” (DC, p. 72). Também o poder, apesar de Arendt afirmar que ele surge onde quer que os homens se reúnam na modalidade do discurso e da ação, não parece prescindir de uma esfera constituída e organizada para continuar a existir³⁸. Como ela apontou, o que mantém unida uma comunidade política não é o espaço da aparência nem o poder que emerge espontaneamente desse espaço, mas a promessa do contrato mútuo que fundamenta as leis e o poder constituído (CH, p. 256). Os homens, alega a autora,

[...] só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade *a condição prévia material mais importante do poder*. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (*aquilo que hoje chamamos de organização*) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder (Arendt, ACH, p. 213, grifo nosso).

É esse “mundo politicamente organizado” de que nos fala Arendt que pode aqui ser chamado de *poder constituído* ou de dimensão constituída da liberdade. O poder constituído assegura “um espaço público comum” (QL, p. 194) de que a liberdade necessita para se tornar “uma realidade concreta, tangível” (QL, p. 202), liberdade essa que “[...] só se desenvolve com plenitude onde a ação *tiver criado seu próprio espaço concreto*” (QL, p. 218, grifo nosso). Logo, não há, no pensamento de H. Arendt, uma aposta exclusiva nas políticas irregulares e extraconstitucionais que surgem como fulgurações instantâneas. A autora

³⁸ Ao destacar o caráter transitório do poder, Arendt afirma: “[...] o poder, por sua própria natureza, nunca pôde produzir uma [...] segura estabilidade. [...] Sua fragilidade combina-se com a mesma irreversibilidade que constitui toda ação humana. [...] As formações de poder surgem quando os homens se reúnem com um objetivo, mas desaparecem tão logo este seja realizado ou abandonado” (Arendt, VP, p. 319).

assevera ainda que a liberdade política e o intercuro humano, devido à sua fragilidade, necessitam ser constituídos e regulamentados formalmente:

Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças –, derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro. (Arendt, QL, p. 212).

Como ela mesmo apontou, “[...] a liberdade, onde quer que tenha existido como realidade tangível, tem sido sempre especialmente limitada [...]” (Arendt, SR, p. 339), seja pelo “território ou os muros da cidade” (SR, 339), seja pelo fato de que a liberdade só é “[...] possível entre iguais, e a própria igualdade [é] aplicável apenas com limitações e dentro de limites espaciais” (SR, p. 339). Essa dimensão constituída fica evidente quando ela, parafraseando T. Jefferson, afirmou, em suas considerações sobre as revoluções modernas, que “[...] o verdadeiro conteúdo da liberdade [...] é a participação nos negócios públicos ou a admissão no domínio público” (Arendt, SR, p. 37). Ou então, quando ela descreveu a “felicidade pública”, nos termos de J. Adams, como o prazer “de discursar e decidir, da oratória e dos negócios públicos” (SR, p.39), ou como o “direito de reunião [dos cidadãos] nas câmeras municipais das suas cidades, para lá deliberarem [em] assembleias de cidades ou distritos” (SR, p. 145). Da mesma forma, ela elogiou o “Senado” e a “Suprema Corte” como as “Instituições de liberdade nascidas da vitória triunfante de uma revolução” (SR, p. 269). Arendt é resoluta ao afirmar que “[...] nada há de mais fútil do que a rebelião e a libertação, se não forem seguidas da constituição da liberdade recém-conquistada” (SR, p. 175)³⁹.

Assim, portanto, se é certo que Arendt afirmou as potencialidades dos novos começos da liberdade contra a burocratização e contra a estagnação das sociedades administrativas de massa, que encurtam os espaços da ação plural e ampliam a possibilidade do uso dos meios de violência em detrimento do poder do povo, ela também se ocupou com o problema da

³⁹ Também os movimentos de desobediência civil, apesar de surgirem fora das instituições convencionais e da legislação normal, devem ser, de alguma forma, garantidos por uma constituição. Arendt dá o exemplo dos movimentos antibélicos que “aspiravam *legalizar* a recusa dos soldados ao dever do combate” e também as disputas pelo “direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e fazer greve” que vieram a se tornar “a substância da legislação trabalhista” (DC, p. 73). Arendt ressalta que “a questão da compatibilidade da desobediência civil com a lei [com a constituição] é de maior importância” e que a solução para esse problema “[...] poderia determinar se as instituições da liberdade são ou não são bastante flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil nem revolução” (DC, p. 74). Cabe às leis e instituições sólidas e duráveis, portanto, “estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida” (DC, p. 73).

institucionalização do poder e da liberdade como garantias de um exercício contínuo e igualitário destes por parte dos cidadãos. Como observou corretamente Kalyvas, o exercício da liberdade “[...] implica que um espaço público tenha sido firmemente estabelecido, que normas constitucionais para regular a competição agonista sejam instituídas, e que limites que delineiam as fronteiras adequadas da política sejam definidos” (2008, p. 203). Nos termos de Arendt, “[...] a liberdade como realidade política viva [...] [corresponde ao] *espaço entre os homens, delimitado pelas leis, o espaço vital da liberdade*” (OT, p. 518, grifo nosso). Arendt buscou, assim, complementar a experiência intensa, porém efêmera, da política extraordinária enquanto puro começo e espontaneidade, com uma liberdade limitada e mais permanente. Leis e instituições proporcionam alguma previsibilidade, regularidade, e segurança contra a contingência e as ilimitadas potencialidades da ação, remediando sem, porém, extinguir a fragilidade constitutiva da pluralidade e natalidade humanas. Elas protegem a interação política da arbitrariedade e da incerteza, proporcionando um quadro estável para a regulamentação da vida política e para a institucionalização da liberdade.

Destarte, o problema central para H. Arendt, no nosso entendimento, não é o de simplesmente celebrar um espontaneísmo político de uma política agonista e permanentemente revolucionária, mas o de destacar e buscar “equilibrar”, na medida do possível, essas duas dimensões conflitivas da política, o constituinte e o constituído, o ordinário e o extraordinário, sem, por um lado, resvalar para a pura arbitrariedade e licenciosidade e, por outro, sem extinguir a potencialidade iniciadora da liberdade dentro de uma ordem constitucional juridicamente enrijecida burocratizada e avessa ao exercício plural da participação pública. Como colocou Canovan, “[...] dado que a ação é uma questão de *começar*, fazer um novo início, como pode a ação ser traduzida em instituições, e como pode ela evitar a violência?” (1992, p. 145). O primeiro passo para Arendt é conceber as leis e instituições de uma forma complementar e não contrária aos seus conceitos de poder e liberdade, isto é, fundadas na ação plural, no autogoverno e na participação efetiva dos cidadãos. É a partir de uma nova relação entre lei e poder e de uma revisão das bases em que está assentado o poder constituído e suas instituições que Arendt buscará apontar certas *linhas de continuidade* entre esses dois aspectos, reconhecendo que tal tensão é constitutiva do político e não pode ser simplesmente eliminada sem o risco de serem extinguidos os elementos fundamentais da política, como a pluralidade, a liberdade e a igualdade.

2.2 O caráter relacional/diretivo da lei e a inter-relação entre lei, poder e liberdade

É dupla a inspiração de Arendt para seu conceito de lei. Por um lado, a autora entende a lei de uma forma mais *negativa* como a *nomos* grega, isto é, como uma fronteira, um muro, que limita a ação livre e, ao mesmo tempo, circunscreve, institui e preserva no tempo um espaço público comum onde os cidadãos possuem igual direito nas decisões e nas iniciativas políticas. Na *pólis*, lembra Arendt, o termo *nomos* significava “bem literalmente uma muralha”, ressaltando o caráter “espacial” (ACH, p. 77). A lei, nesse sentido, se designa, fundamentalmente, a estabilizar e a estabelecer limites para a ação potencialmente ilimitada e imprevisível, sua *hibris*. Para Arendt, por sua vez, o ordenamento jurídico e suas instituições constituem o horizonte de estabilidade necessário de uma determinada comunidade política, pois “[...] nenhuma civilização teria sido possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança” (DC, p. 72). Os sistemas legais, escreve, “[...] regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com outros” (DC, p. 72). Como definiu a autora:

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. [...] A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. [...] Os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração (Arendt, OT, p. 517).

É nesse contexto que podemos entender as duras críticas da autora aos regimes totalitários no que concerne a seu completo descaso com a questão da estabilidade e da normatização jurídica. Segundo Arendt, em decorrência do “primado absoluto do movimento” (OT, p. 462), toda hierarquia e estrutura previamente estabelecida e determinada, por mais autoritária e ditatorial que seja, “[...] tende a estabilizar-se e constituiria um obstáculo ao poder total do líder de um movimento totalitário” (OT, p. 414)⁴⁰. Enquanto os nazistas promulgaram uma avalanche de novas leis e decretos sem nem mesmo se dar o trabalho de abolir oficialmente a Constituição de Weimar, comenta Arendt, a União Soviética chegou até mesmo a criar uma nova constituição, mas que, contudo, não passava de uma fachada

⁴⁰ Não se trata de uma ausência de hierarquia, mas, sim, com a exceção do líder, de uma autoridade e hierarquia demasiadamente flutuantes. Arendt usa a imagem da cebola, circular, em cujo centro se encontra o líder, para descrever a organização totalitária e diferenciá-la da imagem da pirâmide que tradicionalmente ilustra os governos autoritários. Sobre essa distinção, ver Arendt (QA, p. 135-136 e OT, p. 413 e seguintes).

destinada a impressionar o mundo exterior, sem qualquer efetividade em seu funcionamento interno (OT, p. 44). É o desejo do líder, resalta Arendt, “[...] dinâmico e sempre em movimento e não as suas ordens, [...] que é a ‘lei suprema’ num Estado totalitário” (OT, p. 414). Resulta disso a necessidade de evitar que esse novo mundo adquira nova estabilidade. A estabilização de suas leis e instituições certamente liquidaria o próprio movimento e, com ele, a esperança da futura conquista e domínio do mundo (OT, p. 441)⁴¹. Com isso fica evidente, como observou Lafer,

[...] a importância atribuída por H. Arendt ao ‘horizonte de estabilidade’ inerente à legalidade, pois a experiência totalitária mostrou que uma ‘legalidade’ que muda diariamente, sem um quadro estável de referência, pode levar à criminalidade generalizada de governantes e governados. (1988, p. 215).

Esse é, contudo, só um aspecto do conceito de lei destacado por Arendt, aquele que afirmamos ter um sentido mais negativo e limitador. Mais importante, no nosso contexto, isto é, para pensar o problema da consonância entre lei, poder e liberdade, é o caráter relacional e diretivo da lei política, vislumbrado por ela no conceito republicano da *lex romana*, retomado posteriormente por Maquiavel e Montesquieu, como complementar ao *nomos*. Segundo Arendt, a *lex romana* tinha um significado desconhecido dos gregos, indicava “[...] uma relação formal entre as pessoas, e não uma muralha que as separa umas das outras” (ACH, p. 77-78). Dessa forma, não era tanto limitadora da liberdade quanto a constituía formal e juridicamente. Nesse sentido, as leis não apenas limitam a liberdade da ação, mas constituem também “os necessários canais específicos de comunicação e relacionamento” (Arendt, AGT, p. 280) de uma determinada comunidade⁴². A lei, no sentido republicano, enquanto “contrato” e “aliança”, de acordo com Arendt, visa conciliar, organizar e relacionar as diferentes partes em ação sem, contudo, abolir pura e simplesmente a pluralidade e os conflitos de opiniões (OP, p. 113).

⁴¹ Além disso, com as ideologias totalitárias, observa Arendt, o conceito de *lei* muda completamente de sentido: “[...] deixa de expressar a estrutura de estabilidade [...] para ser a expressão do próprio movimento. [...] O lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza” (OT, p. 516). É nesse sentido que Arendt denuncia a *hubris* totalitária, isto é, “a convicção de que tudo é possível” ou então de que “o direito é aquilo que é bom para o movimento” (OT, p. 461).

⁴² Como esclarece Pettit (1999, p. 56-57), ao contrário da tradição liberal, que concebe toda lei como coerção e como interferência negativa e limitadora da liberdade, “[...] os republicanos sustentam que o Direito constituído é constitutivo da liberdade” e que, portanto, as boas leis “não diminuem” ou “comprometem a liberdade”, mas sim “criam a liberdade que compartilham os cidadãos”. Ele observa ainda que, em Roma, “*libertas* é coextensiva com a *civitas*” e que “a cidadania é um status que só pode existir sobre um regime adequado de leis” que protege a liberdade dos cidadãos da arbitrariedade alheia.

Outra vantagem da *lex*, destacada por Arendt, é o fato de que a lei era fruto da ação conjunta dos cidadãos constituindo uma atividade essencialmente política. Para os gregos, afirma Arendt, a lei era pré-política, o legislador (*nomothetes*) não precisava nem ao menos ser cidadão e sua atividade era equivalente a de um artesão ou arquiteto. Com efeito, as leis “[...] como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas sim um *produto* da fabricação”. Em contrapartida, o elaborar da lei na república romana, ressalta a autora, “[...] era ele mesmo totalmente ligado à conversa e à réplica, daí a algo que [...] *estava no centro de tudo que é político*” (OP, p.111-112, grifo nosso). A lei era estabelecida “no agir e contra-agir” (OP, p. 113) decorrente “de um arranjo ou um acordo mútuo” (OP, p.111-112)⁴³. Apesar de a autora reter o caráter de tangibilidade e de limite da *nomos* grega, são principalmente os elementos republicanos da lei – o aspecto relacional, o caráter diretivo e o fato de que a própria feitura da lei é fruto da ação livre e plural dos cidadãos – que serão decisivos para pensarmos em Arendt possíveis linhas de continuidade entre liberdade e estabilidade, entre o constituinte e o constituído. É com esses elementos que a autora visa superar a dicotomia tradicional que coloca a lei de um lado e o poder e a liberdade de outro, em uma relação de mútua exclusão⁴⁴.

Arendt é altamente crítica de uma tradição racionalista que concebe a lei e as instituições como produtos de uma razão técnica superior e que prescinde quase completamente da participação efetiva dos cidadãos tanto para sua feitura quanto para seu funcionamento. Tal tradição, segundo ela, remonta a Platão e ao início da filosofia política que começa por contestar o ideal de autogoverno e de liberdade da *pólis* e passa a confundir a ação (*práxis*) com a fabricação (*poiesis*) na busca de fundamentos mais sólidos para o poder e para as leis (ACH, p. 234). Com efeito, segundo Arendt, Platão ter-se-ia baseado “[...] na ilusão de que podemos ‘fazer’ algo na esfera dos negócios humanos – ‘fazer’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem ‘melhor’ ou ‘pior’”

⁴³ Conforme Arendt, “[...] a lei das doze tábuas de Roma não é obra de um único homem, mas sim o contrato entre duas partes em luta, o patriciado e os plebeus, que precisam do assentimento de todo o povo” (OP, p. 112).

⁴⁴ Não se trata aqui de afirmar que é possível eliminar a tensão constitutiva entre liberdade e estabilidade, entre poder e lei ou entre lei e liberdade. Mas, antes, indicar que não há uma relação dicotômica de contraposição e mutuamente exclusiva. Assim, portanto, qualquer processo de equilíbrio e continuidade alcançado será sempre frágil e temporário, nunca absoluto, visto depender da contingência do político. A tensão é inelutável. Mas, como argumentaremos a seguir, o direito e a política possuem na autora uma inter-relação de complementaridade.

(Arendt, ACH, p. 201)⁴⁵. Nessa mesma esteira, muito próxima de Schmitt (1996), como observou Volk (2010), Arendt desaprovou o excessivo formalismo, legalismo e procedimentalismo do positivismo jurídico moderno adotado em grande parte pelo liberalismo político⁴⁶. Segundo Volk, a racionalidade da lei moderna, como sugerem autores como Weber e Kelsen, resulta do fato de que o curso da justiça e a criação de leis são independentes de conteúdos ético-políticos e, por sua vez, da interação concreta dos cidadãos. Desvinculadas em grande medida da liberdade e opinião públicas, a feitura e aplicação das leis e o funcionamento das instituições “[...] apenas seguem as regras do formalismo legal, exercidas por uma elite administrativa e judicial” (Volk, 2010, p. 773).

O problema, de acordo com Arendt, é que esse excessivo tecnicismo conduz a uma automação do sistema legal em detrimento da liberdade plural do povo, pois pretende enquadrar o jogo político, sua espontaneidade e imprevisibilidade, em normas jurídicas rígidas de ordem e comportamento deduzidas de uma razão jurídica totalizadora, onde “[...] todo mundo é destituído de liberdade política, do poder de agir” (DV, p. 151). Isso, por seu turno, acarreta, inevitavelmente, uma burocratização e juridicização exacerbada do âmbito público-político cujo resultado é o enrijecimento e a obsolescência de suas leis e instituições. De acordo com Arendt, “[...] quanto maior for a burocratização da vida pública, maior é o atrativo da violência [...]” (DV, p. 151), pois “[...] a monopolização do poder causa o esvaziamento de todas as autênticas [e legítimas] fontes de poder [...]” (DV, p. 155), ficando a percepção, tanto de governantes quanto governados, de que a única forma de expressão e mudança possível é a ação violenta extrainstitucional.

Recorrendo a noção republicana de lei enquanto relação, como descrito acima, Arendt concebe as leis e as instituições não como resultado de uma racionalidade técnica autossuficiente e externa, mas como fruto da ação livre conjunta e da pluralidade de opiniões dos cidadãos. Ou seja, a lei deve ser estabelecida reciprocamente “no agir e contra-agir”, decorrente “de um arranjo ou um acordo mútuo”, como já apontamos. Além disso, a esfera constitucional, para continuar a cumprir sua função, que é a de organizar, estabilizar e instituir

⁴⁵ Dessa forma, a especificidade da ação se perde, pois a meta passa a ser a “fabricação” da comunidade política. O resultado é a exclusão da pluralidade dos cidadãos da esfera das decisões públicas. Além disso, Arendt ressalta que nessa concepção da lei é inevitável que ela “[...] tenha algo de violento tanto no que diz respeito a seu surgimento como à sua essência” (OP, p. 114), pois “[...] elas [as leis] são os senhores e comandantes da *pólis*”.

⁴⁶ Veremos no próximo capítulo, ao tratar do conceito de constituição em Arendt, como ela criticou as constituições feitas por especialistas e o quão cara era para ela a ideia de que a constituição deveria ser fruto da ação conjunta do povo e não de um governo que impõe uma constituição.

o poder e a liberdade efetiva do povo, deve ser constantemente reanimada pelas iniciativas plurais. Nas palavras da autora: “[...] todas as instituições são manifestações e materializações do poder, *petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de as sustentar*” (DV p. 120, grifo nosso). Como apontou a autora,

[...] incorremos no erro comum de considerar o Estado ou o governo como uma obra de arte. No sentido das artes criativas, que põem em cena alguma coisa tangível e que reificam o pensamento humano a tal ponto que as coisas produzidas possuem existência própria, a política é o exato oposto de uma arte. *As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência.* A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; *a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação* (Arendt, QL, p. 200, grifo nosso).

Com efeito, Arendt parece sugerir uma relação de interdependência entre lei, poder e liberdade, entre o constituinte e constituído, e não um conflito absoluto, uma complementaridade e não uma contrariedade, pois “[...] no governo constitucional [...] as leis circunscrevem cada novo começo *e, ao mesmo tempo, asseguram a liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível*” (OT, p. 517). A esfera constitucional com suas instituições não prescinde da liberdade de iniciativa plural dos cidadãos nem é antitética a ela, ao invés disso, “[...] *absorve todas as novas origens e delas se alimenta*” (OT, p. 517, grifo nosso). Dessa forma, lei, poder e liberdade se referem mutuamente e são noções inter-relacionadas e interdependentes para a autora, mesmo que se trate de uma inter-relação de tensão⁴⁷. Como observou Volk (2010)⁴⁸, não pode haver a supremacia de uma esfera em detrimento da outra. De acordo com Canovan, para Arendt, a esfera pública política só sobreviverá se houver um “equilíbrio”, mesmo que frágil e limitado,

⁴⁷ Apesar de ser mais tangível e durável que o poder, a lei não é universal nem imutável (DC, p. 72). O papel estabilizador e conservador da lei não deve se dar em detrimento da ação e da liberdade dos cidadãos, como ressaltou Arendt, “[...] tal atitude conservadora – procurando somente preservar o *status quo* –, não pode senão levar à destruição, visto que o mundo é fadado à ruína a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a criar aquilo que é novo” (CE, p. 242). Leis e instituições são a pré-condição para uma constelação estável e durável do poder e da liberdade pública, porém não são suficientes: “[...] a lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado da ação” (DC, p. 73). Da mesma forma, o novo pode ser potencialidade se se oferece um espaço concreto para ele ocorrer.

⁴⁸ Como acertadamente apontou Volk, tal noção de constitucionalismo esboçada aqui por Arendt é um “ataque direto aos chamados teóricos da razão de Estado”. O fato é que, desde Bodin e Hobbes, segundo esse autor, a questão da ordem e da segurança pública, e não a liberdade de participação, é que tem sido central no pensamento político. O estado moderno é pensado como sendo essencialmente uma ordem coerciva e, portanto, a segurança pública e a ordem representariam “o mais alto interesse e dever do estado” (Volk, 2010, p. 762).

entre as tendências individualistas e anárquicas da ação livre e a tendência das leis/instituições de se enrijecerem em processos burocráticos automáticos (1992, p. 147-148). Tal ordem constitucional, por conseguinte, não deve ser estática. Deve antes, ser uma composição de inovação e de preservação, de estabilidade e de movimento, como apontou corretamente Lafer:

Política e Direito são, portanto, para Hannah Arendt [...] complementares: a primeira favorece a diversificação da ação e o segundo protege e preserva a sua especificidade. A legalidade impõe uma duração às vicissitudes da ação e a constituição cumpre o papel de delimitar o espaço público igualitário que torna possível a criatividade da ação, pois sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. (1988, p. 217).

Outro movimento que Arendt faz para superar a tradicional dicotomia entre lei e liberdade foi criticar aquilo que ela chamou de “concepção imperativa e essencialista da Lei” – que identifica a lei com um comando ou mandamento e o poder com domínio e violência – derivada da “tradição judaico-cristã” e herdada pelas “teorias modernas da soberania”, chegando à contemporaneidade com o chamado “realismo político” (DV, p. 118-119). Para essas teorias, afirma, “[...] a simples relação entre ordens e obediência bastava para identificar a essência da lei” (DV, p. 119). Para Arendt, isso se deve ao fato de que as leis até hoje se assemelham a um “[...] catálogo de proibições, baseado [...] nos ‘Não Farás’ do Decálogo” (ACH, p. 77-78), donde se entende que “[...] as sanções coercivas são sua essência” (DV, p. 164)⁴⁹. Fiel aos seus conceitos de poder e liberdade, Arendt nega que a relação ordem/obediência e as sanções coercivas constituam a essência da Lei, o que não significa excluí-las do campo do Direito político. Seguindo Passerin d’Entreves, ela argumenta que as leis são mais “diretivas” e organizacionais do que “imperativas” ou “punitivas” e que, portanto, são “aceitas” e apoiadas ao invés de simplesmente “impostas” aos cidadãos. As diretivas e as normas nesse caso seriam como as “regras de um jogo” (DV, p. 165), regras que estabelecem relações entre as pessoas e se fundamentariam não na relação ordem/obediência,

⁴⁹ “Isto, é claro, não quer dizer que o antigo *ius publicum*, a lei do país que mais tarde foi chamada 'Constituição' [...] possuía as características dos mandamentos divinos. Mas o modelo segundo cuja imagem a humanidade do Ocidente havia interpretado a quinta-essência de todas as leis [...] era de origem hebraica e representado pelos divinos Mandamentos do Decálogo. E esse próprio modelo não mudou quando, nos séculos XVII e XVIII, a lei natural veio a tomar o lugar da divindade” (SR, p. 234-235).

mas, sim, em acordos mútuos, isto é, na máxima republicana do *pacta sunt servanda*⁵⁰. Sobre isso escreve a autora:

O objetivo dessas regras não é que eu me submeta a elas voluntariamente ou reconheça a sua validade teoricamente, mas que na prática eu não posso jogar o jogo a não ser que me conforme; minha razão para aceitar é o meu desejo de jogar, e já que os homens só existem no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo homem nasce em uma comunidade que possui leis pré-existentes que ele “obedece” em primeiro lugar porque não há outra maneira pela qual possa participar do grande jogo do mundo. Posso desejar mudar as regras do jogo, a exemplo do revolucionário, ou fazer de mim mesmo uma exceção, a exemplo do criminoso; mas negá-las por princípio significa não uma mera “desobediência”, mas uma recusa em entrar para a comunidade humana. O tradicional dilema – ou a lei é absolutamente válida e deste modo precisa de um legislador divino, imortal, para ser legítima, ou a lei é simplesmente uma ordem sem nada por trás dela além do monopólio da violência do estado – é uma ilusão. Todas as leis são “diretivas” e não “imperativas”. Elas regulam as relações humanas assim como as regras dirigem o jogo. E a garantia fundamental de sua validade está contida na velha máxima romana *Pacta sunt servanda*. (Arendt, DV, p. 165).

Consoante essa concepção republicada da lei e o seu caráter relacional-diretivo, Arendt concebeu o governo e o poder constituído como sendo “essencialmente o poder organizado e institucionalizado” do povo, e não o monopólio legítimo dos meios de domínio e violência como tradicionalmente se fez⁵¹. Arendt busca renovar as bases em que está assentado o poder constituído e, para isso, recorre ao que ela chamou de “outra tradição” derivada da *pólis* grega e da *república* romana retomada posteriormente por Montesquieu e pelos revolucionários, franceses e americanos, do século XVIII. Estes últimos, aponta ela, “[...] tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência” (DV, p. 120), mas, sim, na reciprocidade e no assentimento público. A despeito de falarem ainda em termos de “obediência a leis, [...] o que realmente queriam dizer era apoio às normas legais às quais haviam os cidadãos dado o seu consentimento” (DV, p.

⁵⁰ Segundo Arendt, “[...] toda organização de homens [seus sistemas legais] se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las” (DC, p. 82). A premissa é que “Promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível” (DC, p.82-83). Para Arendt, os sistemas legais baseados no *pacta sunt servanda* têm a vantagem de trazerem em si os princípios da liberdade, da igualdade e da pluralidade. Primeiro porque se fundam na “ideia de um contrato mutuamente vinculante [...]”, horizontal, de livre associação e, segundo, porque “[...] toda associação estabelecida atuando conforme o princípio do consentimento pressupõe uma pluralidade que não se dissolva, mas que tome a forma de uma união” (DC, p. 83-84). Sendo assim, a feitura das leis prescinde de qualquer fonte de autoridade transcendente (Arendt, AGT, p. 277).

⁵¹ Arendt (DV, p.116-117) recusa a identificação estrutural e necessária do Estado e do poder constituído (suas leis e instituições) com o uso da violência e do domínio. Seja na vertente marxista que concebe “o estado como um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante”, seja a concepção de Weber e Mills do Estado como “o domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima”.

120, grifo nosso). O comprometimento com a lei, ressalta Arendt, não se resolve pela submissão voluntária à violência legítima, nem “[...] é decidido pela relação ordem-obediência, mas pela opinião pública, pelo número de pessoas que compartilham dela” (DV, p. 128)⁵². Com efeito, “a concepção imperativa da lei” se torna uma falácia uma vez que, para Arendt, o poder expressa uma reciprocidade e depende principalmente do consentimento. Como colocou Lafer, “[...] a primeira pergunta não é por que se obedece ao comando, mas sim por que se apoia o comando obedecendo-o” (1988, p. 205). Sobre isso conclui Arendt:

É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio nada mais é que a continuação *do consentimento que deu origem às normas legais*. [...] Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; estratificam-se e deterioram-se logo que o poder vivo do povo cessa de apoiá-las. Foi isso que quis dizer Madison ao observar que “todos os governos apoiam-se na opinião”. O poder do governo *depende dos números* e é “proporcional ao número a que se associa” (DV, p. 120, grifo da autora).

Tal consentimento, contudo, nada tem a ver com a “obediência que nada questiona” adquirida pelos meios violentos. Antes significa “o apoio ativo e a participação contínua” (Arendt, DC, p. 76), voluntária e mesmo contestatória, assumida por todo cidadão “em todos os assuntos de interesse público” (DC, p. 76). Isso se justifica pelo fato de que a “[...] dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (DC, p. 78-79)⁵³. Como asseverou Arendt,

[...] todo nós vivemos e sobrevivemos por uma espécie de *consentimento tácito* que, no entanto, seria difícil chamar de voluntário. [...] Poderíamos, no entanto, chamá-lo de voluntário quando acontece de a criança nascer numa comunidade na qual a dissidência também é uma possibilidade legal e *de facto* quando ela se tornar adulta (DC, p. 78-79, grifo da autora).

Ao destacar o aspecto relacional e diretivo da lei, inspirado no republicanismo, Arendt visa superar a tradicional dicotomia entre as dimensões constituinte e o constituída, entre lei e liberdade política. Com isso ela desloca a ênfase do domínio/obediência para o

⁵² Conforme Arendt, quando as ordens já não são obedecidas, a violência se mostra obsoleta, e “[...] o repentino e dramático colapso do poder que prenuncia as revoluções revela claramente como a obediência civil – às leis, instituições, dirigentes – nada mais é que uma manifestação exterior de apoio e consentimento” (DV, p. 126-127).

⁵³ Ao colocar o dissenso como contraparte do consentimento, Arendt pôde vincular a desobediência civil com o tema da obrigação política. Esses movimentos, como foi apontado, apesar de contestarem as políticas e as leis vigentes, visam reafirmar os princípios constitucionais como a igualdade, a liberdade e o direito à associação (DC, p. 79). Para que o consentimento não se torne passivo ou uma mera ficção, o dissenso precisa ser previsto constitucionalmente.

consentimento/dissenso e a reciprocidade. Ao mesmo tempo em que o poder necessita das estruturas formais e jurídicas das leis e instituições para sobreviver, também as leis e instituições devem ser fruto da ação conjunta livre plural e necessitam ser reanimadas e revigoradas constantemente por essas mesmas atividades fundadoras para que não se enrijam diante das máquinas burocrático-administrativas que deturpam o âmbito público. As leis, assim, não são contrárias à liberdade, não são expressão de um comando ou fruto de uma racionalidade extrapolítica. Ao invés disso, elas descrevem, revelam e organizam as relações entre as pessoas dentro de uma determinada comunidade política. Visto dessa perspectiva, as leis não são mais que a expressão legalmente formalizada dos acordos e das promessas mútuas. Não excluem a contingência e a relatividade constitutiva do âmbito público político e da pluralidade, tampouco negam a liberdade de ação e de inovação, embora dotem a política com um horizonte normativo de estabilidade, inserindo-a no tempo e na mundaneidade. Em suma,

[...] uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo [...]. Nós estamos acostumados a entender a lei e o direito no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência, que deixamos cair no esquecimento, com facilidade, o caráter espacial original da lei. Toda lei cria, antes de mais nada, *um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade*. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano *é um deserto* (Arendt, OP, p. 123, grifo nosso).

2.3 A questão da autoridade e da legitimidade dos corpos políticos

A despeito de Arendt afirmar que as leis prescindem de uma fonte de autoridade e legitimidade transcendente, universal e absoluta, por basearem-se em acordos e promessas mútuas, em textos como *O que é autoridade?* e *Sobre a revolução* ela claramente ressalta a necessidade de alguma instância de autoridade, uma referência mais estável e normativa, para além do poder contingente e instável de pactuar do povo, que também parece ser ameaçado pela arbitrariedade⁵⁴. O tema da autoridade se refere, portanto, ao momento da fundação de

⁵⁴ Isso fica evidente quando ela afirma que as leis romanas não necessitavam de uma autoridade transcendente e, ao mesmo tempo, enfatiza o papel central que a autoridade desempenhava na República Romana. Ou ainda quando ela faz questão de distinguir a fonte da autoridade da fonte do poder em *Sobre a revolução*, o que indica que a autoridade não deriva somente do poder de estabelecer promessas. Sobre essa tese, ver também Adverse (2012) e Kalyvas (2008).

novas comunidades políticas e não à feitura ordinária das leis⁵⁵. Desse modo, ela reconhece a centralidade desse fenômeno para a legitimidade, a durabilidade e a confiabilidade dos corpos políticos e de seu ordenamento legal (Arendt, SR, p. 225). É no contexto da crise da autoridade no mundo moderno e contemporâneo que Arendt começa a investigar a origem e a especificidade do conceito de autoridade. Por um lado, ela afirmou que, com o advento da secularização e o concomitante declínio dos valores e critérios tradicionais de legitimidade, o que temos é o desaparecimento da autoridade do mundo moderno enquanto um fundamento último, isto é, uma lei transcendente universalmente válida (Arendt, QA, p. 127). Por outro, ela insiste em que uma das principais dificuldades e tarefas que isso coloca é a de concebermos uma nova autoridade⁵⁶ como fonte normativa de legitimidade no campo dos assuntos humanos sem recorrer a fontes tradicionais extrapolíticas e transcendentais já obsoletas⁵⁷.

Para o nosso propósito, torna-se imprescindível analisar, ao menos sumariamente, como Arendt busca conciliar esse elemento normativo e hierárquico da autoridade com seus conceitos de poder e liberdade, baseados na pluralidade, na igualdade e na espontaneidade fundadoras. De onde derivar a autoridade das repúblicas seculares uma vez que a autora recusa a ideia de um fundamento último transcendente e universal? Nós nos ocuparemos, nesta seção, com as análises de Arendt acerca da origem, da especificidade e da crise da autoridade, bem como dos dilemas que isso impõe à política moderna. No capítulo seguinte, abordaremos o problema da autoridade, e as possíveis soluções indicadas pela autora, no contexto das revoluções americana e francesa do século XVIII.

De acordo com a autora, a autoridade tem sido uma das noções políticas mais mal compreendidas por cientistas políticos. Visto que a autoridade restringe a liberdade e sempre

⁵⁵ Conforme a autora, comentando o problema da autoridade e da fundação no contexto das revoluções, “[...] o problema da autoridade surgia sob a forma da chamada ‘lei superior’ que iria sancionar o direito positivo, estatuído. As leis deviam, sem dúvida, a sua existência concreta ao poder do povo e dos seus representantes nas legislaturas; mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte suprema da qual tais leis tinham de ser derivadas para serem investidas de autoridade e válidas para todos, para as maiorias como para as minorias, para as gerações presentes como para as futuras” (Arendt, SR, p. 225-226).

⁵⁶ Cf. Arendt: “A secularização, a emancipação do domínio secular, da tutela da Igreja, criou inevitavelmente o problema de saber como fundamentar e constituir uma nova autoridade” (SR, p. 158).

⁵⁷ Nessa interpretação concordamos com Duarte (2000), Souki (2003) e Kalyvas (2008), que defendem a ideia de que, para Arendt, não foi a autoridade em si que desapareceu do mundo moderno e contemporâneo, de tal forma que este conceito não seria mais operante e necessário no domínio público político. O que teria desaparecido, ao invés disso, foi a autoridade “no seu sentido tradicional”, isto é, a ideia de um fundamento absoluto e universal cuja fonte de legitimidade transcendente independe da pluralidade e da esfera da interação humana. Isto porque, como observou corretamente Souki: a autoridade, assim como a legitimidade, “[...] é estruturalmente um fenômeno necessário da fundação e conservação do corpo político” (2003, p. 127). Para uma interpretação contrária a essa, ver Villa (1996) e Hilb (2001), que, de maneiras diferentes, defendem em Arendt uma teoria política “pós-autoridade”.

exige algum tipo de obediência, “[...] ela é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência” (QA, p. 129). Não obstante, ressalta Arendt, a obediência exigida pela autoridade é de um tipo bem específico. Exclui a utilização de meios de coerção: “onde a força é usada a autoridade fracassou”; mas também é incompatível com a persuasão geradora de poder que pressupõe igualdade. A autoridade se assenta no respeito e no prévio reconhecimento mútuo de cargos, instituições, funções, etc. (Arendt, DV, p. 123-124). Conforme a autora,

[...] a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado. (QA, p. 129).

Além disso, a obediência é só uma dimensão da autoridade e talvez não a mais essencial para Arendt, como veremos. O mais importante, no nosso contexto, é que a autoridade possui um elemento normativo e diz respeito também ao poder legítimo de um governo constitucional, cuja fonte (seja o direito natural ou o direito divino) foi sempre “uma força externa e superior ao seu próprio poder” (Arendt, QA, p. 134). É dessa fonte, escreve a autora, “que as autoridades [o poder constituído] derivam sua ‘autoridade’ - isto é, sua legitimidade – e em relação à qual seu poder pode ser confirmado” (QA, p. 134)⁵⁸. Segundo a autora, foi esse elemento de autoridade, vinculado a uma sólida tradição de valores, que sempre assegurou “[...] a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros” (QA, p. 128). É nesse sentido que ela define autoridade como um fenômeno necessário à política:

[...] a autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e durabilidade de *que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis que conhecemos*. (QA, p. 131-132, grifo nosso).

O problema, como alerta a autora, é o fato de que, no mundo moderno, o que temos é uma “crise constante da autoridade” (QA, p. 128) tradicional, cujo resultado é que “[...] não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos [...]” (QA, p. 127), uma vez que “[...] a autoridade desapareceu quase até o ponto de fuga” (QA, p.141-

⁵⁸ Cf. Arendt, “[...] é decisivo que a nossa tradição legal sempre tenha sustentado que os códigos legais positivos, feitos pelo homem, eram não apenas derivados, mas também dependiam de uma lei universalmente válida [transcendente] como sua fonte última de autoridade” (AGT, p. 279).

142)⁵⁹. O fato é que, desde o século XVII, com o avanço do processo da secularização (o declínio da religião, da tradição e da autoridade), “[...] a ruína estava a desgastar lentamente as fundações em que se assentavam no Ocidente as estruturas políticas” (Arendt, SR, p. 143). De acordo com a autora, é somente com o advento do totalitarismo que se cristaliza a ruptura completa com a tradição e se dá a denegação de todas as autoridades morais, políticas e religiosas e se fazem sentir em cheio as implicações drásticas do secularismo na política (Arendt, QA, p. 128). Com o totalitarismo se concretiza a crença niilista de que “tudo é possível” (QA, p. 128) diante do desprezo de qualquer fonte sólida de referência para além do próprio movimento totalitário e suas supostas leis naturais e históricas, o que permitiu todo tipo de atrocidades nunca antes visto⁶⁰.

De acordo com a autora, a secularização significou, fundamentalmente, “[...] a separação de religião e política [e o] concomitante eclipse de um mundo transcendente” (Arendt, OCH, p. 102) e de seus valores e de suas verdades tradicionais e religiosas. Surgia, assim, inevitavelmente, a grave questão “[...] sobre a fonte de autoridade das nossas leis e costumes e de nossos critérios de juízo” (Arendt, ADP, p. 59). Conforme Arendt, “[...] do ponto de vista político, a secularidade significa [...] que credos e instituições religiosas não mais possuem uma autoridade pública impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa” (ADP, p. 59). Com isso ficou em aberto a pergunta sobre a legitimidade última dos organismos políticos seculares que até então haviam baseado seus códigos civis, em última instância, no direito divino. Tal perda, segundo Arendt,

[...] é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar e se modificar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, *como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo protético, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa.* (QA, p. 131, grifo nosso).

É a partir dessas considerações e dessas perplexidades da política diante da perda de uma instância segura de autoridade e de legitimidade que Arendt empreende uma investigação

⁵⁹ A perda dessa referência última e segura na política moderna, de acordo com Arendt, é um sinal “[...] explícito da instabilidade e vulnerabilidade dos governos e sistemas legais” (Arendt, DC, p. 64), cujo principal sintoma é a “[...] progressiva erosão da autoridade governamental [...] de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade” (DC, p. 64). Arendt vincula o surgimento das revoluções modernas a uma clara “[...] indicação de perda significativa da autoridade da lei” (DC, p. 68).

⁶⁰ Sobre a associação de Arendt do totalitarismo com a perda da autoridade ver Arendt (OT, p. 513-514). Ver também Souki (2003, p. 134). Não se trata de afirmar que o totalitarismo foi “causado” pela secularização. Como vimos, o totalitarismo configura para a autora um fenômeno inédito, novo e, por isso, não pode ser derivado de causas determinadas. Antes, era como se o totalitarismo fosse o mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral onde as autoridades tradicionais já não eram observadas (QA, p. 128).

histórico-conceitual acerca da especificidade do conceito e das experiências do Ocidente com a autoridade. A questão é saber que tipo de autoridade chegou ao fim e quais são os prós e os contras disso, pois tal perda não é de todo negativa. De acordo com a autora, a despeito da longa aliança entre religião e autoridade, a origem mesma do conceito de autoridade é política e não religiosa, e remonta à República Romana (ADP, p. 59). No centro da política romana, aponta Arendt, “[...] se encontra a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras (Arendt, QA, p. 162). Com efeito, “[...] participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma” (QA, p. 162). Em Roma era a própria fundação da república, a memória desse ato lendário, que adquiria um poder normativo e estabilizador para a atividade política posterior, dotando-a de legitimidade e de estabilidade. A origem do termo autoridade, *auctoritas* em latim, destaca Arendt, “deriva do verbo *augere* e significa ‘aumentar’ e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (QA, p. 163-164). Com efeito, sua origem é eminentemente política⁶¹.

Também a função da autoridade na república era primordialmente política e partia de uma distinção entre poder e autoridade no âmbito público. O poder de agir e de tomar iniciativas, assim como de pactuar e de estabelecer novas leis e relações, tinha suas bases no povo e era atualizado no presente. Já a autoridade “tinha suas raízes no passado, na fundação” (QA, p.163-164). A autoridade repousava na instituição do “Senado” e era exercida pelos “*patres*”, isto é, pelos anciões senadores que “[...] haviam obtido sua autoridade por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras” (QA, p. 164). Daí o adágio romano: “*Cum potestas in populo auctaritas in senatu sit*” (QA, p. 164). Seguindo o historiador Mommsen, Arendt referiu-se à autoridade como sendo “mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco” (QA, p. 160), mas que prescinde tanto de persuasão quanto de coerção externa (QA, p. 165). A autoridade, desse modo, funcionava como uma espécie de “[...] acréscimo que o senado deve aditar às decisões políticas pelo que se admite que a vontade e as ações das pessoas [seu poder] estão sujeitas a erro e engano e necessitam, portanto de ‘acréscimo’ e confirmação” (Arendt, QA, p. 164-165)⁶². Ao distinguir poder e autoridade, os

⁶¹ Se os romanos relacionavam autoridade e religião, ressalta Arendt, é porque a religião tinha um caráter essencialmente político, “significava *re-ligare*: estar ligado ao passado, *obrigado* para com o sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a *pedra angular*, de fundar para a eternidade” (QA, p. 163).

romanos parecem ter alcançado um certo equilíbrio entre liberdade (inovação) e conservação, em que a novidade é acolhida sobre os preceitos da fundação. Foi essa tríade da tradição, religião e autoridade que, de acordo com a autora, garantiu uma enorme estabilidade e durabilidade para a república romana e seu espírito cívico.

O problema, ressalta Arendt, “[...] é que a experiência romana de fundação [e da autoridade] parece ter sido completamente perdida e esquecida” (QA, p. 180-181). É certo, como ela afirma, que a trindade romana (autoridade, tradição e religião) sobreviveu à transformação da República em Império e se repetiu de certa forma na fundação da Igreja católica romana, “[...] quando a herança política e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã” (QA, p.168), chegando até os modernos Estados absolutistas. O conteúdo político e o sentido da autoridade já não eram, porém, os mesmos, pois fora quase completamente *despolitizado*. Compreender essa diferença é fundamental para entender qual tipo de autoridade perdemos com o processo de secularização. Apesar de a Igreja manter a distinção entre poder e autoridade, esta última passa a ser derivada de uma fonte transcendente e absoluta: a encarnação de Deus na terra, representada por uma “lei suprema”, qual seja, a vontade de Deus e por seus Mandamentos (QA, p. 168-169). O poder já não repousa no povo, mas no papa e, posteriormente, nos monarcas absolutos e soberanos. Para Arendt, tal distorção do conceito de autoridade se deve, sobretudo, ao fato de que a Igreja Católica acabou interpretando e assimilando as experiências romanas de autoridade e de fundação à luz da filosofia grega, principalmente de Platão e de sua teoria das Ideias transcendentais.

Segundo Arendt, Platão buscou introduzir, na vida política da *pólis* grega, uma certa noção de autoridade como alternativa à persuasão, ao autogoverno e à participação direta dos cidadãos nas decisões públicas (QA, p. 129-130). O intuito era o de encontrar um fundamento que garantisse maior estabilidade e confiança nas decisões e assuntos humanos, principalmente após a condenação de Sócrates. Inexistia, contudo, diferentemente de Roma, na *pólis* uma “[...] experiência política válida em que basear a reivindicação de um governo autoritário” (Arendt, QA, p. 129). Desse modo, sem uma referência política, o filósofo teria apelado para exemplos extrapolíticos e mesmo antipolíticos para fundar seu conceito de autoridade.⁶³ Não obstante, conforme a autora, essa busca por um elemento de autoridade se

⁶³ Cf. Arendt, “[...] em seus esforços por encontrar um princípio legítimo de coerção, Platão foi guiado originalmente por um grande número de modelos baseados em relações existentes, tais como a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e o paciente ou entre o senhor e o escravo. Em todos esses casos, ou o conhecimento especializado infunde confiança, de modo que nem a força nem a persuasão sejam necessárias para obter aquiescência, ou o regente e o regido pertencem a

torna mais visível principalmente em *A República*, onde Platão busca assentar as bases do Estado no governo e na razão do Rei-filósofo, posto ser o único capaz de compreender e aplicar adequadamente a ideia de Bem e de Justiça às relações humanas (Arendt, QA, p. 151). Ele pensava ter encontrado na própria razão filosófica – nas “verdades autoevidentes [...] [que] compelem a mente” (QA, p. 147) – e em sua teoria das ideias, esse elemento de autoridade capaz de “compelir os homens à obediência sem o uso de meios externos de violência” (QA, p. 147). Com efeito, “as ideias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político”. O caráter autoritário das ideias se deve ao fato de que elas podiam

[...] ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem [e prescindirem da] a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas. (QA, p. 149).

Arendt ressalva, porém, que o problema a respeito da coerção pela razão está em que somente a minoria se sujeita à sua autoridade, enquanto o vulgo e a multidão precisam ser persuadidos por outros meios (QA, p. 147). É nesse contexto que Platão recorre, em vários de seus escritos políticos, ao “[...] mito final das recompensas e punições de uma vida futura [...] [pois que a maioria] não está à altura da verdade filosófica” (QA, p.147-148). A crença é, por sua vez, necessária àqueles que “[...] carecem dos olhos para o que é a um só tempo auto-evidente, invisível e indemonstrável” (QA, p.176). Torna-se manifesto, portanto, que a doutrina do inferno em Platão é claramente um instrumento político incorporado em seu conceito de autoridade para fazer as pessoas se “comportarem *como* se conhecessem a verdade” (QA, p. 176). É, portanto, só com Platão, segundo Arendt, que a autoridade passa a ser identificado com uma Lei Superior transcendente, absoluta e universalmente válida, que independe da esfera da interação plural e que a sanciona, dotando-a de legitimidade, servindo de critério último para o poder, leis e decisões humanas.

O mais notável para Arendt é que foram essas teorias de Platão, em detrimento das verdadeiras experiências políticas romanas com a autoridade, que “exerceram maior impacto em nossa tradição” (QA, p. 161). Isso teria contribuído decisivamente para que a Igreja Cristã, após assumir o Império Romano, viesse a traduzir e incorporar a experiência romana da autoridade em seus dogmas e doutrinas à luz da filosofia platônica. Dessa forma, escreve

duas categorias de seres completamente diferentes, um dos quais já é, por implicação, sujeito ao outro, como nos casos do pastor e seu rebanho e do senhor e seus escravos” (QA, p. 148).

Arendt, a Igreja “[...] amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentess” (QA, p. 170). Incorporou-as em suas “[...] doutrinas e crenças dogmáticas [transformando-as] em regras morais para todo comportamento inter-humano” (QA, p. 170). A própria doutrina cristã do inferno que, segundo Arendt, se tornou a base do conceito de autoridade do Ocidente, teria suas origens remotas nos mitos políticos platônicos acerca de castigos e de recompensas em uma vida futura. O resultado, escreve Arendt, foi “[...] a diluição do conceito romano de autoridade, permitindo-se que um elemento de violência se insinuasse ao mesmo tempo na própria estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica” (QA, p. 177)⁶⁴.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que a crise da autoridade tem, portanto, na autora um duplo significado, sendo um lado positivo e outro, negativo. O lado negativo é “[...] ter o político agora [com a secularização], pela primeira vez desde os romanos, perdido sua autoridade e, com ela, aquele elemento que, pelo menos na História Ocidental, dotara as estruturas políticas de durabilidade, continuidade e permanência” (Arendt, QA, p. 169-170). Isto é, como a perda do “[...] medo do Inferno não conta mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações da maioria [...] a vida pública estava fadada a perder a sanção religiosa de uma autoridade transcendente” (Arendt, DP, p. 70). Admite-se aqui que, para Arendt, uma noção de autoridade parece ser imprescindível para a estabilidade da liberdade e do espaço político. O lado positivo, no entanto, é que, com o desaparecimento da autoridade política tradicional, abre-se a possibilidade única de pensarmos, sem as amarras da tradição, em novas formas de ação e convivência política e em novas bases para assentarmos a autoridade e a legitimidade dos organismos políticos. A possibilidade de buscar uma noção de autoridade que não seja transcendente, absoluta e extrapolítica, como a platônico-cristã, mas que esteja afinada com a liberdade e a pluralidade humana, imanente à esfera da ação, pois, como ressaltou Arendt,

[...] viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana. (QA, p. 186-187).

⁶⁴ Para um ótimo estudo acerca da relação do medo do inferno como a base da noção de autoridade da política ocidental em H. Arendt, ver Celso Vaz: *A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno* (2009).

Das considerações traçadas até aqui, relacionadas à nossa problemática, parecem emergir dois questionamentos cruciais. O primeiro é a pergunta: – Que elementos contribuiriam então para Arendt pensar um novo conceito de autoridade que se baseasse em princípios imanentes afinados às suas noções de poder, de liberdade e de pluralidade? A segunda questão é: – Qual forma de governo e qual noção de constitucionalismo se ajustariam ao seu conceito de lei fundado no caráter relacional/diretivo, no consentimento/dissenso e na relação de interdependência das esferas constituintes e constituídas do poder e da liberdade? Em suma, trata-se de saber como pensar a fundação, a constituição e a conservação da liberdade no âmbito público evitando a burocratização e a estagnação de suas instituições. Essas são questões que procuraremos encaminhar e para elas apontar possíveis respostas no capítulo final.

3 AS REVOLUÇÕES FRANCESA E AMERICANA E A BUSCA PELA CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE REPUBLICANA

As revoluções modernas do século XVIII, norte-americana e francesa, são paradigmáticas para pensarmos em H. Arendt o problema que temos examinado, nomeadamente, o dilema de como constituir a liberdade, fornecendo-lhe um âmbito estável sem que a política degenera em licenciosidade ou em burocracia e dominação. Os problemas que anunciamos até aqui de forma mais teórica ganham substancialidade nas práticas revolucionárias diante do dilema real da constituição da liberdade e da fundação de um novo corpo político⁶⁵, que Arendt examina mais diretamente em seu livro *Sobre a Revolução*. A revolução, como argumentaremos, é o momento mais paradoxal para a liberdade política. De um lado, é quando e onde se manifesta o seu mais alto potencial constituinte, a saber, o de iniciar espontaneamente uma nova ordem de coisas que rompe com uma ordem preestabelecida. Por outro lado, porém, é também a situação que expõe a liberdade aos maiores riscos, visto que um começo “[...] tem em si uma certa dose de total arbitrariedade [e] não está preso numa segura cadeia de causa e efeito (Arendt, SR, p. 254). Como então encontrar uma nova fonte de autoridade, uma instância normativa – pois as revoluções surgem no contexto da secularização e da ruptura com a autoridade tradicional transcendente –, que autorize e legitime os atos fundadores dos revolucionários e a constituição das Leis Primeiras do novo corpo político? E como preservar, delimitar e manter em existência esse novo espaço político, através das gerações, por meio de leis, de instituições e de constituições sólidas e duradouras que dotem de continuidade e de estabilidade o espírito revolucionário originário. Vale dizer, como estabilizar e, ao mesmo tempo, manter a vitalidade da liberdade de iniciar novos começos dentro de uma ordem constitucional sem que se extinga por completo o potencial constituinte do poder plural do povo? É a partir de uma releitura e de uma narrativa desses dilemas e dessas experiências revolucionárias do século XVIII que Arendt nos deixa entrever algumas respostas a essas questões.

Nossa hipótese aqui defendida é a de que Arendt recorre, por um lado, à sua teoria das promessas, que identifica com o pacto do Mayflower dos colonos americanos, vinculada à noção de *princípios imanentes de ação* que emanariam do próprio ato fundador constituinte

⁶⁵ Com as revoluções, comenta Arendt, “[...] a fundação [...] pela primeira vez havia ocorrido em plena luz do dia, para ser observada por todos” (SR, p. 253).

para pensar uma nova noção de autoridade, agora destituída de aspectos transcendentais, teológicos e absolutos e, portanto, adequada às novas repúblicas seculares livres. Por outro, veremos que ela vislumbra uma noção republicana de constituição, afinada com seu conceito de lei e fortemente inspirada no federalismo americano, que enfatiza mais os direitos políticos positivos e a distribuição do poder do que a limitação do poder e os direitos civis, como uma possível solução para o problema da constituição da liberdade sob o signo da pluralidade e da igualdade cívicas, como forma de manter vivo o espírito revolucionário originário na participação ativa e contínua dos cidadãos.

O capítulo será dividido em três etapas. Na primeira seção abordaremos aquilo que Arendt chamou de “o problema do absoluto” ou de o “círculo vicioso” que envolve o dilema revolucionário de conceber uma nova fonte de autoridade que sancionasse e legitimasse o ato de fundação e constituição das novas leis. Veremos, nesta seção, como os revolucionários franceses, sobretudo Robespierre e Sieyès, tentaram solucionar esse dilema recorrendo à noção de nação (a soberania da vontade geral) como fonte absoluta de autoridade. Solução essa que, segundo Arendt, não teria sido bem-sucedida, pois conduziu a revolução francesa a degenerar em violência e arbitrariedades e a falhar na tarefa de fundar uma nova república estável, dotada de autoridade e de legitimidade enquanto espaço público para a liberdade do povo. Dentre as razões desse fracasso enunciadas por Arendt está o fato de que o próprio conceito de soberania remonta a uma tradição teológico/metafísica que identifica a fonte do poder, da autoridade e das leis numa vontade absoluta acima das leis e, portanto, tem implicações antipolíticas, como veremos.

No segundo ponto, analisaremos como Arendt busca, através de uma releitura das experiências norte-americanas (coloniais e revolucionárias), uma alternativa para a noção de soberania e de vontade geral defendida pelos revolucionários franceses como nova fonte de autoridade e legitimidade. Para Arendt, ao contrário dos franceses, os revolucionários americanos foram exitosos na fundação e constituição da liberdade republicana. Para isso contribuiu, enormemente, o fato de terem escapado da tradição absolutista e de a república ter sido precedida por uma monarquia constitucional limitada. Isso lhes possibilitou uma vasta prática política de autogoverno que, por sua vez, contribuiu para que distinguissem a fonte de origem do poder (o povo) e da lei (a constituição), sem recorrer a instâncias extrapolíticas transcendentais e absolutas situadas acima da lei. Argumentaremos aqui que Arendt recorre, por um lado, à sua teoria das promessas e dos pactos, identificada grandemente com o pacto do Mayflower dos colonos americanos retomado pelas práticas revolucionárias, e, por outro, à

noção de princípios imanentes de ação que emanariam do próprio ato fundador constituinte que seriam posteriormente incorporados na constituição, pois possuiriam valor normativo para as práticas posteriores. Tais elementos parecem contribuir para pensarmos possíveis soluções para o problema de instituir uma nova fonte de autoridade, legitimidade e estabilidade das repúblicas seculares sem eliminar as potencialidades da liberdade plural e sem recorrer a elementos transcendentais e/ou extrapolíticos, superando assim o círculo vicioso e o problema do absoluto.

Por fim, na terceira seção, abordaremos o problema que enunciamos no capítulo anterior, qual seja, o de como buscar algum equilíbrio da dimensão constituinte, espontânea e inovadora do poder e da liberdade com a dimensão constituída que é regulamentada por leis, sistemas jurídicos e instituições. Veremos que, no caso dos revolucionários, tal dilema apareceu como a difícil tarefa de constituir e conservar a liberdade recém-fundada, isto é, como conservar o espírito revolucionário e os princípios inspiradores dentro da nova ordem constitucional sem extingui-lo. Argumentaremos que é a partir de uma noção republicana de constitucionalismo, inspirada no federalismo americano, que Arendt encontra possíveis respostas a essas questões. Tal constitucionalismo enfatiza os direitos políticos positivos, a distribuição do poder e a multiplicação dos espaços públicos de liberdade e contestação e instituições que visam o autogoverno e as iniciativas plurais dos cidadãos. Com isso, como veremos, ela se contrapõe à noção liberal de constituição que, por dar primazia à limitação do poder e à defesa das liberdades civis e dos direitos naturais, visa primordialmente à administração dos interesses privados. Tal noção seria insuficiente para manter vivas as dimensões inovadoras do poder constituinte.

3.1 O problema do absoluto e o infortúnio da revolução francesa

Segundo Arendt, as revoluções manifestam a mais alta “experiência de ser livre”, isto é, a “capacidade humana de começar algo novo” (SR, p.39). Citando Condorcet, ela afirma: “[...] o ‘adjetivo revolucionário’ só se pode aplicar à revolução cujo objetivo seja a liberdade” (SR, p. 33). A liberdade, portanto, significa aqui primeiro a manifestação do poder constituinte de romper por meio da ação conjunta com uma velha ordem de coisas (uma ordem monárquica) através de um novo começo espontâneo. Em outros termos, a liberdade enquanto ato de “fundação de uma nova estrutura política” (SR, p. 39) corresponde à “experiência de um novo princípio” (SR, p. 33). Num segundo sentido, significa que a tarefa

da revolução é a de fundar uma nova forma de governo, “um corpo político que garanta o espaço onde a liberdade pode surgir” (SR, p. 153), que assegure o exercício contínuo e o igual acesso a esse espaço por parte da pluralidade dos cidadãos⁶⁶. A essa liberdade, afirma Arendt, os revolucionários franceses e americanos chamaram “felicidade pública” ou “liberdade pública” (SR, p. 151), a qual “[...] consistia no direito de acesso do cidadão ao domínio público, a sua participação no poder público” (SR, p. 156)⁶⁷.

Foi, contudo, também essa mais alta experiência da liberdade que conduziu eventualmente os revolucionários a enormes perplexidades e riscos e os fez seguir rumos e alcançar resultados tão diferentes. Ao se emanciparem do domínio e da autoridade monárquica, ressalta Arendt, os revolucionários se depararam com uma “dupla perplexidade”: a “[...] tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo princípio [de uma nova ordem política], que se conjugava com a de legislar, planear e impor aos homens uma nova autoridade” (Arendt, SR, p. 44-45) que deveria substituir as antigas fontes transcendentais da autoridade religiosa, minadas pelo processo de secularização⁶⁸. Esse problema da relação entre poder e autoridade, isto é, da origem e da legitimidade das leis e do poder, surgia, aponta a autora, não na feitura ordinária das leis⁶⁹, mas no estabelecimento da “lei fundamental”, a “Lei superior” – a qual supostamente seria encarnada na nova constituição do país enquanto “Lei primeira” – “de onde o direito positivo estatuído e todas as leis posteriores derivariam sua legitimidade” (SR, p. 225). Surge daí aparentemente um paradoxo entre a afirmação total da liberdade fundadora espontânea e indeterminada dos revolucionários e a suposta exigência

⁶⁶ Segundo Arendt, tanto os franceses quanto os americanos concordavam em princípio “[...] quanto ao objetivo último da revolução, a constituição da liberdade, e quanto à verdadeira tarefa do governo revolucionário, a fundação de uma república” (SR, p. 139).

⁶⁷ Arendt faz questão de ressaltar que essas liberdades reivindicadas pelos revolucionários não podem ser reduzidas às salvaguardas negativas professadas pelo liberalismo, “[...] os direitos geralmente reconhecidos dos indivíduos a serem protegidos pelo governo na procura da felicidade privada” (SR, p. 156). De fato, como observou a autora, “[...] a revolução sempre se preocupou tanto com a libertação quanto com a liberdade” (SR, p. 40), porém, “[...] enquanto o primeiro desejo pode ser satisfeito num governo monárquico” (SR, p. 38), isto é, em uma autêntica monarquia constitucional e limitada e, portanto, poderia ser resolvido por uma restauração bem-sucedida, “[...] o último, necessitava de uma forma nova (*redescoberta*) de governo; exigia a Constituição de uma República” (SR, p. 39).

⁶⁸ A fundação de “uma nova autoridade” era necessária, aponta Arendt, para “[...] assegurar a perpetuidade, isto é, para conferirem aos problemas dos homens a medida de estabilidade [e legitimidade] sem a qual eles seriam incapazes de criar um mundo para sua posteridade, destinado e projetado para perdurar para além das suas vidas mortais” (SR, p. 225).

⁶⁹ Cf. Arendt, “[...] as leis derivam, sem dúvida, a sua existência concreta ao poder do povo e dos seus representantes nas legislaturas; mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte suprema da qual tais leis tinham de ser derivadas para serem investidas de autoridade e válidas para todos, para as maiorias como para as minorias, para as gerações presentes como para as futuras” (SR, p. 225).

de uma fonte de autoridade externa, limitadora e legitimadora dos atos mesmos de fundação⁷⁰. Arendt lembra que teóricos anteriores já haviam comparado esse problema “[...] de colocar as leis acima dos homens [...] ao de realizar a quadratura do círculo em geometria” (SR, p. 227). Esse problema, Sieyès, no seio da revolução francesa, o havia descrito como um “círculo vicioso”, pois “[...] aqueles que se unem para constituírem um novo governo são, eles próprios, inconstitucionais, não têm autoridade para fazer aquilo que se propuseram levar a efeito” (SR, p. 227).

De acordo com a autora, foi precisamente a urgência de encontrar uma nova fonte de autoridade e legitimidade para a lei e o poder, que viesse a sanar o problema da instabilidade política diante da ruptura com as autoridades tradicionais, que pôs em vidência “[...] não menos na América do que na França, *a necessidade de um absoluto*” (SR, p. 225, grifo nosso). Vale dizer, a necessidade de um fundamento transcendente e acima das leis humanas que fosse, de uma só vez, origem e fonte de legitimidade da lei e do poder⁷¹. Ocupar-nos-emos com o contexto da revolução americana na próxima seção e veremos por que, segundo Arendt, na América do Norte o problema do absoluto não foi determinante para a resolução do problema da autoridade, nem teve as mesmas consequências nefastas que teve na França. Abordaremos, primeiramente, a solução francesa representada principalmente por Sieyès e Robespierre, que buscaram situar essa nova fonte de autoridade na soberania da Vontade Geral da nação, soberania que, supostamente, uniria as vontades individuais de modo prévio e sancionaria a legitimidade do poder político e do direito positivo.

O que queremos ressaltar aqui é o fato de que Arendt recusa essa solução devido às suas implicações antipolíticas e antipluralistas inerentes à própria noção de Vontade e de Soberania. Esta última remontaria a uma tradição teológico-metafísica que identifica a fonte do poder, da autoridade e das leis numa única vontade absoluta onipotente transcendente acima das leis e do poder (a vontade de Deus e, posteriormente, do Monarca) e, portanto, é extrapolítica. Com efeito, os franceses, ao conceberem a vontade da nação como essa fonte

⁷⁰ Conforme Kalyvas (2008), tal paradoxo se deve ao fato de que a própria fundação de uma nova constituição parece arbitrária, relativista e ilegal, pois que os próprios constituintes agem na ausência de uma constituição e de um conjunto de normas preestabelecidas que autorizasse e legitimasse seus atos. Como observou Kalyvas, “[...] o reconhecimento de uma nova ordem não pode depender somente da arbitrariedade contingente do número factual e da pura vontade dos fundadores” (p. 196-197).

⁷¹ Conforme Arendt, apesar das várias roupagens que tomou esse problema, a função do absoluto “[...] dentro da esfera política foi sempre a mesma: foi necessário para quebrar dois círculos viciosos, um aparentemente inerente à humana elaboração da lei e o outro inerente à *petitio principii* que assiste a todo o novo princípio, ou seja, politicamente falando, à própria função da fundação” (SR, p. 198).

soberana transcendente do poder, da lei e da autoridade, situada como que num estado natural pré-político, não rompem com a tradição absolutista, apenas substituem o despotismo do rei pelo despotismo da nação. Essa “deificação da vontade do povo”, ilimitada e extrapolítica, nos termos da autora, teria contribuído, em grande medida, para a degeneração da revolução francesa em violência e arbitrariedades (Robespierre e a justificação do terror em nome do bem da nação, a lei suprema) e para sua incapacidade em angariar legitimidade e estabilidade para a nova constituição da república livre; uma vez que, por sua própria natureza a vontade, é volátil e demasiadamente instável e indeterminada.

Segundo Arendt, um dos principais equívocos dos revolucionários franceses e que os levou ao infortúnio “[...] consistiu na crença, quase automática e desprovida de crítica, de que o poder e a lei, derivavam da mesma fonte” (SR, p. 203), isto é, de um Absoluto. Isso aconteceu, primeiramente, quando Sieyès tentou resolver o “problema do absoluto”, pensando ter descoberto na vontade geral soberana da nação uma fonte última de autoridade e legitimidade das leis e do poder. Ao situar a nação “num perpétuo estado de natureza”, isto é, numa esfera anterior, “fora e acima de todos os governos e de todas as leis”, Sieyès, aparentemente, “quebrou o círculo vicioso [resolvendo] de forma semelhante ambos os problemas”: O problema da legitimidade da nova ordem (o *pouvoir constitué*), que adviria de uma “assembleia constituinte” (o *pouvoir constituant*), e o problema da legitimidade dessa assembleia, que era ela mesma inconstitucional por ser anterior à constituição, mas que agora passaria a derivar seu poder e autoridade diretamente da própria vontade soberana da nação, vontade que a assembleia encarnaria, supostamente. Dessa forma, aponta Arendt, Sieyès acreditava ter solucionado a questão da legitimidade na elaboração das novas leis, “[...] as quais necessitavam de uma ‘lei superior’, da qual derivar a sua validade e autoridade” (SR, p. 200).

Ressalta a autora que tal solução teórica legou, contudo, uma legalidade e legitimidade perniciosas aos revolucionários. Isso ocorreu porque, como a origem da lei e a fonte da autoridade se concentravam na soberania da vontade da nação, “[...] seria ridículo pretender que a nação [fosse] limitada pelas formalidades ou pela constituição à qual submeteu os seus mandatários” (SR, p. 198), como o próprio Sieyès alegou. Segundo ele, citado por Arendt, “[...] a nação ‘tinha que ser a origem de toda legalidade’ a ‘fonte da justiça’, e não podia por isso estar sujeita a quaisquer leis positivas” (SR, p. 198-199). Tal ilegalidade sancionada da soberania viria a justificar muitos dos crimes em nome da nação cometidos pelos supostos

representantes legítimos e contribuiria decisivamente para o fracasso dos revolucionários no que concerne à tarefa da fundação e do estabelecimento da liberdade pública (SR, p. 110).

Arendt rejeitou a solução da revolução francesa para o problema da autoridade e da legitimidade das leis, principalmente porque essa solução introduz um absoluto na política – a vontade soberana da nação concebida à imagem de um Deus onipotente transcendente – que é ele mesmo antipolítico. Como ela enfaticamente asseverou, “[...] o Absoluto⁷² significa a ruína de todos quando é introduzido no domínio da política” (SR, p. 102). Um critério último universal e externo que prescinde do debate plural é definitivamente antitético à liberdade e “[...] a um campo que é dirigido por ligações entre os homens e pela relação de uns com os outros e que, portanto é *relativo* por definição” (SR, p. 62). O fato é que o próprio conceito de soberania, para a autora, traz um núcleo absoluto e é espúrio para a política⁷³. A soberania só pode ser sustentada em detrimento dos não soberanos, isto é, dos não livres, o que anula o ideal de autogoverno (QL, p. 212-213). Seu ideal de uniformidade (uma vontade única e a ficção do todos em um) dissolve a pluralidade e o conflito de opiniões constitutivos da esfera pública⁷⁴, mas o fator determinante que leva Arendt a recusar a ideia de soberania como nova instância de autoridade para o político é o de que tal conceito ainda estaria preso a uma tradição e estrutura referencial teórica teológico-metafísica⁷⁵, por ser concebida originalmente

⁷² “Pelo que já não é de grande importância que o novo absoluto [...] fosse a nação de Sieyès, dos princípios da Revolução Francesa, ou que ele viesse a ser com Robespierre, ao fim de quatro anos de história revolucionária, a própria revolução” (SR, p. 194-195).

⁷³ Como notou Kalyvas, Arendt “[...] ousadamente desafiou a supremacia normativa da soberania e contestou sua afinidade natural com o ideal de Governo Livre” (2008, p. 210-211).

⁷⁴ De acordo com Arendt, o ideal de soberania levou os revolucionários franceses e, sobretudo, Robespierre, a substituírem a ideia de um “consentimento popular como requisito de um governo legítimo” pela noção de uma “Volonté Generale” (SR, p. 92). O problema, alerta Arendt, é o de que essa noção de soberania popular “exclui essencialmente todos os processos de trocas de opiniões e um acordo eventual entre eles”, visto que, enquanto estado subjetivo, “não há mediação possível entre vontades ao contrário do que se passa entre opiniões”. Além disso, enquanto soberana e absoluta, como defendiam os teóricos da soberania desde Bodin, “a vontade, que se pretende eficaz, deve ser de fato ‘una e indivisível’” e excluir as opiniões diversas e contrárias como inimigas. A “principal característica da Vontade Geral”, escreve Arendt, é “a unanimidade” (SR, p.92-93). E foi precisamente esse ideal de soberania que levou os revolucionários franceses a conceberem “[...] uma nação [não obstante sua multiplicidade constitutiva] como um corpo guiado por uma só vontade” (SR, p. 93-94).

⁷⁵ A dependência desse quadro teórico metafísico fica explícita quando Robespierre menciona a necessidade de um “Legislador imortal”, isto é, “[...] uma fonte transcendente e onipresente da autoridade, que não pudesse ser identificada com a vontade geral, quer da nação, quer da própria revolução, [...] de modo a que alguma Autoridade Absoluta pudesse funcionar como fonte da justiça, donde as leis do novo organismo político pudessem derivar a sua legitimidade” (Arendt, SR, p. 228).

em termos de uma Vontade Divina onipotente, ilimitada e, conseqüentemente, extrapolítica e antipolítica⁷⁶. A noção de Soberania e de poder absoluto, ressalta Arendt, nos remete

[...] aos últimos séculos do Império Romano e aos primeiros do cristianismo, quando o “Verbo fez-se carne” e a encarnação de um absoluto divino sobre a terra começou a ser representada pelos vigários do próprio Cristo, [...] aos quais vieram a suceder os reis, que reivindicavam o poder em virtude dos direitos divinos até que, eventualmente, a monarquia absoluta foi seguida pela não menos absoluta soberania da nação (SR, p. 240).

Para Arendt, a “deificação do povo” na revolução francesa, “a consequência inevitável da tentativa de fazer derivar a lei e o poder de uma mesma fonte” (SR, p. 226), se deve, em grande medida, ao impacto que teve a herança do absolutismo monárquico na França. O absolutismo, escreve ela,

[...] resolveria o problema [da autoridade] dentro de determinada estrutura de referência, na qual a *legitimidade* da norma em geral e da *autoridade* da lei e do poder seculares, em particular, havia sido sempre justificada através da sua relação com uma fonte absoluta que, ela própria não era deste mundo (Arendt, SR, p. 196-197, grifo da autora).

A soberania do rei francês, desde os tempos de Bodin, escreve Arendt, “[...] havia passado a significar o verdadeiro absolutismo do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder independente das leis” (SR, p. 191) que a vontade do Rei encarnava por supostamente representar a vontade de Deus. Dessa forma, pareceu quase natural aos revolucionários franceses, após a derrubada da monarquia, afirma Arendt, pensar que “o povo ou a nação viriam a tomar o lugar do príncipe absoluto” (SR, p. 235) e concluírem que “a lei é a expressão da Vontade Geral” (SR, p. 226)⁷⁷. Sobre isso pondera Arendt:

A noção de uma Vontade Geral inspirando e dirigindo a nação, como se ela [...] formasse uma única pessoa, se tornou axiomática para todas as facções e partidos da Revolução Francesa, devido a ser, de fato, o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto (p.192).

⁷⁶ Sobre a origem teológica e o caráter antipolítico inerente ao conceito de soberania, na visão de Arendt, ver Adverse (2012, p. 40-41).

⁷⁷ Cf. Adverse (2012): “[...] os franceses não foram capazes de se liberar de uma representação do poder em que a origem do próprio poder, da lei e da autoridade se confundia em uma única fonte (a figura do soberano) e apelava a uma instância transcendente, a própria Vontade Geral” (p. 45). Com efeito, como destaca Adverse, para Arendt os franceses não conseguem romper com a concepção tradicional da autoridade, que descrevemos no segundo capítulo de origem platônico-cristã, representada por uma lei suprema, seja a lei divina, a lei natural ou a lei da nação que, no fundo, remontam a uma mesma origem (p. 44).

A nação dotada de atributos de um poder divino ilimitado localizado fora e acima das leis humanas como num estado de natureza⁷⁸ e num vácuo normativo (Kalyvas, 2008, p.214), assim como anteriormente a vontade do Rei, alerta Arendt, “[...] nos termos da lei pública, não podia cometer quaisquer erros visto ser *o novo vigário de Deus sobre a terra*” (SR, p. 235, grifo nosso). Dentro desse referencial teórico era inevitável sustentar, como o fez Blackstone, que “um poder despótico absoluto deve, em todos os governos, residir algures” (SR, p. 159), o que viria a justificar muitas das atrocidades cometidas “em nome da nação”. Além disso, de acordo com Arendt, “[...] na França, a ruína da monarquia não modificou a relação entre governo e governados” (SR, p. 90).

Quando os jacobinos e, em particular, Robespierre, se intitularam representantes legítimos do povo e de seu desejo de insurreição, tinham se colocado “numa independência absoluta no que diz respeito à nação” (SR, p. 90). Por conseguinte, “[...] nesta libertação, os homens da revolução e o povo que representavam já não estavam unidos por laços objetivos numa causa comum” (SR, p. 91). Os governos revolucionários despoltizaram o povo ao situá-lo em uma esfera pré-política e ao se colocarem acima dele. Por isso “[...] não foram *do* povo nem *pelo* povo, mas, na melhor das hipóteses, *para* o povo, e na pior, uma usurpação do poder soberano” (SR, p. 89-90, grifo da autora). A própria definição “*Le Peuple*”, ressalta Arendt, “nasceu da compaixão e o termo tornou-se equivalente de infortúnio e infelicidade” (SR, p. 91). Era dessa compaixão por uma massa amorfa de sofrendores despersonalizada, cujo desejo desenfreado por libertação e revolta devia ser considerado soberano, e não das opiniões articuladas, da ação em concerto ou das instituições organizadas pelo povo, que Robespierre acreditava derivar “[...] a legitimidade pessoal daqueles que representavam o povo e estavam convencidos de que todo poder legítimo derivava deles” (SR, p. 91-92). Como observou a autora, “[...] a mudança da República para o Povo significou que a unidade estável do futuro corpo político era garantida, não pelas instituições materiais que esse povo tinha em comum, mas pela vontade do próprio povo” (SR, p. 92-93)⁷⁹. Na prática, escreve Arendt,

⁷⁸ Segundo Arendt, quando os revolucionários franceses diziam que todo o poder legítimo reside no povo, “eles entendiam por poder uma força ‘natural’ cuja fonte e origem se situava fora do domínio político, uma força que, na sua própria violência [...] nenhum poder institucionalizado e controlado poderia fazer frente. Os homens da revolução francesa, não sabendo como distinguir entre violência e poder, convencidos de que todo poder deve vir do povo, abriram o domínio político a essa força pré-política e natural da multidão e foram varridos por ela, tal como o rei e os antigos poderes haviam sido varridos antes deles” (SR, p. 223-224).

⁷⁹ Como observou Bignotto (2012), em seu ensaio *Hanna Arendt e a revolução francesa*, Arendt foi duramente criticada por suas interpretações da revolução francesa por autores como Hobsbawm, Habermas e Enegren. Foi criticada principalmente devido à sua polêmica assertiva segundo a qual a premência da questão social teria contribuído fortemente para conduzir à ruína a política e a fundação da liberdade. Nesse mesmo ensaio,

[...] aconteceu que nem sequer foi o povo e a sua “Vontade Geral”, mas o próprio processo da Revolução, que veio a tornar-se fonte de todas as “leis”, uma fonte que implacavelmente produzia novas “leis”, isto é, decretos e determinações legais obsoletos já no exato momento em que eram emitidos, *eliminados pela Lei Superior da Revolução* que tinha acabado de os criar. (SR, p. 226, grifo nosso)⁸⁰.

Assim, “[...] o recém-obtido, mas nunca devidamente constituído, poder do povo, se desintegrou num caos de violência” (Arendt, SR, p. 111). Como observou Kalyvas, Arendt “[...] estava profundamente preocupada com esta dimensão extralegal e ilimitada da soberania que ameaçava enredar a segurança e as liberdades de seus cidadãos em uma febre revolucionária” (2008, p. 218). O mais importante no nosso contexto, contudo, é a observação de Arendt de que “[...] em todas as realizações que determinaram o futuro da França, a assembleia constituinte não tinha participação, o poder passara deles [do povo] para homens que dirigiam as massas” (SR, p. 133). E, por isso, o grande e fatídico infortúnio da Revolução Francesa “[...] foi o de que nenhuma das assembleias constituintes podia exercer autoridade suficiente para estabelecer a lei da região [...] visto que careciam de poder para constituir” (SR, p. 203). A maior evidência dessa falta de poder e de autoridade dos revolucionários, segundo Arendt, foi a instabilidade e a rapidez com que, “[...] mesmo durante a revolução, uma constituição se seguia a outra, enquanto aqueles que mantinham o poder eram incapazes de fazer cumprir qualquer das leis e dos decretos revolucionários” (SR, p. 200). O fato é que a suposta Vontade da Nação, enquanto fonte do poder constituinte, se revelou também numa ficção legal facilmente manipulável⁸¹ até o ponto de que o próprio

Bignotto também afirma que Arendt fez um relato demasiadamente recortado, deixando de fora fatores relevantes e legados importantes da revolução francesa. Ele ainda faz uma defesa do conceito de soberania, sobretudo na versão de Rousseau, afirmando que este último possui diversos aspectos republicanos não mencionados por Arendt. Não cabe aqui uma análise detida dessas críticas. Para isso remeto o leitor ao livro *Hannah Arendt e os Limites do Novo*, de Maria Abreu. Para uma refutação dessas críticas e defesa, ver Duarte (2000) e Canovan (1992). Para uma análise mais elaborada da questão social em Arendt, ver Adriano Correia (2008).

⁸⁰ Conforme Arendt, “[...] as revoluções tinham chegado a um momento decisivo quando os jacobinos, sob o comando de Robespierre, se apoderaram do poder, não porque fossem mais radicais, mas porque não compartilhavam da preocupação [dos girondinos] com a forma de governo, porque acreditavam mais *no povo* do que na república, e suas instituições e constituições” (SR, p. 91-92). Foi nesse contexto também que Robespierre justificou a centralização do poder e o terror da ditadura jacobina, os crimes supostamente em nome da nação e do bem-estar do povo, por acreditar que “[...] tudo se deve permitir àqueles que trabalham na direção da Revolução” (SR, p. 11). Foi também nesse momento que “[...] a revolução se desintegrou em guerra e o poder em violência” (SR, p. 112), “devorando seus próprios filhos” e a revolução veio a falhar na tarefa primeira da fundação da liberdade (SR, p. 57).

⁸¹ Sobre essa crítica da nação e da soberania como uma ficção que, na verdade, usurpa o real poder constituinte do povo, pois que é manipulada pelos supostos representantes legítimos e revolucionários profissionais, ver também Negri (1999, p. 10).

Napoleão, posteriormente, “perante o aplauso de toda uma nação, pôde declarar: ‘*Je suis le pouvoir constituant*’” (SR, p. 201)⁸².

A noção de soberania, e de Vontade Geral, como fonte de autoridade e de legitimidade do poder e da lei, de acordo com Arendt, se mostrou incapaz de produzir e de fundamentar uma nova ordem constitucional, no contexto secular, estável e duradoura que oferecesse um espaço concreto para a liberdade, pluralidade e igualdade dos cidadãos. Por um lado, devido à sua raiz teológico-metafísica que recorre a elementos transcendentais, absolutos e extrapolíticos, engendrando um poder despótico nefasto para o âmbito público. Por outro, por que a própria natureza da vontade é demasiadamente instável e volátil para fundamentar um ordenamento legal, visto que, como insistiam os teóricos da soberania, “seria absurdo para a vontade restringi-la no futuro” (Arendt, SR, p. 93). Logo, ela é antitética a uma ordem constitucional estável.

3.2 A revolução americana e os princípios imanentes fundadores como elementos de autoridade e de legitimidade da nova república

Uma vez rejeitada a solução francesa para o problema da autoridade e da legitimidade, fica a seguinte questão: – Onde então ancorar a legitimidade dos novos corpos políticos seculares e da liberdade de ação fundadora sem recorrer a instâncias transcendentais (como o Bem, a Nação, a Lei Divina ou a Lei Natural) rechaçadas por Arendt por introduzirem um absoluto antipolítico e justificar a violência em nome de uma Lei superior? Nossa proposição é a de que será, principalmente, a partir de uma releitura na chave republicana das experiências coloniais e revolucionárias americanas que encontraremos a resposta – que essas experiências americanas, para ela, teriam sido exitosas na fundação da liberdade e da nova república e que delas Arendt irá extrair elementos para pensar um conceito alternativo de autoridade. Segundo Arendt, os revolucionários americanos, por serem herdeiros de uma monarquia limitada e não absolutista, nunca se sentiram tentados a derivar a origem da lei e do poder de uma mesma fonte absoluta e transcendente de autoridade. Enquanto o poder repousava no povo, a autoridade e a legitimidade das novas leis seriam derivadas, em última instância, da própria constituição. Esta última, como explicitaremos, era entendida tanto como o próprio ato fundador constituinte levado a cabo por uma empresa conjunta do povo, quanto

⁸² Ela concluiu essa observação crítica argumentando enfaticamente que “[...] a chamada vontade da massa está por definição em constante mudança, e que uma estrutura nela construída, como seu alicerce, é construída em areia movediça” (SR, p. 200-201).

o seu resultado final: um documento escrito oficial, devidamente sancionado e reconhecido, estabelecendo o conjunto das leis primeiras da República. Argumentaremos aqui que Arendt recorre, por um lado, à sua teoria das promessas e pactos, que ela identificou grandemente com o pacto do Mayflower dos primeiros colonos, e, por outro, à noção de princípios de ação que emanam do próprio ato fundador constituinte, para pensar as bases de uma nova instância de autoridade fundada em normas imanentes à ação consoantes à liberdade e à pluralidade pública, sem recorrer a fundamentos extrapolíticos.

De acordo com Arendt, o fato de a revolução americana não ter sido precedida por uma monarquia absolutista e sim por uma monarquia constitucional limitada onde inexistia a ideia de um poder absoluto despótico acima das leis⁸³ foi determinante. Propiciou aos colonos e, posteriormente, aos revolucionários, uma “vasta experiência de autogoverno” (SR, p. 154), de liberdade pública e de certo poder legislativo através de organismos previamente constituídos que os vinculavam entre si⁸⁴. Isso, por sua vez, os protegeu de muitos dos percalços e erros que acometeram os revolucionários franceses⁸⁵. Tais fatores foram decisivos, segundo Arendt, para o êxito americano na fundação e constituição de uma República livre e secular (SR, p. 165). Da mesma forma, eles recusaram o princípio do Estado-nação fundado na ficção do “todos em um” e na pressuposição da existência de uma “Vontade Geral” unânime⁸⁶.

Com efeito, quando os americanos acreditavam que é do “povo” e de seu “consentimento” que “todo o poder deve derivar sua legitimidade” (SR, p. 89-90), eles “[...] consideravam o poder como completamente oposto a violência natural e pré-política. Para eles, o poder nascia quando e onde o povo se unia entre si e se ligava por meio de compromissos, pactos e garantias mútuas” (SR, p. 224). Então, o que cabe destacar aqui é

⁸³ Pois, como ela observou, “[...] dentro do governo do rei e do Parlamento, do qual as colônias se separaram, não havia nenhuma *potestas legisbus soluta*, nenhum poder independente das leis” (SR, p. 193).

⁸⁴ Assim, diferente do que aconteceu na revolução francesa, a ruptura das colônias com o parlamento inglês não “lançou o povo num estado de natureza”, apenas “privou o país dos seus governantes, mas não das suas assembleias legislativas, e o povo, ao renunciar à sua submissão a um rei, não se sentiu de modo algum liberto dos seus próprios e numerosos convênios, acordos, compromisso mútuos e ‘consociações’” (Arendt, SR, p. 223).

⁸⁵ Segundo Arendt, “[...] a maior inovação americana em política [...] foi a firme abolição da soberania dentro do corpo político da república, a convicção de que, no domínio dos assuntos humanos, soberania e tirania são o mesmo” (Arendt, SR, p. 188).

⁸⁶ Como apontou a autora, “[...] a palavra ‘povo’ conservava o sentido de quantidade, da infinita variedade de uma multidão cuja majestade residia na sua própria pluralidade. Eles [os americanos] sabiam que o domínio público numa República [...] desapareceria no momento em que uma troca de opiniões se tornasse supérflua”. (SR, p. 113).

que esses aspectos – a herança de uma monarquia limitada, a vasta prática de autogoverno e a sobrevivência dos organismos pré-constituídos com suas leis e instituições prévias que sobreviveram à ruptura com o monarca – foram decisivos para que os americanos distinguíssem claramente a fonte de emanção do poder, que vinha do povo, da fonte da lei e da autoridade, que viria ser a própria constituição. A autoridade nunca derivou de uma vontade pré-política acima da lei ou de qualquer outra instância transcendente e absoluta⁸⁷. De modo algum, escreve Arendt, encontraríamos “[...] quer na Declaração da Independência, quer na Constituição dos Estados Unidos [...] [que] a lei é a expressão da Vontade Geral” (SR, p. 226). Como expresso pela autora,

[...] os elaboradores das constituições americanas [...] não se sentiram nunca tentados sequer a derivar a lei e o poder da mesma origem. A sede do poder, para eles, era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, algo de duradouro e objectivo, que sem dúvida podia ser abordada de muitos ângulos diferentes, e para a qual se podiam estabelecer muitas interpretações diferentes, que podia ser modificada e acrescentada de acordo com as circunstâncias, mas que, no entanto, nunca foi um estado de espírito subjectivo, como a *vontade* (SR, p.193).

Alinhado a isso, ela complementou afirmando que os americanos sabiam que

[...] numa forma republicana de governo, tais decisões [políticas] são tomadas, e esta vida [pública] é conduzida, dentro da estrutura e de acordo com as normas de uma constituição que, por sua vez, não é mais a expressão de uma vontade nacional, ou está mais sujeita à vontade da maioria, do que de um edifício é a expressão da vontade de seu arquiteto ou está sujeito à vontade dos seus ocupantes. O grande significado atribuído, em ambos os lados do Atlântico, às constituições como documentos escritos testemunha, mais do que qualquer outra coisa, o seu caráter temporal, elementarmente objetivo. Na América, em todo o caso, elas foram estruturadas na expressa e consciente intenção de evitar, tanto quanto é humanamente possível, que os procedimentos das decisões da maioria viessem a degenerar no “despotismo eletivo” do domínio da maioria. (Arendt, SR, p. 202).

Fica, contudo, ainda em aberto a questão de onde os americanos derivariam a autoridade e a legitimidade do poder constituinte dos revolucionários e da constituição da nova república que, como ela afirmou, viria a ser “a fonte da lei” e da “autoridade”, sem cair

⁸⁷ Arendt reconhece que também os americanos não se viram “poupados do problema de um absoluto” (SR, p. 155). Isso explicaria o apelo de homens tão esclarecidos como “John Adams” a um suposto “Legislador do Universo” ou de “Jefferson [...] às “Leis da Natureza e ao Deus da natureza” (SR, p. 229). Para Arendt, isso demonstrou que o problema do absoluto “é inerente ao próprio conceito tradicional de lei” (SR, p. 241). Porém, adverte Arendt, “isto era assim apenas em teoria” e tal tradição não foi determinante para o curso da revolução e da fundação da república, e tem mais a ver com certa incapacidade dos americanos “[...] de articular teoricamente a experiência colonial da tremenda força inerente aos compromissos mútuos” (SR, p. 242).

novamente no problema do círculo vicioso e do absoluto. Nosso argumento é o de que é através de uma releitura das próprias experiências coloniais e revolucionárias que Arendt vislumbrará elementos para pensar uma noção alternativa de autoridade. Por um lado, ela recorre à sua própria teoria da promessa, enquanto uma potencial fonte de autoridade e estabilidade da nova constituição, teoria que ela identifica fortemente com as experiências constitucionais coloniais e revolucionárias de autogoverno, baseadas em “pactos” e em “compromissos mútuos”, cujas origens remontam ao Pacto do Mayflower. Por outro, Arendt parece não ver as promessas e pactos como uma fonte de autoridade e legitimidade suficientemente estável, recorrendo então à noção complementar de *princípios de ação* imanentes que emanariam do próprio ato fundador/constituente e das práticas constitucionais e que, por isso, ofereceriam critérios normativos norteadores e limitadores para a liberdade pública que quebrariam o círculo vicioso da fundação sem a necessidade de recorrer a fontes absolutas, transcendentais, universais e extrapolíticas.

De acordo com Arendt, os revolucionários americanos, mesmo após a separação com a coroa, preservaram a existência de corpos políticos previamente constituídos, que possuíam poder legislativo, sob os quais o povo das colônias estava organizado. Esses organismos civis, observa ela, constituíam verdadeiros espaços públicos de participação plural efetiva. Formavam “[...] cada um deles uma comunidade própria, com representantes escolhidos livremente, através do consentimento” (SR, p. 217). Foi precisamente dessas instituições intermediárias de autogoverno, como distritos, comarcas e municípios, escreve Arendt, que “[...] os delegados aos congressos provinciais ou às convenções populares, que projetaram as constituições [...] haviam derivado a sua autoridade” (SR, p. 203). Com efeito, ao contrário da falta de autoridade e confiabilidade dos constituintes franceses, não houve “[...] qualquer contestação a respeito do *pouvoir constituant* daqueles que estruturaram as constituições estaduais e, eventualmente, a Constituição dos Estados Unidos” (SR, p. 203). O fato decisivo foi o de que

[...] aqueles que receberam o poder de constituir, de estruturar constituições, eram delegados de organismos constituídos devidamente eleitos; a sua autoridade, recebiam-na eles de baixo e, quando se apegavam com firmeza ao princípio romano de que a base do poder reside no povo, *elas não pensavam nos termos de uma ficção e de um absoluto* – a nação acima de toda a autoridade e liberta de todas as leis –, *mas nos termos de uma realidade prática, a multidão organizada, cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado por elas* (SR, p. 204, grifo nosso).

Como observou Kalyvas (2008), com isso Arendt buscou configurar uma nova noção de poder constituinte, alternativa à versão de Sieyès de uma vontade soberana homogênea e absoluta e, portanto, extrapolítica. Segundo o mesmo Kalyvas, Arendt “[...] procurou descentralizar o poder constituinte ao situá-lo em uma pluralidade de espaços públicos de participação” (2008, p. 228). O poder constituinte é algo efetivo, auto-organizado, e não uma ficção que pode ser representada sem uma devida e legítima mediação. Desse modo, Arendt “[...] separou o poder constituinte da soberania, realocando-o em múltiplas assembleias pré-constituídas que ofereciam um espaço efetivo para processos de deliberação, mútua persuasão e diálogo público, isto é, para processos de formação discursiva de opinião e tomada de decisão” (2008, p. 228). Tais estruturas pré-constitucionais teriam evitado, em larga escala, que o processo revolucionário caísse em um vácuo institucional e legal, degenerando-se, assim, em violência e arbitrariedades. Arendt vê como paradigmático, para pensarmos a origem desse poder constituinte e das estruturas estabilizadoras desses organismos e experiências coloniais, o pacto fundador das colônias americanas, isto é, o *Pacto do Mayflower*, que ela relacionou com sua própria teoria das promessas e do poder constituinte.

Como já enunciamos no capítulo anterior, Arendt via na capacidade humana de fazer e cumprir promessas o único remédio genuinamente político à imprevisibilidade e à caótica incerteza do futuro sem recorrer a padrões morais e racionais externos à esfera pública (ACH, p. 249). Sua própria estrutura corresponde a uma forma pública de ação, assentada na pluralidade e na reciprocidade. Foi esse princípio da promessa e dos compromissos mútuos que ela identificou nas práticas coloniais, especialmente no pacto do Mayflower⁸⁸. Segundo ela, foram essas experiências coloniais, baseadas no princípio republicano da horizontalidade⁸⁹ e da reciprocidade que ensinaram aos homens da revolução que os “[...] laços e o compromisso, a coligação e o pacto, são os meios através dos quais o poder é mantido em vigor” (SR, p. 215). Sobre isso, afirma ela,

⁸⁸ Conforme a autora, os primeiros colonos americanos, assim como posteriormente os revolucionários, “[...] temiam o chamado estado de natureza, a selvajaria pura e sem qualquer espécie de barreira” (Arendt, SR, p. 205). Não obstante, teriam confiado em seu próprio poder “que ninguém garantia ou confirmava, e que nenhum processo de violência apoiava” (SR, p. 205), o que os levou a coligarem-se “num Organismo Político Civil mantido apenas pela força do compromisso mútuo” (SR, p. 205-206).

⁸⁹ Arendt estabelece uma distinção entre uma versão contratualista vertical baseada no princípio da soberania e na divisão entre governantes e governados, versão à qual ela filia Hobbes, e uma versão horizontal, ou republicana, baseada na reciprocidade e no autogoverno, que ela identifica em parte com Locke, mas principalmente com as próprias práticas dos colonos americanos (Arendt, SR p. 209/210/211). Ver Também Adverse (2012, p. 48-49).

[...] existe um elemento da capacidade construtora de universo do homem na faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. Tal como as promessas e os acordos se relacionam com o futuro e fornecem estabilidade no oceano da incerteza desse futuro, em que o imprevisto pode surgir vindo de todos os lados, assim também a constituição, a fundação e as capacidades de construção de universos do homem dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na terra, quanto aos nossos “sucessores” e à nossa “posteridade”. A morfologia da ação – a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de pessoas – e a sintaxe do poder – o poder é o único atributo humano que se aplica unicamente ao espaço intermundano em que os homens estão mutuamente relacionados – combinam-se no ato da fundação, em virtude de se fazerem e de se cumprirem promessas, o que, no domínio da política, pode bem ser a mais elevada faculdade humana. (Arendt, SR, p. 216).

Não obstante, Arendt parece não ver as promessas e pactos como instâncias suficientemente sólidas para fundar uma nova fonte de autoridade que garanta continuidade e estabilidade à nova constituição⁹⁰. Seguimos aqui, de perto, a tese de Kalyvas, segundo a qual, Arendt recorre à noção complementar de *princípios de ação* imanentes ao próprio ato constituinte de fundação como elementos normativos de autoridade⁹¹. Arendt não elabora uma teoria sistemática do que seriam esses princípios, tampouco demonstra pormenorizadamente como eles se relacionariam com a autoridade da constituição. São, contudo, várias as passagens em que ela se refere a esses princípios de ação, sobretudo a partir de uma apropriação de Montesquieu, indicando uma relação intrínseca entre princípio, autoridade e constituição que merecem atenção⁹². Arendt parece encontrar uma

⁹⁰ Como ela observou, “[...] enquanto o poder, enraizado num povo que havia estabelecido os seus próprios laços através de compromissos mútuos e que vivia em organismos constituídos por meio do acordo, era suficiente para atravessar uma revolução (sem libertar a violência), não era de modo algum suficiente para estabelecer uma ‘união perpétua’, ou seja, para fundar uma nova autoridade. Nem o acordo, nem o compromisso, no qual se baseiam os acordos, são suficientes para assegurar a perpetuidade, isto é, para conferirem aos problemas dos homens a medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de criar um mundo para sua posteridade” (Arendt, SR, p. 225).

⁹¹ Com isso discordamos das interpretações mais pós-modernas de autores como Honig, Hilb e Villa, que, por distintos modos, procuram ancorar o conceito de autoridade de Arendt na pura performatividade da ação prometadora e numa espécie de esteticismo político antifundacionista. Como observou Duarte, tais interpretações, baseadas numa ação autorreferenciada, “[...] desconsideram o importante vínculo estabelecido pela autora entre a ação e a manifestação dos ‘princípios’ em função dos quais ela tem de ser julgada e avaliada” (2000, p. 225). Sobre a importância dos princípios como elementos normativos em Arendt que se contrapõem a um espontaneísmo político, ver também Adverse (2012, p. 51-52).

⁹² Já em seu ensaio *O que é liberdade?* Arendt afirmava que a ação livre não é determinada por motivos ou por imperativos racionais-morais, mas que emerge de “*um princípio inspirador*” imanente que “*torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador*” (QL, p. 198-199, grifo nosso). Em outro ensaio, ela comenta que um princípio inspirador se refere a “[...] convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si [que] induzem os homens ao agir e de cuja origem seu agir se alimenta sem cessar” (Arendt, OP, p. 128). Seguindo Montesquieu, ela associou os princípios com o *espírito das leis* de cada forma de governo, como, por exemplo, a honra e a distinção numa monarquia, bem como a virtude, a igualdade e a liberdade em uma república (APP, p. 112-113). Aqui Arendt define esses princípios como sendo “[...] mais exatamente, os critérios orientadores que inspiram as ações de governantes e governados e pelos quais todas as ações na

correspondência de sua teoria dos princípios, se podemos assim chamar, com a prática revolucionária americana da fundação republicana e o novo conceito de autoridade que daí emerge, pois, segundo ela, a solução, para as perplexidades do início e do absoluto, que viria a quebrar o círculo vicioso e a salvar o ato inicial da sua própria arbitrariedade, seria precisamente o fato de que o próprio ato fundador constituinte

[...] possui, dentro de si, o seu princípio, ou, para sermos mais exatos, que o início e o princípio *em sentido de norma, principium* e princípio, não só se relacionam entre si, mas são coevos. O “absoluto” do qual o início vem a derivar a sua própria validade, e que o deve salvar, por assim dizer, da sua inerente arbitrariedade, é o princípio que, juntamente com ele, faz a sua aparição no mundo. (Arendt, SR, p. 263, grifo nosso).

O próprio processo fundador, portanto, traz em si certos *princípios* enquanto *preceitos* que tomam a forma de critérios normativos de autoridade que, por sua vez, orientam e legitimam as ações subsequentes dotando-as de estabilidade e de legitimidade. Como esclarece a autora, “[...] o modo como o iniciar dá início ao que tem intenção de fazer *estabelece a lei da ação* para os que a ele se juntaram, no intuito de tomarem parte no empreendimento e de levarem a termo a sua realização” (SR, p. 263, grifo nosso). A partir desses apontamentos fica mais fácil compreender a assertiva da autora segundo a qual a autoridade deriva da própria constituição, sem cair em um círculo vicioso. O fato é que Arendt, seguindo T. Paine, distingue dois momentos e dois sentidos interligados para o termo *Constituição*. Em primeiro lugar ela se refere ao “ato constitucional ‘antecedente do governo’, pelo qual um povo se constitui num corpo político” (SR, p. 252). E, em segundo, “o resultado deste ato, a Constituição como documento escrito” (SR, p.252), isto é, o conjunto das leis primeiras do país. Podemos inferir que é o primeiro momento, existencial e efetivo da ação conjunta e do poder constituinte, que possui primazia normativa sobre o segundo, a elaboração do documento oficial. Arendt, contudo, não deixa claro como esses princípios emergem da ação constituinte/fundadora e como são incorporados na constituição como elementos de autoridade e de legitimidade. Apesar disso, são de extrema importância para pensarmos o novo conceito de autoridade que Arendt propõe e não podem ser ignorados pelo leitor.

esfera pública são julgadas”. E mais adiante ela comenta: “[...] se esses princípios já não são válidos, *se perdem sua autoridade* de modo que já não se creia na virtude numa república ou na honra numa monarquia, [...] então cada uma dessas formas de governo chega ao fim” (APP, p. 112-113, grifo nosso).

Tais princípios não são transcendentais, metafísicos, nem são normas morais ou racionais abstratas e universais impostas de fora à esfera pública e independentes da pluralidade e da interação humana efetiva, pois isso ameaçaria a liberdade e a autonomia do político. São, porém, mais generalizáveis do que interesses e motivações particulares contingentes⁹³, evitando-se assim um relativismo niilista e um vazio normativo que levaria à crença de que “tudo é permitido”. Tais princípios já estariam implícitos na forma das relações constituintes e procedimentos praticados por todos aqueles envolvidos no processo fundacional e devem ser explicitados e instituídos no documento constitucional, daí sua força normativa e referencial para as ações políticas e legislativas posteriores (Kalyvas, 2008, p. 249)⁹⁴. Dessa forma, Arendt evitaria a arbitrariedade e a potencial violência inerente aos novos começos, sem subjugar a liberdade com elementos extrapolíticos. Dentre esses princípios Arendt destaca, de forma não sistematizada, ao longo de sua obra: a reciprocidade, a liberdade, o espírito público, a solidariedade, a igualdade cívica, a justiça e, principalmente, a pluralidade, que poderíamos considerar *o princípio primeiro*. É certo que esses princípios devem ser ratificados e sancionados por meio das promessas mútuas e plurais do povo, mas, enquanto um horizonte referencial, parecem limitar o conteúdo e o alcance dessas promessas. Afinal Arendt jamais admitiria que possamos estabelecer um pacto que elimine a pluralidade e a igualdade ou que introduza a violência em detrimento da liberdade. Daí existir algo a mais, algo anterior à *pura performatividade* no nosso entendimento.

Mesmo assim, o mais importante é ressaltar que, com essa formulação, Arendt busca destituir a autoridade de seus aspectos teológico-metafísicos e de sua tradicional função, isto é, uma lei primeira universal, um fundamento último, acima das ações humanas a sancionar religiosamente o poder e as leis positivas feitas pelos homens e exigir cega obediência⁹⁵. Para

⁹³ Ver Arendt (SR, p. 107-108), quando ela fala da solidariedade como princípio de ação alternativo à compaixão.

⁹⁴ Segundo Kalyvas, “[...] a elaboração constitucional parece, então, mais como um processo de descoberta, escavação e reconstrução do que de criação original. [...] Ao realizá-lo, eles percebem que deviam primeiro incluir no novo documento constitucional as mesmas normas que eles tinham praticado durante todo o tempo, que são pressuposições implícitas da elaboração constitucional. Estas incluem os direitos e obrigações que eles garantiram uns aos outros durante a *performance* do processo de constituir uma nova ordem política e legal. Os sistemas de direitos e os princípios do Estado constitucional podem ser desenvolvidos daqueles meios de realizar a prática que tinham sido inseridos no primeiro ato de autoconstituição de uma tal ordem legal” (2008, p. 249-250).

⁹⁵ Como observou Adverse, “[...] durante séculos, a autoridade foi utilizada como instrumento político para conferir validade às leis humanas, seja na forma da vontade divina, seja na forma da moderna lei de natureza. Nessas circunstâncias, a autoridade vem sanar a deficiência constitutiva da lei positiva de não trazer consigo seu princípio de validade. Ela se torna, assim, uma espécie de ‘lei mais alta’, um absoluto indispensável para manter a ordem interna de um Estado” (2012, p. 51).

a autora, os americanos conseguiram essa proeza, em grande medida, devido à forte influência que o republicanismo romano, posteriormente retomado por Montesquieu, exerceu em suas práticas e teorias (Arendt, SR, p. 242). Como vimos anteriormente, a autoridade, para os romanos, nada tinha a ver com uma Lei transcendente ou um fundamento absoluto. Antes se referia à ideia de “aumento” e “conservação” do ato fundador e de seus princípios e valores, funcionando como um “equilíbrio” que o senado adicionava ao poder contingente do povo. O que os americanos aprenderam com os romanos foi, precisamente, que “[...] a fundação, o aumento e a conservação estão intimamente inter-relacionados” (SR, p. 249). A autoridade nada mais é, portanto, do que essa força vinculadora⁹⁶, esse princípio estabilizador e norteador que a fundação traz em si e que serve de referência para que as ações posteriores não degenerem em uma pura arbitrariedade que ameace a permanência e a unidade da república. Essa autoridade, assevera ela, “[...] é, sem dúvida, completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções tão desesperadamente pretendiam introduzir como fonte de validade das suas leis e fonte de legitimidade do novo governo” (SR, p. 246). Conforme Arendt,

[...] o próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato da fundação desenvolve, inevitavelmente, a sua própria estabilidade e permanência, e a autoridade, neste contexto, não é nem mais nem menos do que uma espécie de “aumentação” necessária, em virtude da qual todas as inovações e alterações permanecem ligadas à fundação, que ao mesmo tempo elas aumentam e desenvolvem. Deste modo, as emendas à Constituição aumentam e desenvolvem as fundações originais da República Americana; desnecessário será dizer que a própria autoridade da Constituição americana reside na sua inerente capacidade de ser emendada e aditada⁹⁷ (SR, p. 250).

3.3 A república e o problema da constituição da liberdade – *Constitutio Libertatis*

Uma vez resolvida, ou ao menos encaminhada, a perplexidade da fundação e do absoluto com a introdução da teoria da promessa e dos princípios como elementos normativos

⁹⁶ Logicamente essa força vinculadora dos princípios encarnados na constituição depende do reconhecimento, do consentimento e da opinião do povo e precisam ser reanimados, como já mencionamos no segundo capítulo. É por isso que a autora afirma que a estabilidade e a autoridade da constituição americana “[...] e o fato de a revolução ter vencido onde todas as outras viriam a falhar, ou seja, na fundação de um novo corpo político, foi decidida no momento exato em que a Constituição começou a ser ‘venerada’”. (SR, p. 245).

⁹⁷ Mesmo assim, Arendt faz questão de distinguir o conceito romano de autoridade do conceito americano e a sua forma de exercício, que, em Roma, era político e se assentava no senado, enquanto nos EUA é jurídico e se assenta na Suprema Corte enquanto guardião da Constituição (SR, p. 248-249). Para uma distinção detalhada do conceito e do modo como a autoridade era exercida em Roma e na América, ver Adverse (2012, p. 53).

e imanentes de autoridade das repúblicas seculares livres, surge uma segunda questão. Trata-se do problema que enunciámos no capítulo anterior, qual seja, o de como equilibrar e conciliar a dimensão constituinte, espontânea e inovadora do poder e da liberdade com a dimensão constituída que é regulamentada por leis, sistemas jurídicos e instituições. No caso dos revolucionários, tal dilema apareceu sob a forma da difícil tarefa de constituir e conservar a liberdade recém-fundada (o espírito revolucionário e os princípios inspiradores), sem que ela degenerasse em licenciosidade e arbitrariedades e, ao mesmo tempo, sem extingui-la dentro de um sistema constitucional que se enrijecesse em burocracia, administração e domínio (SR, p. 155). Essa segunda tarefa, aparentemente paradoxal, consistia no fato de que

[...] o espírito da revolução contém dois elementos que, para nós, parecem *irreconciliáveis e mesmo contraditórios*. O ato de fundar o novo corpo político, de planejar a nova forma de governo, envolve a difícil preocupação da estabilidade e durabilidade da nova estrutura; por outro lado, a experiência a que estão sujeitos aqueles que se ocupam deste grave assunto é *a animadora consciência da capacidade humana de iniciativa*, o entusiasmo que tem presidido sempre ao nascimento de qualquer coisa nova na terra. (SR, p. 274-275, grifo nosso).

Argumentaremos que é a partir de uma noção republicana de constitucionalismo, inspirada (fortemente, mas não totalmente) no federalismo americano, afinada aos seus conceitos de lei e de poder, que Arendt encontra possíveis respostas a essas questões. Tal constitucionalismo enfatizaria não tanto as liberdades negativas, mas os direitos políticos positivos, a distribuição do poder e a multiplicação dos espaços públicos de liberdade e de contestação através de instituições que visam o autogoverno e as iniciativas plurais dos cidadãos. Com isso, como veremos, Arendt se contrapõe à tradicional noção liberal de constituição que dá primazia à limitação do poder e à defesa das liberdades civis e dos direitos naturais, visando primordialmente à administração dos interesses privados.

Já anunciamos, no segundo capítulo, que Arendt temia que uma constituição e um sistema jurídico rígido, altamente burocratizado e automatizado, viessem a encurtar os espaços para a ação livre e plural do povo. Que uma juridicização total do político, com uma forte ênfase no formalismo e no legalismo, viria a despolitizar a esfera pública e suas instituições, o que, por sua vez, diluiria o potencial inovador do poder constituinte em uma esfera estatal administrativa centralizadora, abrindo caminho para a violência e para a dominação no âmbito público. Por outro lado, contudo, como também já indicamos, a afirmação total da liberdade enquanto novos começos radicais indeterminados e ilimitados, tornaria impossível qualquer nível de estabilidade e continuidade de uma república livre. Daí

nossa pergunta primeira: – Como constituir a liberdade? – Como alcançar a estabilidade sem pretender eliminar a contingência do político? Arendt coloca esse dilema nos seguintes termos:

[...] se a fundação era o propósito e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era meramente o espírito de dar início a algo novo, *mas de começar qualquer coisa permanente e durável; uma instituição duradoura, abraçando este espírito e encorajando-o a novas realizações, seria a sua própria destruição*. Disso parece depreender-se que nada ameaça as verdadeiras realizações da revolução de modo mais perigoso e mais agudo do que o espírito que as provocou. (p. 286, grifo nosso).

De acordo com a autora, foram essas perplexidades que levaram, na França, Robespierre, não sem razão, a temer que “[...] o fim do poder revolucionário e o princípio do governo constitucional pudesse significar o fim da ‘liberdade pública’, [...] que o novo espaço público viesse a desaparecer, depois de ter rapidamente irrompido na vida pública” (Arendt, SR, p. 163). Foi isso também que fez Robespierre cogitar se “[...] a Revolução [não] deveria ser declarada em permanência [...] [pois se] o fim da revolução e a introdução do governo constitucional significassem o fim da liberdade pública seria sequer desejável terminar a revolução?” (SR, p. 164-165)⁹⁸. Como apontou Kalyvas, essas passagens têm levantado a grave questão de saber se a liberdade política, na concepção de Arendt, é de todo possível em tempos normais e ordinários da atividade política constituída (2008, p. 261). Principalmente a liberdade política colocada pelos intérpretes que defendem uma democracia agonista radical pré-instituída em Arendt. Na nossa compreensão, no entanto, Arendt não parece ver como inevitável a suspensão da liberdade pública dentro de uma esfera ordinária e constituída, haja vista que ela recusa contundentemente a solução das revoluções permanentes, um espontaneísmo político ou a tese de uma política que é o tempo todo extraordinária, como temos argumentado.

Arendt é resoluta ao afirmar que “[...] nada há de mais fútil do que a rebelião e a libertação, se não forem seguidas da constituição da liberdade recentemente conquistada” (SR, p. 175) – liberdade essa que “[...] dificilmente [sobrevive] sem a fundação de um novo organismo político, explicitamente designado para preservá-la” (SR, p. 205). Isso evidencia “[...] o desejo urgente [dos pais fundadores americanos] de assegurarem estabilidade à sua

⁹⁸ Também T. Jefferson, da parte dos americanos, ressalta Arendt, estava extremamente preocupado com “[...] aqueles que ‘olham para as constituições com beata reverência e acreditam nelas como na Arca da Aliança, demasiadamente santa para ser tocada’” (SR, p. 286-287). Ele temia que “o princípio da liberdade pública e da felicidade pública [se tornasse unicamente] o privilégio da geração dos fundadores” (SR, p. 286).

nova criação e de estabilizarem cada fator da vida política numa ‘instituição durável’” (SR, p. 282). Em consonância com isso, ela conclui que “[...] nas condições modernas o ato de fundação é idêntico à concepção de uma constituição” (SR, p. 153). Como ela observou, os homens do século XVIII sabiam muito bem que eles “[...] necessitavam de uma constituição para lançar as fundações de um novo edifício político e definir-lhes as leis internas, que tinham de fundar e construir um novo espaço político *dentro do qual a ‘paixão pela liberdade pública’ poderia ter livre curso para as gerações vindouras*” (SR, p. 155, grifo nosso)⁹⁹.

Não se trata, contudo, de qualquer tipo de constituição. Arendt distingue nitidamente pelo menos dois tipos de constitucionalismo, que, seguindo Kalyvas (2008), denominamos aqui, respectivamente, constitucionalismo republicano e constitucionalismo liberal. Em primeiro lugar, ela distingue entre as constituições de especialistas que são adotadas por um governo e impostas ao povo e aquelas que foram “[...] o resultado da tentativa deliberada, feita por todo um povo, de fundar um novo corpo político” (SR, p. 178). Uma das críticas de Arendt à revolução francesa foi de que a constituição de 1791 “[...] não era a expressão válida do poder constituinte, ou mesmo concordante, do povo, [pois que os supostos] representantes da Assembleia Francesa [...] em vez de tomarem as suas resoluções e deliberações apoiados no povo, se limitaram a ir à deriva em relação aos seus poderes constituintes” (SR, p. 154). Com efeito, a constituição tornou-se “[...] uma folha de papel, de maior interesse para os eruditos e especialistas do que para o povo” (SR, p. 154)¹⁰⁰. Os franceses teriam se tornado, nesse aspecto, “[...] os antepassados de gerações de especialistas e políticos para quem a elaboração duma constituição se viria a tornar um passatempo favorito [...] [cuja característica principal] seria a falta de realismo, acentuando-se o seu aspecto legalista e formalista” (SR, p. 154-155). Alinhada às concepções republicanas de Thomas Paine e às práticas constitucionais americanas, Arendt assevera que

⁹⁹ Prova disso foi que “[...] a convocação das assembleias constitucionais tornou-se, com toda a razão, o sinal da revolução desde que a Declaração da Independência iniciou a escrita das constituições para cada um dos estados americanos, um processo que preparou e culminou na Constituição da União, a Fundação dos Estados Unidos” (Arendt, SR, p.153-154). Como observou Bignotto (2011, p. 44), ao destacar a necessidade da ação e da participação plural na feitura das constituições, Arendt critica “[...] as correntes recentes que no curso do século XX procuraram estabelecer os parâmetros de uma teoria positiva do direito, baseados na ideia de que uma Constituição é o produto puramente racional da escolha de princípios e de sua tradução institucional”.

¹⁰⁰ Nas palavras de John Adams, citadas aprovadamente por Arendt, “[...] uma constituição é um padrão, um pilar e uma garantia, quando compreendida, aprovada e amada. Mas, sem esta compreensão e amor, é como se fosse um papagaio de papel ou um balão, pairando no ar” (SR, p. 180). Conforme Adverse (2012, p. 50), seguindo Arendt, “[...] longe de se reduzir a um construto técnico, ela [a constituição] é a criação conjunta dos homens que visa assegurar o espaço da liberdade em que eles adentram ao exercer poder. Sua origem [...] não pode ser desvinculada da ideia de fundação nem da experiência política concreta de uma determinada comunidade política”. Como dissemos, a constituição deve ser o abrigo para os princípios que precisam ser reanimados pela ação.

[...] ‘uma constituição não é o ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo’. Daí a necessidade de [...] haver assembleias constituintes e convenções especiais, cuja única tarefa era a de projetar uma constituição; daí, também, *a necessidade de levar o projeto a todas as camadas do povo e de fazer debater os Artigos da Confederação, cláusula por cláusula, nas reuniões dos Paços do Conselho, e, mais tarde, os artigos da constituição nos congressos de estado*. Pois [...] se havia tornado um princípio para os constituintes ‘que o povo devia dotar o governo de uma constituição, e não vice-versa’ (Arendt, SR, p. 178, grifo nosso).

Em segundo lugar, Arendt vê o constitucionalismo liberal, com sua ênfase quase unilateral dos direitos individuais e no limite do poder, como insuficiente para a instituição e manutenção da liberdade pública do povo, isto é, para “[...] assegurar a sobrevivência do espírito do qual brotara o ato da fundação” (SR, p. 155). Segundo Arendt, a noção corrente, liberal, de constitucionalismo é, basicamente, a de “[...] um governo limitado pela lei [que objetiva principalmente] a salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais” (SR, p. 175). O problema é o de que tais liberdades, enfatiza Arendt, “[...] têm todas um caráter negativo [...] não são, na realidade, ‘poderes, em si, mas apenas uma isenção dos abusos do poder’; *reivindicam, não uma parte do governo, mas uma salvaguarda contra o governo*” (SR, p. 175, grifo nosso). Arendt não deixa de reconhecer a importância fundamental da *Carta dos Direitos do Homem* francesa ou o *Bill of Rights* americano como sendo aqueles direitos aos quais “nenhum governo ou Poder Político tem o direito de atingir ou violar” (SR, p. 132), porém ela considera esses direitos como o pré-requisito para todo “[...] governo constitucional legítimo, mas [que] de modo algum constituem o verdadeiro conteúdo e o fim último do governo e do poder” (SR, p. 131-132). A essência de um constitucionalismo que visa uma república livre deve ser, nas palavras da autora, citando Jefferson, “[...] o direito ‘de ser participante do governo’ [...] e o direito de assembleia e de associação” (SR, p. 269).

Outro elemento que impede o constitucionalismo liberal de oferecer aos cidadãos as condições e as possibilidades para o exercício plural e efetivo do poder e da liberdade pública é sua notável “[...] falta de confiança no poder como tal e o medo do poder revolucionário do povo em particular” (SR, p. 189). O problema fundamental é que tais liberdades civis, afirma Arendt, “[...] nunca pretenderam traduzir os novos poderes revolucionários do povo, mas, pelo contrário, foram consideradas necessárias para limitar o poder do governo, mesmo no corpo político recentemente fundado” (SR, p. 175-176). Como observou Kalyvas, esse tipo de constitucionalismo preocupado, sobretudo, com a blindagem negativa dos direitos privados e com a limitação do poder, mais dificulta a formação de novos centros de poder do que os

propicia (2008, p. 271). Esse aspecto puramente negativo do constitucionalismo, como já mencionamos antes, corre o risco de instrumentalizar a política e de reduzir o poder constituinte do povo à esfera centralizadora e monopolista dos poderes constituídos, onde a ação plural é amplamente substituída por um excesso de legalismo e de formalismo jurídicos. No constitucionalismo liberal, ajuíza a autora,

[...] o poder continua a ser público e a estar nas mãos do governo, mas o indivíduo tornou-se ineficaz e tem de ser protegido contra ele. A liberdade, por outro lado, mudou de posição; já não reside no domínio público, mas na vida privada dos cidadãos e por isso deve ser defendida do público e do seu poder. A liberdade e o poder dividiram-se, e a fatal assimilação do poder à violência, da política ao governo e do governo ao mal necessário começou (Arendt, SR, p. 168-169).

Ao invés de pensar a constituição, meramente, como um conjunto de normas e de limitações legais do poder que visam¹⁰¹, primordialmente, assegurar direitos naturais, individuais e pré-políticos, Arendt via “[...] o objetivo principal do governo constitucional como sendo a preservação da liberdade pública” (SR, p. 168). Retomando o sentido relacional-diretivo do seu conceito republicano de lei, que ilustramos anteriormente, e relacionando-o com as teorias e práticas constitucionais dos “pais fundadores”, Arendt atribuía à constituição a tarefa primordial de organização e de estabelecimento das múltiplas fontes de poder de uma república. Como apontou a autora, os americanos sabiam que constituir e preservar o espírito revolucionário originário da liberdade pública enquanto novos começos “[...] requeria a constituição [de um] poder público governamental, *cujá essência própria não podia nunca derivar de algo que é uma mera negativa*, isto é, de um governo constitucional limitado” (Arendt, SR, p. 181, grifo nosso). Para os pais fundadores, comenta Arendt, “[...] a questão básica não era, por certo, a de saber como limitar o poder, mas como estabelecê-lo, não a de saber como limitar o governo, mas como fundar um novo” (SR, p. 182). Como corretamente observou Kalyvas, no constitucionalismo republicano proposto por Arendt, para além de limitar e estabilizar o poder e a liberdade, “[...] as normas constitucionais têm um efeito positivo, produtivo e favorável [...]” (2008, p. 266) sobre o espaço público político. Vale dizer, “[...] elas não só visam preservar o poder constituinte no âmbito da política quotidiana, mas também devem facilitar a geração contínua e desimpedida de poder dentro de uma ordem jurídica e institucional estável” (2008, p. 266).

¹⁰¹ Como Adverse (2012, p. 48) observou corretamente, para Arendt “[...] não é possível controlar o poder pelas leis [nem seria desejável] porque o que elas limitam não é o poder, mas a violência. Elas podem [e devem] limitar a ação individual que ameaça a preservação do espaço político, mas não a fonte a partir da qual este vem a existir. O poder, neste sentido, é dissolvente da lei exatamente porque é, por natureza, constituinte”.

Como enfatizou a autora, “[...] a sobrevivência da constituição dependia do ‘espírito público’ que, por sua vez, existia apenas nas assembleias onde os cidadãos [podiam] eles próprios ocupar-se em comum desses assuntos [públicos], com os mais diletos interesses da sua pátria” (Arendt, SR, p. 295). Foi nesse sentido que ela asseverou que “[...] o verdadeiro significado da constituição [...] [é] o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo” (SR, p. 181). Embora o sistema legal estabilize e proteja o âmbito público, é apenas a participação plural ativa e contínua dos cidadãos que o mantém vivo e que renova os princípios fundadores. Foram essas considerações que levaram Arendt a tecer diversos elogios à forma de governo da república federal americana, como a mais apta a instituir essa noção de poder e de liberdade revolucionárias, sem degenerar em centralização, burocratização e administração. Para Arendt, duas ideias interligadas de Montesquieu foram muito caras aos americanos. A primeira é a teoria acerca da separação e do equilíbrio dos poderes, na qual J. Adams via um instrumento “não tanto para limitar quanto para gerar mais poder” (Arendt, SR, p. 187). Ele sabia que

[...] o poder pode ser travado, e, contudo, ser mantido intacto apenas através do poder, de modo que o princípio da separação do poder, não apenas estabelece uma garantia contra a monopolização do poder por parte do governo, mas estabelece, na realidade, uma espécie de mecanismo, originado, precisamente, no interior do próprio governo, através do qual um novo poder é constantemente gerado. (Arendt, SR, p. 186).

A segunda ideia de Montesquieu era a de que “[...] uma confederação de repúblicas poderia resolver os problemas [o problema da participação e distribuição de poder] de países maiores, com a condição de que os organismos constituídos – pequenas repúblicas – fossem capazes de constituir um novo organismo político” (Arendt, SR, p. 189)¹⁰². Esse delicado sistema de poder se destinava, deliberadamente, “a manter intacto o potencial do poder da república e a evitar que qualquer das múltiplas fontes de poder viessem a secar” (SR, p. 189) diante do monopólio de um governo central¹⁰³. Arendt parece ter vislumbrado, nesses aspectos acima referidos, do constitucionalismo republicano americano e na forma de governo do republicanismo federal, uma possível resposta para o dilema da constituição da liberdade e

¹⁰² Fora, sobretudo, Madison que, “[...] no plano da prática e da criação de instituições preocupava-se com a proporção e o equilíbrio do poder entre os governos federais e estaduais”. Altamente crítico das noções de soberania e indivisibilidade dos poderes, tão caras ao modelo do Estado-nação, ele insistia que “[...] os estados não deviam abandonar os seus poderes ao governo nacional” (Arendt, SR, p. 187-188).

¹⁰³ De acordo com Arendt, essa descoberta de Madison do “princípio federal”, pelo intermédio de Montesquieu, estava totalmente afinada com as experiências e os organismos políticos de autogoverno “nos primeiros tempos da história colonial” que se assentavam na “consociação” e na “coligação” (SR, p. 207) de poderes a níveis municipais, estaduais e, posteriormente, com a União, a nível nacional.

da preservação do espírito revolucionário originário da liberdade pública. Trata-se de um delicado equilíbrio, mesmo que não absoluto e atemporal, que não elimina, mas remedeia a tensão entre o poder constituinte e o poder constituído, sem diluir o primeiro no segundo e sem que a liberdade degenere em licenciosidade e arbitrariedade. Segundo ela, “[...] a Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio de fato a ser aquilo que Bracton havia chamado *Contitutio Libertatis*, a fundação da liberdade” (SR, p. 189, grifo da autora).

CONCLUSÃO

Diante das considerações tecidas ao longo da pesquisa podemos depreender que, apesar da forte ênfase que autora atribui às dimensões potencialmente extraordinárias, inovadoras e indeterminadas da liberdade e da ação política, ela não deixou de se ocupar com o problema da constituição da liberdade. A liberdade necessita de um abrigo, de um espaço público concreto e definido, onde os homens, em sua pluralidade, possam aparecer e interagir, em fala e ato, tendo em vista o mundo comum e as questões políticas. Sem esse espaço definido e delimitado, a liberdade pública e o poder não sobreviveriam, seja por ser a ação demasiadamente fugaz e intangível, seja porque o risco que traz em seu bojo, da imprevisibilidade, da violência e da arbitrariedade, destruiria as condições de possibilidade de seu próprio exercício contínuo. Distanciando-nos das interpretações mais agonistas e pós-modernas, procuramos demonstrar a importância, igualmente fundamental, dos elementos mais republicanos do pensamento político de H. Arendt. Com efeito, mostramos que o destaque dado pela autora à questão das leis, das instituições, da constituição e da autoridade, evidencia a relevância de se pensarem as bases de uma forma constituída de política que se afine às concepções de poder e de liberdade, assentadas no autogoverno plural dos cidadãos. Desse modo, a questão não é tanto reduzir toda e qualquer política constitucional à mera administração burocratizada das coisas ou equalizá-la a uma ordem institucional opressora e afirmar as ações puramente extraordinárias como a única manifestação legítima da liberdade e do poder do povo. Como argumentamos ao longo de nossa exposição, o problema central para a autora é o de como conciliar, ou ao menos buscar linhas de equilíbrio, entre as dimensões constituintes, inovadoras e extraordinárias, de um lado, e as dimensões constituídas, institucionalizadas do poder e da liberdade por outro. Vale dizer que o problema central em Arendt é como evitar os possíveis excessos da ação sem extinguir o potencial inovador, espontâneo e plural da liberdade.

Mesmo assim, no entanto, não é o caso aqui de fornecer respostas ou receitas prontas para alcançar tal equilíbrio, nem mesmo a autora o pretende. Qualquer equilíbrio é sempre frágil e temporário, dependente da contingência e das vicissitudes constitutivas da esfera da interação humana. A tensão entre liberdade e estabilidade se mostrou inelutável e qualquer pretensão de excluí-la por completo acarretaria a supressão dos elementos primordiais do político como a pluralidade, a igualdade e a espontaneidade. O que sugerimos aqui é que uma chave de leitura republicana contribui para compreendermos tal problemática na autora.

Dentre as possíveis respostas e os possíveis caminhos percorridos pela autora para remediar tal tensão, indicamos a noção de lei que, para Arendt, tem um caráter relacional-diretivo, com o qual ela se contrapõe à tradicional concepção imperativo-essencialista da lei. Como vimos, Arendt nega que a sanção e a coerção sejam a essência da lei. Inspirada na noção republicana da *lex*, a autora afirma que as leis são relações estabelecidas entre os homens e que servem para organizar, arranjar e estabilizar a teia de relações e de compromissos mútuos com os quais se organizam em uma determinada comunidade. As leis não devem ser pensadas unicamente a partir da relação ordem-obediência ou como contrárias à liberdade. A autora procura, assim, superar a tradicional dicotomia entre lei e liberdade, indicando uma complementaridade entre as duas esferas, jurídica e política. A lei deve observar a dinâmica da interação, não deve simplesmente enquadrar a ação livre, mas, sim, oferecer suas condições de possibilidade e, ao mesmo tempo, ser renovada.

Um segundo movimento da autora, por nós referido, foi a sua reconceitualização da noção tradicional de autoridade como instância de legitimidade do político. Arendt procura despir essa noção de seus atributos teológico-metafísicos que a fundam em uma fonte transcendente e absoluta, como a lei natural, a lei divina, ou a lei da razão, que sancionaria o poder e a feitura das leis humanas oferecendo critérios normativos de legitimidade. Como vimos, Arendt busca pensar uma fonte de autoridade imanente à esfera da interação plural e da liberdade. Com efeito, ela recorre, primeiro, à sua teoria das promessas e dos compromissos mútuos e, em segundo lugar, a ideia de princípios de ação imanes que emanariam do próprio ato constituinte de uma determinada comunidade política. Princípios cívicos como a igualdade, a liberdade e a pluralidade, inerentes às práticas de fundação republicana, poderiam ser traduzidos em uma forma constitucional e em princípios normativos e autorizadores das ações posteriores, assegurando certa estabilidade e continuidade ao corpo político para além da pura contingência e arbitrariedade, sem recorrer a fontes extrapolíticas e absolutas de legitimidade.

Por último, destacamos a noção de constituição e a forma da república federada como a mais próxima de oferecer as possibilidades da constituição da liberdade e contrabalançar as dimensões constituintes e constituídas da política. Fortemente inspirada nas noções constitucionalistas republicanas dos americanos, Arendt busca pensar uma constituição fruto da ação conjunta e plural do povo, destacando sua dimensão existencial, e não um constructo racional imposto por um governo ou por uma elite administrativa ao povo. A constituição deve traduzir, organizar e distribuir a liberdade e o poder do povo em instituições e leis

duráveis que lhes ofereçam os devidos canais de comunicação e poder de participação nas decisões públicas. Daí ela elogiar os aspectos republicanos da constituição que, diferentemente do constitucionalismo liberal, não se preocupa apenas com a limitação do poder e a salvaguarda dos direitos individuais, mas sim em oferecer as vias institucionais pelas quais um maior número de cidadão possa exercer seu poder sua liberdade e suas virtudes cívicas. Daí também ela simpatizar com a forma federada da república, renunciada por Montesquieu e retomada principalmente por Madison, que visa a horizontalidade, a descentralização e a multiplicação do poder nos diversos níveis, locais, regionais, estaduais e nacionais, evitando assim o fosso entre governantes e governados.

Isso, contudo, não significa que Arendt toma o modelo efetivo da constituição republicana americana sem reservas. Muito próxima de Jefferson, ela fora duramente crítica com alguns aspectos, dos quais mencionaremos sumariamente apenas dois. O primeiro deles é o de que, muito cedo, “[...] o acento tónico foi transferido do conteúdo da Constituição, isto é, a criação e divisão do poder [...] para o *Bill of Rights*, que continha as necessárias restrições constitucionais ao governo” (SR, p. 165). Ou, colocando em outras palavras, “[...] esse acento transferiu-se da liberdade pública para a liberdade civil, ou de uma participação nos negócios públicos tendo em vista a felicidade pública para um garantia de que a procura da felicidade privada seria protegida e favorecida pelo poder público” (SR, p. 165-166). O segundo aspecto criticado por Arendt foi “[...] a falha dos pais fundadores em não incorporarem [devidamente] os distritos e as reuniões municipais na Constituição” (SR, p. 290), ou seja, os múltiplos organismos de autogoverno coloniais baseados no poder horizontal e recíproco. O resultado foi que a ênfase passou da participação direta à “questão da representação” (SR, p. 290). E assim, “[...] embora todo o poder seja derivado do povo, este só o possui nos dias das eleições. Depois disso, ele é propriedade dos seus dirigentes” (SR, p. 291). Diante dessas “falhas”, que não condenaram a constituição americana, mas que diminuíram seus potenciais republicanos obscurecendo o espírito público originário, Arendt propõe, ao menos, dois “remédios” que cabe aqui, à guisa de conclusão, apenas mencionar, mas sem os quais o constitucionalismo republicano de H. Arendt ficaria incompleto. Poderíamos arriscar dizer que é dentre os elogios, as críticas e as soluções que Arendt dirige ao constitucionalismo republicano americano que podemos extrair elementos para pensar sua própria noção de constituição.

O primeiro "remédio" está contido na própria constituição, que é a sua possibilidade de ser emendada e revisada, isto é, a possibilidade de alterar e renovar as bases da república.

Referindo-se à constituição americana, Arendt destaca elogiosamente “sua inerente capacidade de ser emendada e aditada” (SR, p. 250). Alinhado a isso, ela afirmou que sua “[...] autoridade é exercida numa espécie de contínua elaboração de constituições, pois que o Supremo Tribunal é, de fato, segundo a frase de Woodrow, ‘uma espécie de Assembléia Constitucional em sessão contínua’” (SR, p. 247-248). Assim, portanto, como observou Adverse, “[...] não está em questão uma formulação acabada, definitiva da Constituição porque com este dispositivo o espírito revolucionário terminaria por sucumbir como consequência do engessamento institucional” (2011, p. 48).

Para tanto é fundamental a incorporação e prática do expediente da desobediência civil e das livres associações voluntárias, que, como já foi mencionado, constituem, para Arendt, a possibilidade da emergência de novos espaços públicos extrainstitucionais onde o povo, com seu poder constituinte, pode interferir diretamente nas políticas públicas, contrapondo-se às políticas vigentes quando obsoletas. Isso supriria o engessamento institucional, renovando os princípios do espírito revolucionário e da constituição diante da contingência do político. Conforme Arendt,

A desobediência civil aparece quando um número significativos de cidadãos se convence de que, 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 estar em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas. (DC, p. 68).

Segundo Arendt, a Constituição republicana americana seria uma das mais aptas a responder ao delicado e urgente “[...] problema da compatibilidade da desobediência civil com a lei [cuja] solução poderia determinar se as instituições da liberdade são ou não são bastante flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil nem revolução” (DC, p. 74). Tal solução se daria “[...] não talvez em conformidade com os estatutos, mas em conformidade com o *espírito* das leis” (DC, p. 75). Com isso Arendt quer dizer que os contestadores podem apelar não às leis estatutárias, mas diretamente à autoridade mesma da constituição que repousa nos princípios fundadores, como já explanamos. Com efeito, ela afirma: “[...] o consentimento e o direito de divergir tornam-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação” (DC, p. 84), pois que correspondem ao “espírito da lei norte-americana” (DC, p. 76). Tal constitucionalismo republicano faz com que a “[...] dissidência também seja uma possibilidade legal e *de facto*, [...] pois dissidência implica consentimento e é a marca do governo livre” (DC, p. 78-79). Arendt chama atenção para o

fato de que “[...] grande parte do pensamento dos idealizadores da Constituição se relacionava à salvaguarda das minorias dissidentes” (DC, p. 82). Como observou Kalyvas, Arendt via a necessidade em “[...] manter aberto alguns foros para formas mais espontâneas e irregulares de intervenção política para revigorar o espírito participativo de uma República” (p. 284). Ela estava ciente do potencial monopólio do poder legislativo e do risco de juridicização da república, que poderia usurpar o poder constituinte vivo do povo. Diante dessa possibilidade, “[...] os dissidentes civis poderiam, fora dos limites formais da política institucionalizada, [...] através de pressão extralegal, restaurar a autoridade e o significado do documento constitucional, forçando novas alterações e modificações” (Kalyvas, 2008, p. 285-286), sobretudo através do dispositivo de emendas constitucionais. Enfim, Arendt vê nessa possibilidade de incorporar a dissidência na constituição e nas instituições republicanas o “[...] melhor remédio para a falha básica da revisão judicial” (DC, p. 89), que poderia aparecer “[...] quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder” (DC, p. 90).

Já o segundo remédio teria mais um sentido de reforma da república federada. No intuito de promover uma maior participação e mobilização dos cidadãos e manter vivo o espírito público da liberdade, Arendt recorre às ideias expressadas por T. Jefferson, em algumas de suas cartas tardias, onde ele fala acerca de um “sistema de divisão administrativa” (SR, p. 308) baseado em “repúblicas elementares” (SR, p. 308), fortemente inspirado nas divisões municipais e distritais dos colonos americanos (SR, p. 308). Segundo a autora, Jefferson estava profundamente preocupado com a Constituição e acreditava que “[...] a ausência de uma tal subdivisão do país constituía uma ameaça vital para a própria existência da república” (SR, p. 306). Ele esperava que “[...] as circunscrições permitissem aos cidadãos continuarem a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos da revolução, ou seja, agirem por si próprios e participarem assim nos negócios públicos tal como eles se processavam de dia para dia” (SR, p. 309). Como observa a autora, Jefferson não elaborou sistematicamente suas ideias, mas podemos vislumbrar os germes para uma nova forma republicana de governo baseada no princípio federal e na horizontalidade que distribuiria mais adequadamente o poder, como fica exposto na passagem abaixo escrita por Jefferson e citada por Arendt:

As repúblicas elementares das circunscrições, as repúblicas de comarca, as repúblicas de Estado e a república da União poderiam formar uma graduação de autoridades, mantendo-se cada qual nas bases da lei, tendo cada qual a

sua comparticipação nos poderes e constituindo verdadeiramente um sistema de equilíbrios e verificações fundamentais para o governo (SR, p. 313).

Tais considerações evidenciam que Arendt estava ciente do fato de que “[...] a sobrevivência da constituição dependida do ‘espírito público’ que, por sua vez, existia apenas nas ‘assembleias onde os cidadãos [podiam] eles próprios ocupar-se em comum desses assuntos [públicos], com os mais diletos interesses da sua pátria” (SR, p. 295). Disso ela concluiu:

Se o fim último da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer, a *constitutio libertatis*, então as repúblicas elementares das circunscrições, único lugar tangível onde cada qual poderia ser livre, eram na realidade o fim da grande república cujo fim principal nos assuntos internos deveria ter sido proporcionar ao povo essas sedes de liberdade e protegê-las. (Arendt, SR, p. 314).

É interessante notar que Arendt identifica, enormemente, a propostas no plano teórico de Jefferson das repúblicas elementares com as diversas sociedades revolucionárias e os conselhos municipais que emergiram como “[...] uma nova estrutura de poder que apenas devia a sua existência aos impulsos de organização das próprias pessoas” (Arendt, SR, p. 316). Arendt cita, entre esses, a Comuna de Paris e as Sociedades Parisienses em 1870, os soviets da Rússia em 1905 e 1917, os conselhos na Alemanha em 1919 e, por último, os Râtes da revolução húngara (SR, p. 322-323). Segundo Arendt, esse sistema de conselhos, que emergiu espontaneamente como órgãos de autogoverno durante as revoluções, sempre aspirou “[...] estatuir uma nova forma de governo [...], desejavam conscienciosa e explicitamente a participação direta de cada cidadão nos negócios públicos do país” (SR, p. 324). Arendt destaca ainda o caráter “não partidário” desses conselhos que visavam “abertamente o estabelecimento de um novo federalismo” (SR, p. 301), contudo, ou foram ignorados pelos revolucionários profissionais, que os rebaixaram a órgãos temporários, ou então foram derrotados pelo sistema partidário, que se impôs após cada revolução (SR, p. 302).

Arendt nunca desenvolveu uma sistematização de como seria essa nova forma de governo, uma república federada de conselhos, ou como ela poderia ser incorporada na Constituição. Talvez porque, como ela enfatizou diversas vezes, as respostas devem ser dadas não por teóricos, mas por homens de ação e na esfera pública. O certo é que ela alertou para a urgência de uma forma mais horizontal e plural de governo, onde o poder e a liberdade política pudessem descer a todas as camadas. Para concluir, citamos aqui uma passagem de

uma entrevista, onde H. Arendt chega mesmo a vislumbrar a possibilidade remota do surgimento de uma “República Conselho” em uma revolução vindoura como alternativa ao atual sistema liberal parlamentar partidário de Estado, dando algumas pistas de como seria esta república:

Os conselhos dizem: 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. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados (Arendt, CR, p. 200-201).

REFERÊNCIAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. A crise na educação. In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 221-247.

_____. A grande tradição (tradução de Adriano Correia). *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, n. 29, p. 272-298, maio 2011.

_____. *A promessa da política*. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. *A vida do espírito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. Da violência. In: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 91-169.

_____. Desobediência civil. In: *Crises da república*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 49-90.

_____. O conceito de história – antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 69-126.

_____. *O que é política?* 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Que é autoridade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 127-187.

_____. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 188-220.

_____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2001.

ARENDDT, Hannah. Verdade e política. In: *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 282-325.

Obras de outros autores

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Revista Lua Nova*, nº 68, São Paulo, p. 147-167, 2006.

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*. Unisinos. nº 13, p. 39-59, jan./abr. 2012.

AGUIAR, Odílio. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Revista Trans/Form/Ação*. Marília, v. 34, nº 1, p. 115-130.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução francesa. *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, nº 29, p. 41-58, maio 2011.

_____. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, E. J. , BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt – diálogos, memórias e reflexões*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 111-123.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.

CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (Orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2008.

_____. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 20, nº 26, p. 101-112, jan./jun. 2008.

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: *Sobre a violência*. ARENDT, Hannah. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 131-167.

_____. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FRY, Karin. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAS, B.; ROUANET, S. P. (Orgs.). *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-118.

HONIG, Bonnie. The politics of the agonism: a critical response to “Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action” by Danna R. Villa. In: *Political Theory*, vol. 21, nº3, p. 528-533, 1993.

_____. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. In: *The American Political Science Review*, v. 85, nº. 1, p. 97-113, mar. 1991.

KALIVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*. New York: Cambridge University Press, 2008.

KATEB, George. Political action: its nature and advantage. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.130-148.

HILB, Claudia. Hannah Arendt: política da promessa, promessa da política. In: AGUIAR, Odílio et al. *Origens do totalitarismo 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 157-172.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

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

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*. Ensaios sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, nº 24, p. 225-236, 2001.

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

SCHIMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

SOUKI, Nádia. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: MORAES, E. J. , BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt – diálogos, memórias e reflexões*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2001. p. 124-135.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 165-177.

VAZ, Celso. A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno. In: VAZ, Celso; WINKLER, Silvana (Orgs.). *Uma obra no mundo*. Chapecó, SC: Argos, 2009. p. 67-90.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VOLK, Christian. From *nomos* to *lex*: Hannah Arendt on law, politics, and order. *Leiden Journal of International Law*. nº 23, p.759-779.

WALDRON, Jeremy. The constitutional political thought of Hannah Arendt. In: VILLA, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 201-219.