



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

Marcela da Silva Uchôa

IDIOSSINCRASIAS E CONTRADIÇÕES DO PROJETO  
POLÍTICO REPUBLICANO DE HANNAH ARENDT

Tese no âmbito do programa de doutoramento em Filosofia,  
orientada pelo Professor Doutor António Manuel Martins  
e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2020



# FACULDADE DE LETRAS

## IDIOSSINCRASIAS E CONTRADIÇÕES DO PROJETO POLÍTICO REPUBLICANO DE HANNAH ARENDT

### Ficha Técnica

<b>Tipo de trabalho</b>	<b>Tese</b>
<b>Título</b>	<b>Idiossincrasias e contradições do projeto político republicano de Hannah Arendt</b>
<b>Autora</b>	<b>Marcela da Silva Uchôa</b>
<b>Orientador</b>	<b>Professor Doutor António Manuel Martins</b>
<b>Júri</b>	<b>Presidente: Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer</b> <b>Vogais:</b> <b>Professor Doutor Adriano Correia Silva</b> <b>Professora Doutora Bethania de Albuquerque Assy</b> <b>Professor Doutor José Viriato Soromenho-Marques</b> <b>Professor Doutor André Barata Nascimento</b> <b>Professor Doutor António Manuel Martins</b> <b>Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso Matos Franco Sá</b>
<b>Identificação do Curso</b>	<b>Doutoramento em Filosofia</b>
<b>Área científica</b>	<b>Filosofia</b>
<b>Especialidade/Ramo</b>	<b>Filosofia Política</b>
<b>Ano</b>	<b>2020</b>
<b>Data da defesa</b>	<b>23.12.2020</b>
<b>Classificação</b>	<b>Aprovado com distinção e louvor por unanimidade</b>





Marcela da Silva Uchôa

**IDIOSSINCRASIAS E CONTRADIÇÕES DO PROJETO POLÍTICO  
REPUBLICANO DE HANNAH ARENDT**

Tese no âmbito do programa de doutoramento em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor António Manuel Martins e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Orientador:

Professor Doutor António Manuel Martins, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra.

Coimbra, agosto de 2020.



A meus avós Manuel Valério da Silva, Maria Sousa da Silva e Veneza de Oliveira Uchôa. A meus irmãos e à minha mãe: Nátalie da Silva Uchôa, Paulo Rubem Oliveira Uchôa Júnior e Maria do Socorro da Silva Uchôa – essências da minha substância.



## AGRADECIMENTOS

---

Realizar uma tese de doutoramento é o resultado de um trabalho que se faz sozinho, mas não de forma solitária. Cada reflexão, indagação e conclusão que se extrai deste trabalho é fruto de um conjunto de fatores e experiências que, se fossem diferentes, a decorrência não seria a mesma. Muitas foram as discussões e pessoas que influenciaram nesse processo de constante desconstrução e reconstrução. Não poderia enumerar todas. Sintetizo, então, aqui, meu agradecimento em especial àqueles que fizeram parte dessa construção diária e muitas vezes exaustiva para que se chegasse ao dado resultado.

Ao António Manuel Martins, meu orientador, meu agradecimento pela análise criteriosa e por ter sido incansável em me fornecer todas as ferramentas teóricas necessárias para a conclusão deste trabalho. Professor e profissional rigoroso, mas não menos generoso em me acompanhar e incentivar em toda a produção desta tese.

Ao Jonas Van Vossole, minha inspiração política, companheiro de caminhada e responsável pelo meu crescimento teórico e político – aquele que me fez perceber a real importância da filosofia enquanto práxis. A Maria do Socorro da Silva Uchôa, minha mãe, meu agradecimento por todo apoio psicológico e pelos bons desejos que sempre me chegaram e incentivaram, mesmo que fisicamente estivéssemos distantes.

Ao Alvaro Vasconcelos, pela amizade, incentivo e por permitir que eu expressasse e defendesse minhas ideias na esfera pública portuguesa com respeito e generosidade, mesmo quando eventualmente pensamos diferente, um grande exemplo na luta pela democracia. Ao João Arsénio Nunes minha gratidão por partilhar comigo tantas experiências vividas, e reacender em mim a esperança revolucionária que me faz acreditar em utopias possíveis.

Aos amigos filósofos, José Gilherme, Artur Silva, Pedro Lopes, Luciana Carmo, Marcella Prado, meu agradecimento pelo incentivo e amizade perpassado por poesia, bom vinho, sorrisos e felicidade em tantos momentos memoráveis na quase “nossa” República da Saudade. A Capes, por todo o apoio financeiro, sem o qual essa pesquisa não poderia ter sido realizada.

Tese financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), fundação subordinada ao Ministério da Educação do Brasil, sob o número de processo 99999.001455/2015-00.

## RESUMO

---

Hannah Arendt não se furtou a pensar e refletir o mundo de forma ousada e arriscada, é com essa permissão político-filosófica que esta tese se propõe a pensar as idiossincrasias e contradições do seu pensamento. Já no início desta pesquisa, buscamos explicitar o que nos motiva a caracterizar o pensamento de Arendt como “republicano” – não no sentido simplista e institucional do termo, mas no sentido do que entendia como liberdade pública. Em diálogo com grandes teóricos do republicanismo, como Tocqueville, Jefferson, Maquiavel, dentre outros, propusemo-nos a identificar as marcas da herança tradicional republicana no seu pensamento. A construção dessa linha republicana se inspirou no ideal grego de espaço público e na herança romana da fundação, que a conduziram a buscar na história das revoluções um ideal político comprometido com a liberdade. Do processo revolucionário nos Estados Unidos, viu na promulgação da Constituição um modelo que permitiria a real possibilidade da efetivação do republicanismo como espaço de liberdade. Por ver nas inovações institucionais a garantia de estabilidade da república, acaba avaliando arranjos legais que visavam impedir que pequenos produtores pudessem participar e ter voz ativa no domínio político. Arendt entendia a política de massas como um espaço propício para o desenvolvimento e a estruturação de regimes totalitários. Por isso, defende a separação daquilo que chama de questão social (que ela atribuía aos motivos da revolução francesa) da esfera política (que ela reconhecia na revolução americana). O regime nazista de Hitler e o comunismo de Stalin foram equalizados como variedades de um único tipo de sistema. Nesse enquadramento, regimes como o bonapartismo e o fascismo de Mussolini não são considerados totalitários. Mas será que os regimes liderados por Hitler e Stalin se caracterizariam de facto como regimes totalitários, ou seriam degenerações burocráticas? Para respondermos a esta questão, é relevante compreendermos que ambos os processos foram cooptados por contramovimentos. Ou seja, tanto o nazismo é uma reação à revolução alemã pós-Primeira Guerra Mundial, como o estalinismo é um contramovimento em resposta à revolução bolchevique. Para além das contradições e dicotomias que perpassam a análise de Arendt sobre revolução e totalitarismo, fica o importante resgate que fez de Rosa Luxemburg no debate sobre a relação entre imperialismo e colonialismo. Na sequência da reflexão sobre falibilidade da atuação do Estado frente ao autoritarismo e à própria lei, o debate à volta da relevância da desobediência civil como reivindicação de direitos no reestabelecimento da ordem democrática ganha corpo e encontra um lugar importante no discurso de Arendt – ainda que seu discurso seja perpassado por paradoxos relevantes se confrontado com outros autores e ativistas que se debruçaram sobre o tema. A esfera do direito, da justiça, é confrontada nesse processo, mediante a constatação da dificuldade em separar a esfera jurídica da política, especialmente no que diz respeito ao debate à volta dos direitos humanos. Discussões que ao final deixam clara a atualidade das reflexões republicanas de Hannah Arendt e suas implicações no nosso tempo.

**Palavras-chave:** Republicanismo. Revolução. Totalitarismo. Desobediência civil. Instituições.



## ABSTRACT

---

Hannah Arendt did not shy away from thinking and reflecting the world in a bold and risky way. It is with this political-philosophical premise that this thesis proposes to think about the idiosyncrasies and contradictions of her own thinking. We start this research by trying to explain what motivates us to characterize Arendt's thinking as "republican" – not in the simplistic and institutional sense of the term, but in the sense of what she understood as public freedom. In dialogue with the great theorists of republicanism, such as Tocqueville, Jefferson, Machiavelli, among others, we set out to identify the marks of the traditional republican heritage in her thinking. This statement does not imply that Arendt committed herself to follow the precepts of the classical republican tradition, rather that she studied these various sources to build her own path. The construction of this republican line was inspired by the Greek ideal of public space and the Roman heritage of foundation, which led her to seek in the history of revolutions a political ideal committed to freedom. In the American revolutionary process, she saw the promulgation of the Constitution as a model that would allow for a real possibility to put republicanism in practice as a space of freedom. As Arendt sees institutional innovations as guaranteeing the stability of the republic, she ends up endorsing legal arrangements aimed at preventing small producers from participating and having an active voice in the political domain. Arendt understood mass politics as a favorable space for the development and structuring of totalitarian regimes. For this reason, she defends the separation of what she calls the social question (which she associated with the grounds of the French revolution) from the political sphere (which she recognized in the American revolution). Hitler's Nazi regime and Stalin's communism were equalized as varieties of this single totalitarian system; a framework which excluded regimes such as Bonapartism and Mussolini's fascism. But would the regimes led by Hitler and Stalin really be characterized as totalitarian regimes, or would they be bureaucratic degenerations? In order to answer this question, we understand both processes to be co-opted by countermovements. In other words, Nazism as a reaction to the post-World War I German revolution, and Stalinism is a countermovement in response to the Bolshevik revolution. In addition to the contradictions and dichotomies that permeate Arendt's analysis of revolution and totalitarianism, we focus on the important influence that Rosa Luxemburg had on Arendt in the debate about the relationship between imperialism and colonialism. Following a reflection on the fallibility of the State's action in the face of authoritarianism and the law itself, the debate around the relevance of civil disobedience as a form of claiming rights for the reestablishment of the democratic order, gains an important place in Arendt's discourse, even while the discourse is permeated by important paradoxes when we confront it with other authors and activists who have addressed these issues. Confronted with the difficulty of separating the legal and political spheres, finally the sphere of law and justice is confronted, especially with regard to the debate around human rights. Discussions that, in the end, make clear the relevance of Hannah Arendt's republican reflections and their implications for our time

**Keywords:** Republicanism. Revolution. Totalitarianism. Civil disobedience. Institutions.



## OBRAS CITADAS DE HANNAH ARENDT

---

- BPF 1961. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: Viking Press.
- CD 1972. «Civil disobedience». In *Crises of the Republic*, 49-102. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.
- EIU 2005a. *Essays in understanding, 1930-1954: formation, exile, and totalitarianism*. New York: Schocken.
- EJ 1965a. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Viking Press.
- FMM 1965b. «From Machiavelli to Marx». In *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. Washington: Library of Congress.
- HC 1998. *The human condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press.
- LA 1929. *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: Springer.
- LKPP 1982. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- LM 1978. *The life of the mind*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.
- MDT 1968. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace & World.
- OR 2016. *On revolution*. London: Faber & Faber.
- OT 1973. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- OV 1970. *On violence*. New York: Harcourt, Brace & World.
- PP 2005b. *The promise of politics*. New York: Schocken.
- RJ 2003. *Responsibility and judgment*. New York: Schocken.
- RLR 1959. «Reflections on Little Rock». *Dissent* 6, nº 1: 45-56.

- SE 2019. «Sechs essays». In *Sechs essays: Die verborgene Tradition. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works, Bd. 3*, ed. Barbara Hahn, 9-112. Göttingen: Wallstein Verlag.
- UR 2017b. *Über die Revolution*. München: Piper ebooks.

## ABREVIÇÕES DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT TRADUZIDAS EM PORTUGUÊS

---

Compreender	2008. <i>Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930-1954)</i> . Traduzido por Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
Condição	2014a. <i>A condição humana</i> . Traduzido por Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense.
Desobediência	2017a. <i>Desobediência civil</i> . Traduzido por João C. S. Duarte. Lisboa: Relógio d'Água.
Eichmann	2006. <i>Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal</i> . Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.
Homens	1991. <i>Homens em tempos sombrios</i> . Traduzido por Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água.
Origens	2018. <i>Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo</i> . Traduzido por Roberto Raposo. 8ª ed. Lisboa: Dom Quixote.
Passado	1992. <i>Entre o passado e o futuro</i> . Traduzido por Mauro W. Barbosa de Almeida. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva.
Política	1999. <i>O que é política?</i> Traduzido por Reinaldo Guarany. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
Promessa	2007. <i>A promessa da política</i> . Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água.
Responsabilidade	2004. <i>Responsabilidade e julgamento</i> . Traduzido por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.
Violência	2014b. <i>Sobre a violência</i> . Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água.



# SUMÁRIO

---

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I – UM DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO REPUBLICANO</b> .....	5
1.1 O LIBERALISMO E O COMUNITARISMO .....	8
1.1.1 O liberalismo .....	8
1.1.2 O comunitarismo .....	11
1.1.3 Relação entre o comunitarismo e o republicanismo .....	14
1.2 A HERANÇA REPUBLICANA GREGA E ROMANA .....	16
1.2.1 Os gregos e a construção do espaço público .....	18
1.2.2 A herança romana: autoridade e fundação .....	24
1.2.3 Republicanismo e o governo das leis .....	27
1.2.4 Montesquieu e o poder não-soberano .....	32
1.2.5 Rousseau e a vontade geral .....	36
1.2.6 O republicanismo na filosofia prática de Kant .....	39
1.2.7 Philip Pettit e a liberdade como não-dominação: um debate com Hannah Arendt .....	43
1.3 DEMOCRACIA LIBERAL E A INCOMPATIBILIDADE ENTRE LIBERDADE E PODER .....	53
1.3.1 A Revolução Americana e o novo ideal de espaço público .....	59
<b>CAPÍTULO II – REPUBLICANISMO E REVOLUÇÃO COMO FUNDAMENTO ANTITOTALITÁRIO</b> .....	69
2.1 O HORIZONTE POLÍTICO DO CONCEITO DE “TOTALITARISMO” EM HANNAH ARENDT .....	70
2.1.1 Imperialismo e colonialismo .....	84
2.2 QUESTÃO SOCIAL ENQUANTO POLÍTICA DE MASSAS .....	94
2.3 HANNAH ARENDT E ROSA LUXEMBURG: DESENCONTROS DA REVOLUÇÃO .....	105
2.3.1 Os limites do republicanismo do ponto de vista da revolução .....	112
2.4 REVOLUÇÃO E CONSTITUIÇÃO COMO MOTIVOS REPUBLICANOS EM HANNAH ARENDT .....	116
2.4.1 Sistema de conselhos como resposta à questão social .....	123

<b>CAPÍTULO III – DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO DIREITO REPUBLICANO...</b>	131
3.1 DESOBEDIÊNCIA CIVIL EM HANNAH ARENDT .....	138
<b>3.1.1 Litte Rock e a “desobediência” corroborada por agentes do Estado</b> .....	147
3.2 GANDHI E O PODER DA RESISTÊNCIA NÃO-VIOLENTA .....	153
3.3 FANON E A VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA DAS MASSAS.....	158
3.4 IDIOSINCRASIAS E DISSONÂNCIAS NAS TEORIAS DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL E VIOLÊNCIA .....	167
<b>CAPÍTULO IV – DIREITO, LEGITIMIDADE E A RESPOSTA POLÍTICA À BANALIDADE DO MAL</b> .....	169
4.1 EICHMANN E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA LEI MORAL DE IMMANUEL KANT.....	171
<b>4.1.1 A banalidade do mal na banalidade sistémica</b> .....	174
4.2 HANNAH ARENDT: RUTURA E RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	180
<b>4.2.1 Douzinas e Agamben com Hannah Arendt a repensar os direitos humanos</b> .....	187
<b>4.2.2 Biopolítica e direitos humanos</b> .....	192
4.3 ARTIFÍCIOS DO PODER SOBRE A REPÚBLICA .....	200
<b>CONCLUSÃO</b> .....	209
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	217

## INTRODUÇÃO

---

A história do pensamento político republicano foi compreendida em seu sentido lato como forma de governo não hereditária que se efetiva como oposição à monarquia. Nesse entendimento, o ideal de república se confunde com a própria ideia de democracia representativa. Em uma perspectiva política, o republicanismo foi bem mais longe, se estabeleceu como oposição às formas absolutistas, despóticas, autocráticas e tirânicas de governo.

A partir das teorias que alicerçaram o republicanismo e que foram responsáveis por nortear a percepção moderna e contemporânea do que concebemos como república, a filósofa alemã, radicada nos Estados Unidos, Hannah Arendt desenvolveu o que viria a ser o específico de sua teoria republicana. Nesse sentido, não nos interessa aqui fazer uma descrição minuciosa de toda história do republicanismo, mas, a partir de uma análise sobre as estruturas que dão sustentação à filosofia de Hannah Arendt, perceber o horizonte político que influencia suas discussões e percepções – e, em última instância, seu impacto sobre o cenário político-filosófico contemporâneo.

Já no primeiro capítulo deste trabalho, partimos da explanação da herança grega e romana no pensamento de Arendt, para que possamos detetar em toda estrutura da tese a influência dessas teorias no caminho teórico-político que percorre. De Platão e Aristóteles a Maquiavel, essa escolha não é linear, se em vários momentos a filosofia influenciou seu pensamento político, em outros os caminhos políticos que percorreu influenciaram sua teoria filosófica. Ao perpassar o ideal de espaço público dos gregos, e o princípio de autoridade e fundação dos romanos, tentaremos demonstrar como seu republicanismo foi marcado por ambas as estruturas.

A tentativa de encaixar Arendt em correntes como o comunitarismo e o liberalismo se mostra difusa e contraditória diante da complexidade de sua produção teórica, o que não quer dizer que não tenha dialogado com essas teorias e, por vezes, adotado características delas. A partir da explanação do específico das teorias liberais e comunitaristas, bem como dos teóricos que fundamentaram essas correntes, buscaremos iluminar os diálogos e caminhos que irão percorrer

todo o seu trabalho. O confronto com pensadores desde Montesquieu a Philip Pettit nos permite identificar o legado da tradição republicana em seu pensamento, bem como o que a distingue.

No segundo capítulo, o horizonte político que desvela a fragilidade humana diante da barbárie das guerras e dos sistemas políticos autoritários nos convida a compreender a especificidade do conceito de “totalitarismo” em Arendt. O confronto de regimes como o bonapartismo, o fascismo de Mussolini, a teoria da revolução permanente, com os regimes que Arendt considerou especificamente totalitários, como o estalinismo e o nazismo, nos permitirá compreender melhor o seu conceito de “Estado total”.

Para tanto, o estudo do imperialismo, que faz parte integrante do livro *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*, clarifica não só as semelhanças entre totalitarismo e imperialismo, mas suas diferenças e sobretudo suas relações e implicações. Perceber o lugar do colonialismo e do racismo no desenvolvimento das políticas imperialistas é compreender os artifícios obliterantes da nossa própria história.

As marcas deixadas em sociedades exploradas se fizeram vivas nas reivindicações mais básicas que viriam a ser o motor de muitas revoluções. A questão social, então, se coloca não só como horizonte de transformação das massas marcadas pela violência e pelo abandono, mas como uma nova forma de emancipação social e política. Da análise desses movimentos históricos, Arendt reitera o papel importante da desobediência civil, mas também o cuidado para que não desencadeiem uma violência esvaziada de um horizonte político. Sua proposta, então, visou dar ênfase a movimentos revolucionários que se propuseram ultrapassar as dificuldades da esfera social a partir de uma resposta política.

Apesar de a Revolução Francesa ser o ponto de partida dessa análise crítica, nela não se esgota, e a resposta à questão social através do sistema de conselhos federados se faz por meio do diagnóstico de que só uma resposta política será capaz de suplantar qualquer necessidade básica e fortalecer o ideal de uma variedade de movimentos revolucionários que estruturaram suas propostas de transformação na esfera pública – como exemplifica através das Revoluções Americana e Húngara (Arendt, OR).

Os limites do republicanismo do ponto de vista da revolução serão pensados através do diálogo de Hannah Arendt com Rosa Luxemburg, que vai desde a sua crítica ao imperialismo e a outros eventos revolucionários históricos até à fundamentação de uma teoria que não se furta ao debate frontal com as questões sociais e políticas do seu tempo.

Diante da ineficácia dos Estados e da falta de respostas do poder público, Arendt propõe uma solução que chegue onde as estruturas políticas burocratizadas já não alcançam. É a desobediência civil a resposta, que no terceiro capítulo do nosso trabalho irá mostrar como Arendt identificou em movimentos de resistência política a força necessária para a reestruturação e o estabelecimento de uma nova ordem social. A partir do exemplo dos Estados Unidos e do espírito de suas leis, defende a compatibilidade da desobediência civil com seu conceito jurídico. Questão que será confrontada com outros modelos de desobediência civil que referenciou, seja para se distinguir, seja para encontrar um ponto de diálogo. Enquanto sua proposta não é de total rutura com as instituições, se propõe a fomentar um ideal de lei que propicie estabilidade ao mundo.

Em debate com autores com os quais Arendt dialogou, como Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi e Frantz Fanon, tentaremos delimitar a especificidade da sua compreensão da desobediência civil, bem como suas contradições em relação a outras teorias de resistência política, especialmente a partir da perspectiva anti-imperialista e anticolonial desenvolvida por esses teóricos e ativistas. Os desafios políticos expostos e as lutas empreendidas por esses autores demonstram não só as bases ideológicas que perpassaram cada teoria, mas o tipo de ideal político democrático que estão a reivindicar.

Dado o exposto, no nosso quarto capítulo, mostraremos como a relação entre direito, justiça e legitimidade se fundamenta em Hannah Arendt num processo que não só fomenta o seu ideal republicano, mas caracteriza as relações de poder que justificam o seu projeto político. A partir da análise da instrumentalização do direito e da filosofia no julgamento de Eichmann – seja pelo Estado e pela opinião pública, ou pelo apelo equivocado do próprio réu à lei moral kantiana –, buscaremos evidenciar os perigos de julgamentos morais na esfera jurídica. Na tentativa de demonstrar como a banalidade do mal denunciada por Arendt reflete, sobretudo, uma banalidade sistêmica, resgataremos suas linhas de rutura com os direitos

humanos, mas também em defesa destes para que seja possível a reconstrução de um novo horizonte político – que, enquanto crítico às estratégias biopolíticas e sociais, seja capaz de proteger as pessoas e de garantir a ação política.

Além da base filosófica e política que estrutura nosso último capítulo, o constante diálogo da teoria com o resultado da entrevista com Werner Reich, sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, nos permitirá perceber melhor, desde um ponto de vista da sua experiência individual, os perigos do esvaziamento da política, bem como os caminhos a serem seguidos como resposta à banalidade do mal.

## **CAPÍTULO I – UM DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO REPUBLICANO**

---

A partir da análise crítica do que chamou de “governos totalitários”<sup>1</sup>, Hannah Arendt desenvolveu vários percursos teóricos, mas todos eles vão levar à proposta que caracteriza a especificidade do seu republicanismo. Um dos caminhos é o pensamento que se põe em defesa da necessidade de um espaço político criativo – contra o naturalismo e a ideia de automatismo – como ela vê no marxismo e no fascismo. Nesses projetos, a atuação política/humana está regida: por leis económicas (no caso do marxismo); e por leis naturais (no caso do fascismo) na naturalização da diferença e da hierarquia (Canovan 1994, 201).

Outra posição importante é sua defesa do afastamento da moralidade pessoal na esfera política. Para Arendt, a política deve se desenvolver e se fortalecer entre seres humanos plurais e ativos, o que leva a concluir que existe uma considerável quantidade de instituições políticas republicanas que devem se desenvolver em alternativa ao modelo liberal democrático ocidental (Kateb 1984, 115). O desafio, então, é a retomada ao modelo clássico de republicanismo pré-moderno. Esse modelo, mesmo que faça parte da tradição existente dentro do pensamento ocidental, ainda é minoritário. É um pensamento que vai desde a Roma antiga a Maquiavel, Rousseau, Tocqueville, entre outros (Canovan 1994, 202).

A definição de “república” no sentido clássico é a de um Estado livre que não está sujeito a um mestre e/ou proprietário – antes o Estado é propriedade comum dos seus cidadãos, é um objeto público, em que não existe uma forma de soberania absoluta, a base são leis e não pessoas. Nesse ideal de dever público, Arendt desenvolve uma proposta de republicanismo que não se encerra em questões individuais, nem na anarquia, ou no despotismo.

O pensamento político contemporâneo é marcado por duas grandes correntes de orientação republicana que se inserem na teoria política como

---

<sup>1</sup> A explicação sobre o termo “totalitarismo” será desenvolvida de forma mais alargada adiante, no “Capítulo II”.

alternativas ao domínio ideológico liberal. A primeira vertente solidificou-se através de teorias comunitaristas, corrente em que comumente Hannah Arendt costuma ser encaixada, assim como teóricos como John Pocock, Michael Sandel, entre outros. O comunitarismo tem como característica a defesa de um humanismo cívico crítico aos modelos liberais de indivíduo, sociedade e Estado; teve seu ápice nas décadas de 1970 e 1980, como crítica a *Uma teoria da justiça*, de John Rawls (1999), e encontrou um refluxo em meados de 1990. Esse período marca o estabelecimento de uma segunda corrente que, ainda que desenvolva fortes críticas ao liberalismo, também não se identifica com as teorias comunitaristas. Nessa nova proposta teórica, estão presentes autores como Quentin Skinner, Philip Pettit, Maurizio Viroli... (Bell 2016; Silva 2015).

O percurso teórico republicano traçado por Hannah Arendt também se desenvolve entre fluxos e refluxos, dialoga não só com ambas as correntes republicanas, como tenta traçar seu próprio caminho. Defende que a liberdade política nem é natural, nem é histórica, mas é sempre fruto de um trabalho que necessita de grande energia e proteção. Nesse caso, considera a Revolução Americana um exemplo desse processo, aqui seu republicanismo é contrastado pelo otimismo liberal – isto é, seu republicanismo está marcado pela catástrofe, mas também pelo existencialismo. No entanto, não ignora que essa posição é problemática, pois o nazismo dos anos 1930 também teve uma posição de crítica ao liberalismo, heroica como o republicanismo clássico, mas muito focada na glória dos cidadãos, na ideia de camaradagem e na antiga tradição do militarismo. Nesse sentido, não era alheia à ideia de que essa posição existencialista também podia se encaixar muito facilmente nas ideias nazistas (Canovan 1994, 205).

Para entendermos as estruturas que embasam o republicanismo em Arendt, partiremos da compreensão tanto da teoria liberal quanto das teorias que se desenvolvem em crítica à defesa dos valores de liberdade individual, autonomia, igualdade formal, privacidade, racionalidade e Estado de direito.

A crítica se baseia no entendimento de que a corrente liberal não conseguiu capturar e endogeneizar uma série de importantes mecanismos sociais de desvantagem e dominação – estruturas nas quais processos sociais, culturais, entre outros, se constroem à base de relações de poder que fomentam a desigualdade (Frazer 1999, 1). Segundo essa linha de pensamento, essas

estruturas, quando trazidas para dentro das teorias liberais, dificultam a identificação dos tipos de desigualdade que caracterizam as sociedades modernas.

Neste capítulo, à luz de Hannah Arendt, evidenciaremos que o inevitável processo de despolitização da sociedade e crescimento dos conflitos sociais desse modelo são decorrência da ênfase da política atrelada à garantia da pessoa com privilégios e eliminação da dimensão pública. Contudo, a filosofia não se encerra em pensar a política segundo o paradigma jurídico do liberalismo. Ao tomar como base o arcabouço republicano que estrutura seu pensamento, tentaremos compreender as suas contradições e contribuições em diálogo com alguns teóricos da tradição republicana, assim como seu contributo para o pensamento político contemporâneo.

Já no capítulo primeiro do livro *On revolution*, publicado originalmente em 1963, em constante diálogo com a tradição do pensamento grego e romano, é possível perceber que Hannah Arendt compreende que no conceito de *res publica* residem os elementos de liberdade e democracia que serão o fundamento de todo o seu pensamento, pois enunciam o surgimento do ser humano como um ser político. Mas em que precisamente consiste o conceito de *res publica* em Arendt? Hannah Arendt foi uma das teóricas que mais contribuiu para a retomada do debate e a reestruturação do republicanismo cívico enquanto espaço de discurso, mas também de ação política. A *res publica* que é pensada como liberdade pública de participação democrática emerge como a possibilidade de novos começos, diferentemente da forma da liberdade moderna privada atrelada ao princípio da não-interferência (Arendt, *Condição*, 240-248 *passim*).

A fim de compreender a proposta republicana de Hannah Arendt, partiremos da explicitação das estruturas que dão base à sua teoria. A partir da percepção da herança romana, da democracia grega, bem como da influência de ambas na história do republicanismo, tentaremos delimitar as raízes teórico-políticas desse período na sua filosofia. Na tentativa de identificar a especificidade do ideal republicano que embasa seu pensamento, no final deste capítulo tentaremos delimitar as contradições e os desafios que nos permitirão, nos capítulos subsequentes, confrontar a teórica com os debates políticos que permearam sua teoria político-filosófica.

## 1.1 O LIBERALISMO E O COMUNITARISMO

### 1.1.1 O liberalismo

Em linhas gerais, a teoria liberal consiste na crença de que a política deve cuidar da preservação de direitos individuais e maximizar a liberdade de escolha. Mantém a fé nas possibilidades de melhoria nas atuais condições sociais, o que está relacionado à ideia de progresso amplamente aceita no final do século XVIII e no XIX (McLean e McMillan 2003, 309).

Segundo Ellen Meiksins Wood (1995), é possível identificar as bases históricas do liberalismo desde o início da modernidade capitalista, ou no desenvolvimento dela. Surge inicialmente como uma reação federalista dos senhores feudais que exigem sua liberdade diante do Estado, o absolutismo e as monarquias. Um bom exemplo do início desse processo de rutura é a implementação da Magna Carta<sup>2</sup> como documento que limitava o poder do rei e o colocava subjugado à lei – esse processo deu início ao longo caminho que conduziria ao surgimento do constitucionalismo (Wood 1995, 204).

Essa é a origem dos princípios constitucionais modernos, das ideias de governo limitado, da separação de poderes e assim por diante: princípios que substituíram as implicações sociais do “governo pelo demos” – como o equilíbrio de poder entre ricos e pobres – como o critério central da democracia (Wood 1995, 204)<sup>3</sup>.

O ideal de controle, em alternativa ao Estado absolutista, com o tempo vai se transformar numa liberdade individual, económica, uma liberdade negativa, em que o Estado não deve interferir. O teórico do liberalismo Isaiah Berlin (2002b) argumenta que o cerne da liberdade é a ausência de coerção; conseqüentemente, o compromisso do Estado liberal de proteger a liberdade é, essencialmente, o trabalho de garantir que os cidadãos não se coajam sem justificativa convincente. A coerção implica na interferência deliberada de outros seres humanos dentro de uma área passível de ação. Nessa esteira, não há liberdade política, ou liberdade

---

<sup>2</sup> Surge em resposta aos monarcas que centralizavam todo o poder do Estado em si. O documento datado de 1215 não só limitou o poder do rei da Inglaterra como foi precursor do parlamentarismo e do constitucionalismo.

<sup>3</sup> Tradução livre da autora. No original: “*This is the origin of modern constitutional principles, ideas of limited government, the separation of powers, and so on: principles which have displaced the social implications of ‘rule by the demos’ – such as the balance of power between rich and poor – as the central criterion of democracy*” (Wood 1995, 204).

quando estamos impedidos por outros seres humanos de atingir uma meta (Berlin 2002b, 122; Gaus, Courtland e Schmidtz 2018).

No liberalismo clássico, representado por filósofos como John Locke, a política transfere para a lei a normatividade das ações humanas, no que a normatização jurídica, bem como as relações sociais, visa garantir a liberdade individual – nessa vertente, o poder político não recorre a qualquer concepção de bem moral. Na concepção de Locke, os direitos mais importantes (vida, propriedade e liberdade) são anteriores e irrevogáveis pelo “*body politic*” organizado como Estado ou outra forma política. Nesse sentido, é exatamente por em geral sustentarem que os seres humanos têm liberdade de ordenar suas ações como acham adequado que os liberais também reconhecem a necessidade de uma justificação<sup>4</sup> à autoridade política e à lei, já que tem o poder de limitar a liberdade dos cidadãos (Gaus, Courtland e Schmidtz 2018).

A autonomia dos sujeitos na esfera privada da sociedade civil emerge como propósito da própria vida. A corrente do liberalismo clássico desenvolvida por Locke não apenas defende o princípio liberal fundamental, mas sustenta que somente um governo limitado pode ser justificado. Teoria que será resgatada no princípio de justiça paradigmaticamente liberal de John Rawls (1999, 220), que defende que cada pessoa deve ter direito a um sistema de liberdade básica.

Do ponto de vista do liberalismo económico clássico, Adam Smith é o nome mais proeminente: é contra a intervenção do Estado na promoção de religião e virtude<sup>5</sup> e contra a microgestão da economia pelo Estado; e, principalmente, defende a não-intervenção no comércio por razões de eficiência económica. Smith argumenta a favor da capacidade autorregulatória dos agentes económicos, por meio de um sistema no qual o volume de lucros é algo normal. Contudo, é importante dizer que ainda que a filosofia política de Smith se pareça com libertarianismo, que considera qualquer Estado uma contenção da liberdade

---

<sup>4</sup> A necessidade de justificação da autoridade política é que faz com que a teoria do contrato social – desenvolvida por Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant – também seja percebida como liberal. Ainda que o percurso político de alguns deles tenha características claramente iliberais (Gaus, Courtland e Schmidtz 2018).

<sup>5</sup> A virtude provém de um processo de ajuste mútuo entre cidadãos que dá origem ao autocontrole, na medida que nos mantemos como pessoas comprometidas em nos esforçarmos, como espectadores, para participar das alegrias e dos sofrimentos dos outros (Fleischacker 2017).

individual, está longe de ser um cético positivista quanto ao significado do argumento moral, nem um individualista radical. Acredita que não cabe ao Estado a promoção da virtude, mas sim às forças sociais; estas podem efetivamente alcançar esse fim sem a ajuda do governo – o que torna as sanções legais contraproducentes para a promoção da virtude (Fleischacker 2017).

Correntes como o social liberalismo, que tem adeptos como Jonh Rawls e Jürgen Habermas<sup>6</sup>, tentam conciliar características do liberalismo político – como contenção do Estado – com a busca por dar resposta a certas desigualdades individuais. É importante dizer que a teoria de Jonh Rawls é sobretudo abstrata, porque parte de uma experiência de pensamento – em que maximizar a atividade individual de cada indivíduo é imprescindível; contudo, com o desenvolvimento das críticas comunitaristas ao modelo, tenta dar resposta desenvolvendo uma dimensão social. Parte de uma experiência de pensamento que defende que, para construirmos uma teoria que seja socialmente justa, temos de ter consciência que nem todos os seres humanos têm igualdade de oportunidades. Propõe, então, a incorporação, no sistema político, de propostas de compensação social aos desfavorecidos – essa teoria ficou conhecida como princípio da diferença (Rawls 2001, 121-122; Gaus, Courtland e Schmitz 2018).

A corrente neoliberal segue uma direção totalmente distinta da proposta do social liberalismo de Rawls. Desenvolvida a partir da hipótese do *homo-economicus* – ideia do ser humano como ser que pensa economicamente –, encontra na escola austríaca e na de Chicago o desenvolvimento da proposta de uma política de Estado que visa restringir o mesmo apenas a tarefas essenciais (surge como resposta ao keynesianismo). Está baseado em políticas de liberalização do mercado, austeridade dos serviços públicos, privatizações, dentre outros. A base da ideia é que o homem é um ser económico, que, por ser essencialmente racional, deve tentar tirar o máximo de proveito das coisas, o máximo de eficiência de um ponto de vista individual (Gaus, Courtland e Schmitz 2018).

---

<sup>6</sup> Tem suas bases no marxismo, mas depois assume uma posição liberal.

### **1.1.2 O comunitarismo**

A teoria comunitarista surge como um conjunto de ideias políticas, com um fundo antropológico significativo. Segundo Richard Dagger (2004, 167), algures no século XIX, mas somente na década de 1980, o termo “comunitarismo” ganhou a importância contemporânea como resultado do debate com o liberalismo.

O comunitarismo advoga uma ordem social na qual os indivíduos estão ligados por valores comuns que criam laços sociais fortes. Comunitaristas costumam defender a interação do contexto social enquanto o liberalismo supostamente trabalha sobre indivíduos artificialmente atomizados – ou mesmo totalmente desligados do seu contexto social. As origens intelectuais do comunitarismo são várias, desde Hegel aos idealistas ingleses, a tradição anarquista e a tradição socialista de fraternidade. Outra influência importante é o trabalho de Ferdinand Tönnies sobre comunidade e sociedade, em que dá atenção aos valores de comunidade ameaçados pela industrialização (McLean e McMillan 2003, 100).

A corrente comunitarista defende que nas sociedades liberais as reivindicações sociais e/ou políticas tornam-se fragilizadas por estruturas liberais desiguais e ficam na dependência de serem, ou não, integradas em suas demandas. Como alternativa ao individualismo e ao autoritarismo, o comunitarismo sugere uma reforma das práticas sociais e políticas de forma que possam promover o desenvolvimento de formas sustentáveis de vida comunitária. Para tanto, propõe três princípios centrais de atuação: o primeiro defende que qualquer afirmação sobre o que deve ser aceito como verdadeiro só pode ser certificado sob condições de investigação cooperativa; o segundo defende que valores comuns validados pelas comunidades de investigadores cooperativos devem formar a base de responsabilidades mútuas a serem assumidas por todos os membros dessas comunidades; e o terceiro princípio diz que as relações de poder em todos os níveis da sociedade devem ser reformadas para que todos os afetados por elas possam participar como cidadãos iguais na determinação de como o poder em questão deve ser exercido. No comunitarismo, a transformação das atitudes e condições prevaletentes na sociedade, a fim de construir comunidades inclusivas que respeitem os três princípios, é o mais importante (Tam 1998, 7).

Dito isso, é crucial que a ação coletiva seja direcionada para o bem comum e não para o mercado, ou para as elites políticas que raramente respondem às demandas populares:

As perguntas sobre valores não podem ser sequestradas por posturas autoritárias que desejam impor seus pontos de vista sobre os outros, ou serem ignoradas em nome da neutralidade liberal, mas devem ser tratadas pelos próprios cidadãos, deliberando sobre quais valores e responsabilidades eles compartilham (Tam 1998, 7)<sup>7</sup>.

Isso também significa que as relações de poder não devem ser protegidas ou alteradas para benefício exclusivo de qualquer grupo, mas devem ser revisadas continuamente para aproximar as condições nas quais todos os cidadãos possam desempenhar um papel construtivo na aplicação do poder coletivo na busca de valores comuns.

Michael Sandel (1998) não foi o primeiro teórico a criticar o liberalismo a partir de um ponto de vista comunitarista, mas foi o primeiro a utilizar o termo “comunitarismo” na sua crítica. Sua obra *Liberalism and the limits of justice*, publicada originalmente em 1982, é uma crítica a *A theory of justice*, de John Rawls (1999) – obra originalmente publicada em 1971. Segundo Mulhal e Swift (1996, 40-41), Sandel levanta cinco críticas em relação à obra de Rawls: primeiro discorda da sua concepção de pessoa. Rawls define a natureza humana à base da sua capacidade autónoma da escolha de seus fins: o respeito pelo humano está baseado na sua capacidade de escolher, não propriamente nas suas escolhas. Isso implica numa agência soberana independente das circunstâncias e aparentemente garantida *a priori* de forma metafísica; Sandel não só considera isso substancialmente, mas também metafisicamente errado (Mulhall e Swift 1996, 50-54 *passim*).

As críticas de Sandel a Rawls se baseiam em cinco problemas principais: primeiro critica o seu individualismo antissocial, em que a comunidade só existe como meio para que se consiga atingir fins individuais; em segundo plano, questiona o facto de o indivíduo anteceder de forma lógica a comunidade em vez de abordar a comunidade como uma realidade pré-existente que constitui uma

---

<sup>7</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Questions about values are not allowed to be hijacked by authoritarians who want to impose their views on others, or to be ignored in the name of liberal neutrality, but are dealt with by citizens themselves deliberating over what values and responsibilities they share*” (Tam 1998, 7).

parte da identidade do indivíduo; em terceiro, defende que Rawls reduz as escolhas morais a expressões arbitrárias de preferências, ou seja, defende uma perspectiva subjetivista da moralidade; em quarto, afirma que, ao contrário daquilo que reivindica, Rawls não é neutro entre as várias concepções concorrentes do bom; e, por fim, considera que Rawls é inconsistente por, em partes da sua obra, utilizar de forma intersubjetiva a noção de “*self*”, e em outras partes utilizar a concepção individual do “*self*”, posições que são substancialmente opostas. Principalmente as duas primeiras críticas fazem de Sandel um teórico comunitarista (Mulhall e Swift 1996, 40-41).

As observações de Alasdair MacIntyre (2007), em *After virtue: a study in moral theory*, não focam só nas questões levantadas por Rawls, mas no liberalismo em geral, nas suas origens, desenvolvimento e decadência. MacIntyre critica a incoerência na concepção do ser humano defendida pela corrente liberal. Diz que o liberalismo deturpa e subestima a importância da vida comunal sobre a identidade e a integridade moral do indivíduo. Interpretação que posteriormente também será defendida por Sandel ao compreender que o liberalismo não é neutro. Existe, no entanto, uma diferença fundamental entre os dois autores: enquanto que para Sandel o individualismo antissocial é o resultado de um compromisso com uma concepção do “*self*” anteriormente individualizado, para MacIntyre é o contrário. A concepção liberal do “*self*” é consequência da falha do liberalismo em perceber a importância da comunidade na vida moral do indivíduo (Mulhall e Swift 1996, 70-71).

Para além das especificidades das teorias de Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Seyla Benhabib – entre tantos outros teóricos da corrente comunitarista –, fica evidente a defesa do cultivo de relações recíprocas, do desenvolvimento de comunidades inclusivas e autogovernadas. Embora reconheçam a capacidade humana de ter empatia para com o sofrimento do outro, veem na complexidade das estruturas organizacionais e das interações socioeconómicas uma barreira em vez de um espaço no qual deveria existir um apoio verdadeiramente mútuo. Por isso, defendem que é fundamental a promoção de sistemas objetivos, transparentes, que não só lancem propostas para equilibrar as divergências, mas que não se abstenham de reconhecer e enfrentar a existência

de diversos valores, costumes e práticas que as pessoas podem ter adquirido e relutam em abandonar (Tam 2019, 253).

### **1.1.3 Relação entre o comunitarismo e o republicanismo**

Segundo Dagger (2004, 167), o comunitarismo e o republicanismo são escolas de pensamento intimamente relacionadas. A relação é evidente em suas raízes etimológicas: enquanto os comunitaristas se preocupam com a *communitas*, a vida comum das pessoas que formam uma comunidade, os republicanos são devotados ao “público”, ao bem do público. No entanto, apenas o republicanismo traça sua linhagem e seu nome na Roma antiga.

Tanto o surgimento do comunitarismo quanto o renascimento do republicanismo nos últimos anos decorrem de um desconforto com o liberalismo. Nos dois casos, a queixa fundamental é que o liberalismo é culpado de uma ênfase excessiva ou equivocada nos direitos e nas liberdades do indivíduo que fomenta um individualismo corrosivo (Newman 1989, 254). Mas para além da defesa de que o liberalismo deu errado, a solução proposta é permeada por pontos sobre os quais os comunitaristas e republicanos divergem. Alguns comunitaristas e republicanos avançam na defesa de suas teorias como alternativas ao liberalismo, enquanto outros se dedicam a restaurar ou reviver a preocupação com a vida comunitária ou cívica que antes informava a teoria e a prática liberal. Para os comunitaristas e republicanos contemporâneos, então, o desafio permanente é definir sua posição em relação ao liberalismo (Dagger 2004, 167).

Entretanto, repensar os próprios limites do comunitarismo requer assumir que as comunidades, por vezes, adotam muitas formas de ação, tipicamente fascistas ou nazistas – formas que os próprios comunitaristas consideram intoleráveis. Michael Sandel reconhece esse impasse quando afirma, em sua revisão do liberalismo político de Rawls, que o termo “comunitarismo” pode ser enganoso na medida que implica uma defesa de que os direitos devem repousar sobre os valores ou as preferências que prevalecem em qualquer comunidade em um determinado momento (Dagger 2004, 170).

Por isso, abandona esse termo em favor do “republicanismo”<sup>8</sup>. Suas críticas ao liberalismo persistem. Contudo, defende que está em melhor posição para o criticar como republicano comprometido com uma política que cultiva nos cidadãos as qualidades que o autogoverno exige do que como um comunitarista comprometido com os valores e as preferências predominantes em uma determinada comunidade, em um determinado momento.

O que conta para os republicanos não é a comunidade em si, mas a estruturação de um espaço onde possa convergir a participação de cidadãos autônomos com espírito público. Nesse sentido, o republicanismo de Sandel contribuiu para um renascimento da teoria política republicana em curso. Herança de teorias como a de Pocock, que retomou a “tradição republicana do Atlântico” com uma forte influência de Maquiavel, evocava temas republicanos ou da “comunidade” nas revoltas políticas da Inglaterra e da América nos séculos XVII e XVIII (Dagger 2004, 169).

Assim como Pocock, Hannah Arendt resgatou o maquiavelismo e contou parte da história do Renascimento através do antigo ideal do *homo politicus* (o *Zoon politikon* de Aristóteles), que afirma seu ser e sua virtude por meio da ação política; o que comprova a existência de uma forte tendência republicana em seus escritos (Arendt, *Condição*; Canovan 1994, 201-252 *passim*). Essa tendência é mais evidente em sua preocupação recorrente com o carácter público e de autogoverno. O que para alguns comentadores nada mais é do que uma nostalgia equivocada da *pólis* antiga.

Mas a queixa de Arendt é tanto a de que a vida cívica nas democracias modernas declinou drasticamente, como não conseguiu cumprir a promessa da cidadania republicana. A tecnologia diminuiu a carga de trabalho e nos libertou para agir como cidadãos no domínio público, mas a vida pública foi abandonada em favor do consumo privado, como argumenta em *A condição humana*, publicado

---

<sup>8</sup> A obra de Michael Sandel (1996) que melhor representa essa viragem é *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Nesse livro, Sandel (1996) faz um relato minucioso das controvérsias sobre o papel do governo, direitos e o lugar da moralidade na política. Sustenta que a visão empobrecida de cidadania e comunidade compartilhada por democratas e republicanos fez com que a política americana tenha perdido sua voz cívica, deixando liberais e conservadores incapazes de inspirar o senso de envolvimento comunitário e cívico exigido pelo autogoverno. O descontentamento da democracia fornece uma nova interpretação da tradição política e constitucional americana que oferece a esperança de rejuvenescimento da vida cívica.

originalmente em 1958 (Arendt, *Condição*, 83-89 *passim*). Em *On revolution*, reclama o resgate da felicidade e da liberdade públicas como superação da visão da política como fardo (Arendt, OR, 273; Dagger 2004, 173).

Em resumo, estamos desperdiçando uma oportunidade de alcançar o que os republicanos da Grécia antiga e de Roma pensavam ser impossível – uma política em que a liberdade do autogoverno republicano está disponível não apenas para os poucos, mas para quase o povo inteiro.

Preocupações semelhantes com a erosão do político fomentaram a influente postura política de Sheldon Wolin<sup>9</sup>. Como Arendt, a queixa de Wolin<sup>10</sup> é a de que “o político” foi deslocado pelo “social” no mundo moderno. O que chamamos de “política” é pouco mais do que disputas de grupos que procuram proteger e promover seus interesses, com consequências devastadoras para a vida cívica. Questões que não se esgotam aqui e irão perpassar todo o caminho da tese (Dagger 2004, 173-174).

## 1.2 A HERANÇA REPUBLICANA GREGA E ROMANA

A partir da experiência do totalitarismo e do niilismo europeu, Hannah Arendt desenvolveu vários caminhos de pensamento, buscou inspiração na Grécia trágica (Arendt, *Condição*, 241) e na República Romana (Arendt, *Promessa*, 40-55 *passim*; Canovan 1994, 219-256 *passim*) para elaborar uma compreensão da política inerentemente agonística, que pudesse dar novos fundamentos ao

---

<sup>9</sup> Em “Hannah Arendt: democracy and the political”, Wolin (1983) relembra que, apesar da própria Arendt nunca ter feito uma abordagem sistemática sobre democracia, sua leitura crítica em relação a esta repousava sobre a intuição de que o impulso democrático visava anular a distinção entre a esfera social e a política. Historicamente, a democracia tem sido o meio pelo qual muitos buscaram acesso ao poder político, na esperança de que ele pudesse ser usado para corrigir seu lote econômico e social. O estado “natural” da sociedade contém distinções importantes de riqueza, nascimento e educação, que normalmente são estendidas ao poder político. Assim, o poder social é traduzido em poder político, que é então usado para aumentar o poder social (Wolin 1983, 4). Análise que também pode ser encontrada de forma mais sucinta em seu artigo “Politics and vision” (Wolin 1960).

<sup>10</sup> Para aprofundar as afinidades e diferenças entre a compreensão do republicanismo em Wolin e Arendt, cf. o livro de Danny Michelsen (2019), intitulado *Kritischer Republikanismus und die Paradoxa konstitutioneller Demokratie: Politische Freiheit nach Hannah Arendt und Sheldon Wolin*. Outro aspeto da obra de Wolin (2017) que tem particular interesse para o paralelismo com Arendt é a sua análise daquilo que chamou “totalitarismo invertido” na América, no seu livro *Democracy incorporated: managed democracy and the specter of inverted totalitarianism – new edition*.

pensamento político e impedisse o fenômeno totalitário de se repetir na história da humanidade. Nela, os debates políticos na esfera pública não seriam um meio para atingir o consenso, ou realizar um bem absoluto, mas a atividade através da qual os indivíduos e o mundo comum se revelam de maneira a possibilitar a condição humana da pluralidade. Para tanto, delimita três momentos da história política como os mais emblemáticos: tradição grega (espaço público), tradição romana (fundação/autoridade) e governo das leis (república).

Na *pólis* originária grega, antes do surgimento da filosofia, o pensamento e a ação eram unidos na ideia de um *logos* representado pela fala e pelo pensamento. O *logos*, que era a base da política na Grécia, encontrou na linguagem e na ação o espaço de interação propício para o exercício da persuasão – que encontra seu lugar na esfera pública baseada na pluralidade de vozes e na liberdade (Arendt, Promessa, 43; Canovan 1994, 260).

Este passado grego anterior à polis é a origem do vocabulário político grego que ainda sobrevive em todas as línguas europeias, e todavia a tradição da filosofia política, começando precisamente no momento em que começava o declínio na existência da polis, não poderia deixar de reformular e categorizar estas experiências precoces nos termos próprios da polis, daí resultando que a palavra “política” deriva e assinala esta forma muito específica, conferindo-lhe uma espécie de validade universal (Arendt, Política, 43)<sup>11</sup>.

Em vez de a *res publica* se limitar a um formato institucional, segundo Canovan (1994), Arendt introduz uma espécie de terceira via do republicanismo, em que a coisa pública encontra seu lugar entre iguais, no espaço público definido pelas instituições políticas, postura também observada por Josefson (2019, 199), quando afirma: “Nesse sentido, a república não se refere a instituir um tipo específico de regra, especialmente a regra de violência ou força, mas de sustentar o poder do povo produzido por essa aparência de ação coletiva”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Na edição em inglês: “*This pre-polis past of Greece is the source of the Greek political vocabulary that still survives in all European languages; yet the tradition of political philosophy, beginning as it did at the moment of incipient decay in Greek polis life, could not but formulate and categorize these earlier experiences in terms of the polis, with the result that our very word ‘politics’ is derived from and indicates this one very specific form of political life, bestowing upon it a kind of universal validity*” (Arendt, PP, 45).

<sup>12</sup> Tradução livre da autora. No original: “*In this sense, the republic is not about instituting a particular type of rule, especially not the rule of violence or force, but about sustaining the power of the people that is produced by this appearance of collective action*” (Josefson 2019, 199).

Ou seja, a esfera pública grega era aberta pelo processo de persuasão que passa pelo *logos* e que é uma esfera pública baseada na pluralidade de vozes e na liberdade. Nessa esteira, para Arendt a noção de hierarquia não é natural na história humana, se solidifica na Roma antiga com uma concepção de autoridade que se desenvolve em contraposição aos gregos, onde não existiam relações de autoridade, mas haviam relações entre cidadãos livres da *pólis*, ainda que existissem relações de despotismo (não precisa ter legitimidade) entre cidadãos e escravos (Canovan 1994, 218).

### 1.2.1 Os gregos e a construção do espaço público

De acordo com Hannah Arendt, na tradição do pensamento filosófico grego, a *pólis* se estabelece com uma dupla função: possibilitar a capacidade do homem de se imortalizar, ou seja, “[...] multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se [...], fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana”; e, por outro lado, a finalidade de “[...] remediar a futilidade da ação e do discurso” (Arendt, *Condição*, 246)<sup>13</sup> de forma a minimizar os riscos da ação tal como experimentado antes da existência da *pólis*. A fragilidade da pluralidade e os riscos da ação eram assegurados em um domínio político que não estava exatamente atrelado à sua localização física (cidades-Estado), mas na organização política de seus cidadãos.

“Onde quer que vás serás uma *Pólis*”: Essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no sentido mais amplo da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento (Arendt, *Condição*, 248)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Na edição em inglês: “[...] *to multiply the chances for everybody to distinguish himself [...] to make the extraordinary an ordinary occurrence of everyday life*”; “[...] *to offer a remedy for the futility of action and speech*” (Arendt, HC, 197).

<sup>14</sup> Na edição em inglês: “*‘Wherever you go, you will be a polis’: these famous words became not merely the watchword of Greek colonization, they expressed the conviction that action and speech create a space between the participants which can find its proper location almost any time and anywhere. It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly*” (Arendt, HC, 198-199).

Da experiência com os gregos, retoma a relevância de percebermos a liberdade atrelada a um sentido mais político e menos privado, vinculada à participação do pensamento livre, do espaço público, da independência de critério e da autonomia, assim como participar livremente mediante argumentos e razões. À cidadania cabia possibilitar a efetivação de um mundo mais justo (Arendt, *Condição*, 33-45 *passim*).

A coerção é uma degeneração fruto da separação da ação e do pensamento, visa combater a liberdade e a pluralidade. A ação transforma-se em violência sem voz, e o pensamento em pensamento único, lógico. Essa barreira é imposta entre o pensamento e a ação, por exemplo, dentro do próprio processo de Sócrates. Ou seja, na esfera pública, cada um tinha sua própria opinião – a *doxa* (que é plural) – baseada no mundo comum de cidadãos, em que filosofia e política não são separadas. Entretanto, com Platão isso muda, ou seja, a defesa de opiniões plurais como defendia Sócrates, embasada em um método que visava o melhoramento da opinião das pessoas, já não é o mais importante (Canovan 1994, 258-259).

Platão se apoia na ideia de verdade singular, uma verdade individual, que segundo Arendt é contra a política. Ou seja, por causa do próprio processo de Sócrates, e por algumas de suas posições, fica com má-fé na política, acha que, em vez de considerar a pluralidade da ação, é melhor se concentrar no pensamento filosófico que precisa ser imposto através de uma coerção lógica, em lugar de se concentrar em diálogos sem fim (Canovan 1994, 258-260 *passim*).

Já de Aristóteles, Arendt retoma a ideia de que o *logos* só existe no ser humano com a finalidade de discutir sobre o político e a humanização democrática das nossas sociedades, permite que reflitamos sobre conceitos como “justiça/injustiça”, “dominação/violência”, entre outros (Arendt, *Promessa*, 43-44). Segundo Habermas (1977, 7), Arendt retoma a *práxis* aristotélica com o intuito de defender a ideia de ação comunicativa que se desenvolve como esfera que possibilita um mundo partilhado de forma intersubjetiva; emerge, então, como lugar em que os participantes se mostram e também percebem o mundo. Ou seja, é na interação (na atividade comunicativa) que o ser humano desenvolve sua subjetividade.

Para Aristóteles, em seu livro *Política*, construir um mundo capaz de se humanizar a si próprio está dentro das nossas capacidades políticas. A justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo (Aristoteles, *Política* 1253a). Enquanto aqueles que não contribuem para a construção de um mundo mais humanizado são escravos da esfera do privado, têm suas vozes silenciadas no espaço público, não podem argumentar ou discordar (*Política* 1575a-b).

Assim, o pensamento de Arendt contém o ideal aristotélico de que o exercício da liberdade política acontece quando estamos inseridos no espaço público através da ação, da razão, guiados pelo objetivo de humanização do mundo. A república então assume essa preocupação, porque na legalidade não há decisão arbitrária, nem mesmo da própria democracia, e torna necessária a construção de uma cultura em defesa da legalidade.

Nesse sentido, a noção de legalidade faz-nos conscientes de quem somos, de modo a construir uma cultura de legalidade e convivência democrática regulada por leis e direitos. Todavia, ressalta Arendt que a soberania é antagônica à pluralidade – na medida que a sua própria busca pela previsibilidade só é possível através do domínio soberano –, ou por meio do abrigo interior imaginário no qual a vontade encontra o poder na sua autonegação enquanto motor da ação. Assim, podemos dizer que “[...] a soberania só é possível na imaginação, adquirida ao preço da realidade” (Arendt, *Condição*, 293)<sup>15</sup>, através do domínio soberano mediante violência. Aqui, a tentativa de ligar soberania à liberdade conduziu a consequências políticas que impediam a vivência da liberdade na pluralidade, e fechavam o ser humano em um relacionamento cada vez mais fechado no próprio eu. Interpretação que também pode ser dada ao discurso liberal que entende o conceito de liberdade como a falta de impeditivos à atuação no espaço privado. É a partir dessa crítica que Arendt defende que, se desejamos a liberdade, é à soberania que devemos renunciar (Arendt, *Passado*, 213).

Com o intuito de resgatar não só a sacralidade da luta, Arendt retoma a trágica homérica e a imparcialidade com que Homero narrou seus contos, a partir

---

<sup>15</sup> Na edição em inglês: “[...] *sovereignty is possible only in imagination, paid for by the price of reality*” (Arendt, HC, 235).

de uma isenção em relação ao julgamento da história. Segundo a teórica, foi uma das maiores perdas que a inserção da ideia de “verdade e bem” da tradição platônica e judaico-cristã causaram no mundo: uma visão parcial da verdade objetiva, sempre condicionada por juízos de valor. A imparcialidade da cosmologia trágica, derivada da capacidade de perceber primeiro os lados opostos e só depois todos os lados, foi o que permitiu aos gregos o reconhecimento da grandeza de seus adversários e também dos seus feitos (Arendt, Política, 228).

Ademais, dos gregos, a teórica enfatiza a importância do ideal de espaço público na formação de opiniões, em que os indivíduos possam verificar os seus pontos de vista por meio de um debate aberto, agonístico, e que permita um certo distanciamento dos interesses privados.

Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da pólis e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria (Arendt, Condição, 243)<sup>16</sup>.

Arendt opunha-se à ideia de que as opiniões deveriam ser orientadas por uma verdade absoluta, ou que o debate devesse ser conduzido de acordo com padrões rigorosos de validade; para tanto, buscou reafirmar a dignidade e o nível da opinião na hierarquia das capacidades racionais humanas: a opinião, em termos políticos, é considerada juntamente com o julgamento político, como uma das mais importantes faculdades racionais, negligenciadas quase por completo pela tradição. Em oposição à concepção de Platão, segundo a qual a opinião é uma expressão inferior se comparada à infalibilidade da verdade filosófica, para Arendt, seguindo a ideia de Sócrates, toda a *doxa* (opinião) corresponde à revelação daquilo que me parece que é verdade, considerando a posição que cada um ocupa no mundo (Arendt, Promessa, 55).

Apesar de se reconhecer a importância de Platão e Aristóteles na promoção do ato de legislar e na construção de cidades imersas na vida política, para Arendt a ampliação das experiências fundamentais da ação só virão mais

---

<sup>16</sup> Na edição em inglês: “*Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place, the space being the public realm of the polis and its structure the law; legislator and architect belonged in the same category*” (Arendt, HC, 194-195).

tarde, com o que ela considera ser o génio político que ocorreu em Roma, com o fenómeno da legislação e da fundação (Arendt, *Condição*, 244).

Para Ernest Vollrath (2003), a Grécia antiga foi a primeira cultura politicamente qualificada. Ao seguir os passos de Hannah Arendt, afirma que, sempre que evocarmos o conceito de político, a *pólis* grega estará na raiz de qualquer teoria:

Alguém queria interpretar isso como se para Hannah Arendt a antiga polis grega pudesse dar o modelo de uma associação política bem-sucedida até hoje. Trata-se de um mal-entendido do que Hannah Arendt realmente disse. A polis antiga é a primeira associação especificamente política, e era isso que Hannah Arendt queria expressar. E com a polis emerge na história mundial um tipo de cultura – a política – e a percepção que lhe está ou pode estar associada, em cuja posteridade a Modernidade, que sem este tipo de cultura e sua percepção não teria surgido, também se insere (25)<sup>17</sup>.

Segundo Vollrath (2003) – assim como para Arendt –, não se trata de tentar reproduzir a *pólis* grega, mas de compreender o político (*das Politischen*) conectado ou relacionado com a *pólis* antiga, pois nela reside o primeiro modelo dessa percepção do político. Ainda que as diferenças existentes entre o formato de Estado na Grécia antiga e na modernidade sejam indubitáveis, podem reivindicar um carácter paradigmático para as condições modernas. A ideia de que a política está vinculada à liberdade encontra sua difusão milenar após o surgimento da *pólis* grega: “[...] a polis é política e, por isso, diferente de outras implantações humanas [...] se constrói deliberadamente em torno do seu espaço público, a ágora, onde os homens livres se podem encontrar como pares em qualquer ocasião” (Arendt, *Promessa*, 107)<sup>18</sup>.

Vollrath (2003, 26) defende que a *pólis* grega fomenta o fortalecimento do político (*das Politische*) – entendido como relação de combates ideológicos,

---

<sup>17</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Man hat dies so auslegen wollen, als ob bei Hannah Arendt die altgriechische Polis auch in der Gegenwart das Modell eines geglückten politischen Verbandes geben könnte. Dabei handelt es sich um eine krasse Fehldeutung des von ihr Gemeinten und um ein Mißverständnis dessen, was Hannah Arendt eigentlich gesagt hat. Die antike Polis ist die erste spezifisch politisch geprägte Verbandsbildung, und das ist, was Hannah Arendt zum Ausdruck bringen wollte. Und mit der Polis kommt ein Kulturtypus weltgeschichtlich zum Vorschein und die mit ihm verbundene oder zu verbindende Wahrnehmung – die politische –, in deren Nachfolge auch die Moderne steht, die ohne diesen Kulturtyp und seine Wahrnehmung gar nicht in Erscheinung getreten wäre*” (Vollrath 2003, 25).

<sup>18</sup> Na edição em inglês: “*This city, which offers a permanent abode for mortal men and their transient deeds and words, is the polis; it is political and therefore different from other settlements (for which the Greeks had a different word: aste), because it is purposefully built around its public space, the agora, where free men could meet as peers on any occasion*” (Arendt, PP, 123).

disputas de ideias –, e não meramente da política (*Politik*) – relações de poder, gestão. Contudo, embora a diferenciação entre os conceitos *Politik* e *das Politische*<sup>19</sup> seja comumente atribuída a Hannah Arendt, ela não faz uso da dicotomia no conceito entre a política e o político – ainda que Vollrath (2003, 26) argumente que essa atribuição lhe seria inteiramente apropriada:

A percepção específica do grego antigo do político pode ser vista numa primeira abordagem às esculturas gregas do templo. Aqui está uma observação preliminar. O conceito de percepção política é deliberadamente mencionado. A percepção política não é mostrada apenas em textos literários ou mesmo teóricos, mas também em representações plásticas, aqui de uma forma particularmente contundente. [...] Os frisos representam a confrontação política dos gregos com aqueles que eles consideravam bárbaros. Todos os frisos são notáveis em vários aspectos em termos de percepção política. Basicamente: a mensagem política dos frisos é amplamente idêntica à percepção do político. Representa-a pictoricamente. O programa de gravuras dos frisos, embora formulado na linguagem dos mitos, mostra, por um lado, que os eventos não obedecem simplesmente ao código de um facto mítico, no qual o rito é “encenado” desde o início. A superação do oponente, que também é objeto dessas representações, está ligada a um complemento, literalmente uma mais-acção. Este ingrediente é o ethos de que fala o fragmento de Heraclito *ethos anthropoi daimon*<sup>20</sup>, o Ethos é, para o homem, o destino<sup>21</sup>.

Ao entender o *das Politischen* dos gregos como representação da própria vida humana, assim como em frisos que demonstram como a habilidade do ser humano não é mais cega, antes é fruto da sua própria conduta, carácter, ou seja,

---

<sup>19</sup> Carl Schmitt (2015), assim como Arendt, desenvolve em sua teoria um debate profícuo à volta do conceito de “político”, mas ao contrário desta irá buscar suas bases na ideia de luta e identidade, que se contrapõe ao ideal de cooperação dos gregos que pressupõe o ideal de espaço público enquanto lugar de participação entre iguais. Contudo, em ambos a política é entendida de forma transcendente, por isso distancia-se da ideia de política enquanto *Politique* e alicerça-se no ideal do político enquanto *Politischen* (Vollrath 2003, 61-62).

<sup>20</sup> Vollrath cita este fragmento como sendo o fragmento 117 DK, mas, de facto, é o fragmento 119 Diels-Kranz, que Carlos Louro Fonseca traduz assim: “O carácter é para o homem um daimon” (Kirk *et al.* 2010, 219).

<sup>21</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Die spezifische altgriechische Wahrnehmung des Politischen läßt sich in einem ersten Zugang an den griechischen Tempelplastiken sichtbar machen. Hierzu eine Vorbemerkung. Es ist mit Absicht vom Konzept der politischen Wahrnehmung die Rede. Die politische Wahrnehmung zeigt sich nicht nur in literarischen oder überhaupt theoretischen Texten, sondern eben auch in plastischen Darstellungen, ja hier in besonders eindringlicher Weise. [...] Die Frieze stellen die politischen Auseinandersetzungen der Griechen mit denen dar, die sie für Barbaren hielten. Alle Frieze sind in Bezug auf die politische Wahrnehmung in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Grundsätzlich: die politische Aussage der Frieze ist in hohem Maße mit der Wahrnehmung des Politischen identisch. Sie stellt sie bildhaft dar. Das Bildprogramm der Frieze zeigt, obwohl in der Sprache des Mythos formuliert, zum einen, daß die Ereignisse nicht einfach dem Code eines mythischen Fatum gehorchen, bei dem von vorne herein der Ritus alternativlos ‚abgespielt‘ wird. Die Überwindung des Gegners, um die es ja auch in diesen Darstellungen geht, ist gebunden an einen Zusatz, eine Zu-Tat im Wortsinn. Diese Zutat ist das Ethos, von dem in dem Fragment des Heraklit die Rede ist: ethos anthropooi daimoon, das Ethos ist dem Menschen das Geschick*” (Vollrath 2003, 26).

do seu próprio *ethos*. Vollrath (2003) defende que os eventos aos quais as ações humanas estão conectadas se encontram pelo menos parcialmente nas mãos das pessoas. O ser humano é, então, responsável pelos seus próprios atos, e a área que abre espaço para essa possibilidade é a do político<sup>22</sup> (*das Politischen*).

Para Arendt, o que os gregos trouxeram de decisivo foi a compreensão da liberdade enquanto política em si própria, e não como um fim, que deverá ser obtido por meios políticos; a liberdade de ação emerge como um novo ponto de partida, em que começar significa também conduzir (Arendt, Política, 109). Como enfatiza Assy (2015), ao lembrar que

O pensamento pós-clássico coincide com o começo de uma relação oblíqua entre filosofia e política, entre pensamento e ação. Sócrates é descrito como um “um cidadão entre cidadãos”, alguém que se sente à vontade nos dois âmbitos. Surge como um modelo que remete menos à tradição filosófica clássica do que a uma modalidade caracteristicamente pré-helénica de reflexão, descrita como um fluxo contínuo de perguntas e respostas, tornando possível a busca experimental pelo significado e pela compreensão diretamente relacionados à experiência (65).

É a política (*das Politischen*) entendida nesse espaço de interação e ação que reflete e embasa o próprio ideal da *pólis* grega. É a primeira formação política especificamente de associações, e era isso que Hannah Arendt queria expressar.

### 1.2.2 A herança romana: autoridade e fundação

Influenciada pelos ideais romanos de autoridade e fundação – entendidos enquanto factos históricos e políticos que nos permitem perceber a estruturação da cidade diretamente ligada à ideia de estabilidade –, Hannah Arendt retoma, em *On revolution*, o ideal trazido por ambos os conceitos na tentativa de retratar um mundo comum durável. Legado transmitido pelos fundadores que, por sua vez, vivenciam a liberdade na possibilidade de fundar uma nova estruturação de mundo a partir da herança deixada pelas gerações anteriores (Arendt, OR, 113-114).

Segundo Hardt e Negri (2000), para Maquiavel o poder é sempre republicano; enquanto produto da vida da multidão, constitui sua própria expressão.

---

<sup>22</sup> Rancière também faz a distinção entre “a política”: *le politique* (o político) e *la politique* (a política). Para ele, o político tem a igualdade como princípio e trata de enunciar dissidentes e ruturas, expressando literalmente discursos que reivindicam um lugar na ordem das coisas. A política, então, é a arena em que o princípio da igualdade é testado diante de um erro experimentado por aqueles que não fazem parte (Swyngedouw 2009).

A cidade livre do humanismo renascentista é a utopia que ancora esse princípio revolucionário. O segundo princípio que Maquiavel defende é o de que a base social dessa soberania democrática é sempre conflituosa. Nesse sentido, a cidade é, portanto, um poder constituinte formado por conflitos sociais plurais articulados em contínuos processos constitucionais. Foi assim que os conflitos sociais baseados na estabilidade do poder e na lógica da expansão da cidade deram lugar em Maquiavel a um modelo de pensamento que inaugurou uma mudança que reconfigurou a política como movimento perpétuo.

Essa Roma republicana não foi a única Roma que fascinou Maquiavel e guiou os republicanos do Atlântico. A nova “ciência da política” também foi inspirada na Roma imperial, particularmente como foi apresentada nos escritos de Políbio. Em primeiro lugar, o modelo de Roma imperial de Políbio fundamentou mais solidamente o processo republicano de mediação de poderes sociais e o levou a uma conclusão em uma síntese de diversas formas de governo. Políbio concebeu a forma perfeita de poder, estruturada por uma constituição mista que combina poder monárquico, poder aristocrático e poder democrático (Hardt e Negri 2000, 163)<sup>23</sup>.

Em Roma, o conceito de autoridade (*auctoritas*) é baseado na própria estruturação do senado romano, em uma autoridade baseada na tradição que está em contraste com a ideia de poder do povo. Esse espírito romano entra dentro da ideia da cristandade, na formação da igreja católica, quando Roma transforma um movimento espiritual que é o cristianismo em uma estrutura institucional que é a igreja católica, na qual se concentram as ideias romanas de: tradição, autoridade e religião. Nessa igreja, o sentido de autoridade ganha uma nova dimensão, porque transcende a política; nesse sentido, a origem política da própria autoridade parece desaparecer, porque parece uma coisa transcendental (Canovan 1994, 219).

O mundo moderno, marcado pela perda do sentido de autoridade, reconstruiu o termo à base de controvérsias – por estar intimamente ligado ao conceito de obediência, é comumente confundido com violência e poder: “Se a autoridade deve ser definida de alguma forma deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força, como à persuasão através de argumentos”

---

<sup>23</sup> Tradução livre da autora. No original: “*This republican Rome was not the only Rome that fascinated Machiavelli and guided the Atlantic republicans. Their new ‘science of politics’ was also inspired by imperial Rome, particularly as it was presented in the writings of Polybius. In the first place, Polybius’ model of imperial Rome grounded more solidly the republican process of the mediation of social powers and brought it to a conclusion in a synthesis of diverse forms of government. Polybius conceived the perfect form of power as structured by a mixed constitution that combines monarchic power, aristocratic power, and democratic power*” (Hardt e Negri 2000, 163).

(Arendt, Passado, 129)<sup>24</sup>. A perda da autoridade constitui-se como a fase derradeira de um processo que já havia solapado a religião – elemento que junto com a fundação e a autoridade compunham a tríade que sintetizava a experiência política romana –, tendo sido a última, por algum tempo, o elemento mais estável.

Hannah Arendt ressalta que foram os romanos<sup>25</sup> os responsáveis por dar à autoridade uma fundamentação propriamente política, substancialmente pelo facto de estar conectada diretamente com a experiência da fundação da cidade que, para os romanos, possui também um carácter sacro: “Ao contrário dos gregos, os romanos não podiam dizer em épocas de emergência e superpopulação: *Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma Pólis*. Não os gregos e sim os romanos estavam realmente enraizados ao solo” (Arendt, Passado, 162)<sup>26</sup>. Para os gregos, independentemente de onde fossem, poderiam levar consigo a *pólis*, sendo sempre possível sua reinstalação, o que permitia a possibilidade de repetir a experiência da *pólis* de Atenas. Enquanto na cultura romana as colónias não podiam repetir a fundação de Roma, porque a mesma era intransferível, e as colónias seriam sempre um alargamento da fundação original.

No capítulo terceiro do livro *Entre o passado e o futuro*, intitulado “O que é autoridade”, Arendt afirma que a ideia de santidade ligada à fundação da cidade é melhor compreendida se levarmos em conta a religião no seu sentido lato, enquanto *religare*, característica daquilo a que está unido novamente. A fundação deve conquistar a permanência daquilo que foi originado e garantir que as gerações futuras tenham sempre uma ligação com seu passado. Nessa perspectiva, a religião adquire um papel político por excelência. Por isso, divindades como Minerva, deusa da recordação, e Jano, deus do princípio, eram essencialmente romanos:

O poder coercitivo da fundação era ele mesmo religioso, pois a cidade oferecia também aos deuses do povo um lar permanente – mais uma vez, ao contrário dos gregos, cujos deuses protegiam as cidades dos mortais

---

<sup>24</sup> Na edição em inglês: “If authority is to be defined at all, then, it must be in contradistinction to both coercion by force and persuasion through arguments” (Arendt, BPF, 93).

<sup>25</sup> Em *Approaching the roman revolution: papers on republican history*, Ronald Syme e Federico Santangelo (2016, 35) narram como as posturas opressoras e violentas em Roma, para com algumas comunidades gregas, eram condenadas pelo senado.

<sup>26</sup> Na edição em inglês: “Unlike the Greeks, they could not say in times of emergency or overpopulation, ‘Go and found a new city, for wherever you are you will always be a polis’. Not the Greeks, but the Romans, were really rooted in the soil” (Arendt, BPF, 120).

e, por vezes, nelas habitavam, mas possuíam seu próprio lar, distante da morada dos homens, no Monte Olimpo (Arendt, Passado, 163)<sup>27</sup>.

A posse da autoridade é expressa na busca pela ampliação da experiência da fundação – que observa o passado na medida que cresce. Inequivocamente interpretada como ferramenta para obtenção de poder, ao contrário, a autoridade só existe na participação plural dos homens na esfera pública – quando se reúnem para decidir sobre o futuro de seu povo: “A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos” (Arendt, Passado, 164)<sup>28</sup>. Assim, na medida que a autoridade é oriunda e herdeira de um passado glorioso, o poder só ocorre na existência de um espaço em que exista possibilidade de mudança e de escolha do próprio destino, ou seja, a possibilidade de renovação no mundo só é possível quando a pluralidade dos homens acontece em um espaço político.

### 1.2.3 Republicanismo e o governo das leis

O terceiro momento histórico que Arendt caracteriza como marcante para a humanidade é o republicanismo, que pode ser compreendido como governo das leis – definição em consonância com os teóricos clássicos do republicanismo moderno. Os elementos que Arendt absorveu da tradição grega e romana a conduziram à proposta da fundação de um republicanismo que refletisse a política não pela ótica de um regime representativo, mas da participação dos cidadãos na vida pública. Para ela, toda a vez que houver uma representação não haverá ação e, portanto, não poderá haver a fundação de um mundo comum.

No pensamento de Maquiavel<sup>29</sup> (1979), é possível ver as raízes do pensamento republicano, em específico no seu reconhecimento do sentido de viver

---

<sup>27</sup> Na edição em inglês: “*The binding power of the foundation itself was religious, for the city also offered the gods of the people a permanent home again unlike Greece, whose gods protected the cities of the mortals and occasionally dwelt in them but had their own home, far from the abode of men, on Mount Olympus*” (Arendt, BPF, 121).

<sup>28</sup> Na edição em inglês: “*Authority, in contradistinction to power (potestas), had its roots in the past, but this past was no less present in the actual life of the city than the power and strength of the living*” (Arendt, BPF, 122).

<sup>29</sup> No livro *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra escrita por Nicolau Maquiavel (1979) em 1517 e publicada postumamente em 1531, o filósofo florentino desenvolveu o seu pensamento sobre a república. Essa obra se destaca por se contrapor à sua obra clássica *O*

em estado livre como sendo a base da sua análise da filosofia moral romana – interpretação que Arendt retoma na busca pelo resgate do ideal de uma república capaz de transformar uma pluralidade de indivíduos, desiguais por natureza, em politicamente iguais. De acordo com Arendt, o significado de *pólis* implica igualdade em relação com a lei, espaço onde há ausência de diferenciação entre governantes e governados dentro do corpo de cidadãos, onde a luta pela não-dominação enunciada por Maquiavel prevalece. Ou seja, a legitimação de uma ordem política, de uma *res publica*, não pode vir da obediência (coerção violenta) dos cidadãos na sua relação com o Estado, mas da construção de acordos de solidariedade que tenham como objetivo possibilitar uma comunidade política que possa defender seus interesses comuns. Segundo Helton Adverse (2012b):

Os antigos, especialmente os romanos, foram recuperados não à maneira romântica (que para Arendt significa conservadorismo), mas como fonte de exemplos que pudessem lançar luz sobre o momento político em que viviam, o momento da fundação de um novo corpo político. E o que os romanos sabiam é que o ato de fundação, o princípio, traz consigo uma força vinculativa, a qual, quando devidamente orientada, é capaz de ligar os cidadãos de forma duradoura, isto é, tendo em vista o tempo futuro. Nesse sentido, Arendt não deixa de reconhecer um elemento religioso na fundação, mas somente na aceção originária da palavra: *religare* (52).

Os republicanos pré-modernos costumavam condenar a discórdia por crer que o êxito de um corpo político deveria ser percebido pela sua capacidade de evitar conflitos. Em contrapartida, Maquiavel (1979) defende que os impulsos humanos, se bem direcionados, conduzem a um corpo político potente e grandioso, já que são os conflitos e não o equilíbrio que conduzem à liberdade; claro que para que isso fosse possível seriam necessárias instituições e leis que permitissem a disputa e o conflito dentro do aparato constitucional.

Segundo Brugger (1999, 42), a importância da lei cívica enquanto instância constituidora da liberdade foi bastante difundida pelos republicanos pré-modernos. Nesse momento, a lei era encarada como mais geradora de segurança do que a regra do monarca que detinha poder. O sentimento de liberdade advinha das garantias dadas e da não-dominação institucionalizada, o que conduzia a um ideal

---

*Príncipe*. Nesta última, a participação do cidadão é subjugada mediante o soberano, enquanto em *Comentários*, Maquiavel faz uma análise detalhada da república romana, na qual o autor claramente se coloca em favor desta. A obra se destaca ainda pela defesa da cidadania, das leis e das instituições, a mostrar sua face democrática republicana.

de empoderamento do povo, uma vez que naquele período já era latente o senso de importância de ser membro de uma sociedade livre.

É a partir de Maquiavel que Skinner<sup>30</sup> (1998) se dedica a buscar a veia republicana de pensadores políticos de outras épocas, como Rousseau, Tocqueville, entre outros... De Alexis Tocqueville (1805-1859), Hannah Arendt resgata a importância da liberdade de pensamento, mas sobretudo retoma a sua capacidade de ver os cidadãos como barreiras às tendências despóticas de nivelamento da sociedade, como o individualismo, o egoísmo, a vida no isolamento e a indiferença ao sofrimento do outro. Esses vícios eram para Tocqueville (2002) o que permitia que o despotismo persistisse nas sociedades modernas. Defendia a liberdade e a participação política no espaço público através do exercício do discurso e da associação política, bem como de um espaço agonístico resultante de um extenso exercício da liberdade.

Embora essa liberdade ocasionalmente perturbe o Estado, possibilita aos indivíduos o equilíbrio entre seus interesses privados e a vida pública que gera sentimentos de interdependência, racionalidade e reciprocidade. Por essas razões, Tocqueville (2002, 134-137 *passim*, 152 e 155) considerou ações como discussão e deliberação características do espaço público e algumas das principais ferramentas democráticas para promover a existência de virtudes cívicas fundamentais.

Com o objetivo de confrontar as tendências das democracias modernas para o individualismo, a homogeneização, a padronização e o conformismo, Hannah Arendt recuperou o pensamento de Tocqueville (2002, 138) na tentativa de defender que só a liberdade política é um remédio realmente eficaz; ou seja, essas prerrogativas só podem ser pensadas em um espaço público com cidadãos dispostos a ter independência política, que só seria possível dentro de um espaço público democrático e livre, capaz de reverter os despotismos da vida no mundo moderno.

Na esteira dessa historicidade, dentre os teóricos neorromanos, há uma tradição republicana organizada em torno de uma visão da liberdade que se coloca

---

<sup>30</sup> A literatura sobre o republicanismo clássico é vasta. Para uma compreensão clássica, cf. Quentin Skinner (1998), em *Liberty before liberalism*.

como alternativa à visão liberal dominante. Apesar de a discussão no plano da história das ideias não ser consensual e estar intimamente ligada ao debate sobre o conceito de liberdade na teoria política contemporânea, as disputas acerca da evolução histórica do republicanismo em relação com a tradição liberal são inelimináveis, e também inconclusivas sobre o conceito de liberdade no âmbito da teoria política contemporânea.

John Greville Agard Pocock (2016), em *The Machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, publicado originalmente em 1975, acentua as conexões entre o humanismo cívico da Itália renascentista e os ideais atenienses de virtude cívica e liberdade. Com influências do pensamento político de Hannah Arendt, Pocock apresenta o republicanismo articulado ao ideal da liberdade positiva. As contribuições de Pocock (2016) consistem não só na retomada das origens aristotélicas do pensamento republicano no Renascimento italiano, como também propiciaram uma maior compreensão do legado do humanismo cívico em outros períodos, conforme esclarece na conclusão de sua obra-prima:

Em termos emprestados ou sugeridos pela linguagem de Hannah Arendt, este livro contou parte da história do Renascimento no Ocidente moderno do antigo ideal de *homo politicus* (o *zoon politikon* de Aristóteles), que afirma sua existência e sua virtude por meio da ação política (550)<sup>31</sup>.

Para Pocock (2016), o ser humano enquanto animal político era constituído de tal forma que sua natureza só se completava em uma *vita activa*, praticada em uma vida civil. Pocock contribuiu, ainda, para a desconstrução da ideia de fundação da república como um movimento inspirado pelo liberalismo lockeano, que contribuiu para o debate de correntes que defendem que a Revolução Americana tinha inspiração antes republicana do que liberal no seu processo revolucionário. Buscou localizar o republicanismo americano no âmago de um imenso legado iniciado na Grécia de Aristóteles e adaptada ao mundo moderno por Maquiavel.

Entendeu que o poder era constituído por toda uma série de poderes que se regulavam e se organizavam em redes. A soberania podia ser exercida dentro de um vasto horizonte de atividades que a subdividiam sem negar sua unidade que

---

<sup>31</sup> Tradução livre da autora. No original: “*In terms borrowed from or suggested by the language of Hannah Arendt, this book has told part of the story of the revival in the early modern West of the ancient ideal of homo politicus (the zoon politikon of Aristotle), who affirms his being and his virtue by the medium of political action*” (Pocock 2016, 550).

a subordinava continuamente ao movimento criativo da multidão. De um ponto de vista histórico, vinculou o desenvolvimento da Constituição dos EUA e sua noção de soberania política à tradição maquiavélica, para entender o desvio do conceito moderno de soberania. Essa tradição republicana tem uma base sólida nos próprios textos de Maquiavel, em que encontrou não só as bases do seu conceito maquiavélico de poder como de poder constituinte – isto é, como produto de uma dinâmica social interna e imanente. Como relembram Hardt e Negri (2000), ao explicitar a herança republicana romana deixada por Maquiavel,

Para Maquiavel, o poder é sempre republicano; é sempre o produto da vida da multidão e constitui seu tecido de expressão. A cidade livre do humanismo renascentista é a utopia que ancora esse princípio revolucionário (162)<sup>32</sup>.

A cidade é, portanto, um poder constituinte formado por conflitos sociais plurais articulados em contínuos processos constitucionais. Foi assim que Maquiavel leu a organização da antiga Roma republicana, e foi assim que a noção renascentista da cidade serviu de base para uma teoria e uma prática política realista: os conflitos sociais baseiam-se na estabilidade do poder e na lógica da expansão da cidade.

Em diálogo crítico com Pocock, o historiador Quentin Skinner (1984) – para quem a retomada do republicanismo no início da era moderna se deveu mais ao resgate de moralistas e historiadores romanos do que à retomada da concepção aristotélica das virtudes cívicas – sustentou que o republicanismo romano, embora desse a devida importância à concepção grega de cidadania, tratava-se de uma tradição intelectual e política independente. A virtude cívica, na visão neorromana de Skinner, tem como foco o conceito de liberdade pessoal.

Skinner (1984) discorda da interpretação republicana que vê a liberdade como uma retomada do Renascimento a partir de Aristóteles. Para o historiador, o republicanismo não compactuaria com a realização de liberdades individuais no âmbito de uma sociedade não livre. Por isso, a imprescindibilidade de os cidadãos exercerem a sua cidadania ativa na vida política da república. Contra o liberalismo, Skinner (1984, 217) defende que o distanciamento entre liberdade política e

---

<sup>32</sup> Tradução livre da autora. No original: “*For Machiavelli, power is always republican; it is always the product of the life of the multitude and constitutes its fabric of expression. The free city of Renaissance humanism is the utopia that anchors this revolutionary principle*” (Hardt e Negri 2000, 162).

liberdades individuais representa o que o historiador chama de uma grave falha de racionalidade. Entretanto, contra o comunitarismo, afirma que a atividade política é um instrumento da liberdade, não a própria liberdade. Configura-se como um valor instrumental, não intrínseco, como no modelo aristotélico de republicanismo adotado por Arendt, Pocock e outros teóricos comunitaristas. Essa fase da narrativa skinneriana acerca da liberdade republicana teve impacto tanto na historiografia das ideias como na teoria política normativa, que constituiu a estrutura para a reformulação do conceito de liberdade republicana, que passa a ser interpretado, de um ponto de vista qualitativo, afastado da concepção liberal de liberdade negativa.

#### **1.2.4 Montesquieu e o poder não-soberano**

Montesquieu transformou os entendimentos iluministas da constituição republicana através de sua teoria da separação e do equilíbrio de poderes. Argumentou que, quando o poder é dividido em suas funções executivas e legislativas, os indivíduos ficam livres do poder arbitrário. Embora a constituição de Montesquieu tivesse em conta a mecânica do poder, ele integrou as classes sociais em uma legislatura bicameral, além de ter defendido um judiciário independente. Assim como Cícero e Maquiavel, desenvolveu uma concepção de republicanismo na qual a constituição política integra hierarquicamente as duas principais classes sociais e estabelece uma forte liderança.

Essa liderança protege a liberdade e a segurança interna e defende a república contra as agressões externas. Contudo, o ideal de uma república expansiva, não obstante, pode ser caracterizado como a parte de um republicanismo conservador, que preserva a hierarquia social, protege a propriedade privada, mantém a estabilidade que entende substanciar uma concepção inigualitária de justiça e virtude (Ramgotra 2014).

O desenvolvimento desse republicanismo conservador reforça a ideia de que uma classe social popular não está apta a governar, o que não exclui que tenha alguma participação política, mas controlada, pois, permeados por questões sociais, podem representar uma ameaça para a república (Richardson 1991, 4-9 *passim*).

As teorias de Montesquieu perpassam toda a obra de Hannah Arendt, desde um diálogo que inspira o seu pensamento filosófico até uma análise apurada de eventos históricos que marcaram a história do pensamento político contemporâneo. Em “Ideology and terror: a novel form of government”, texto anexado ao livro *The origins of totalitarianism*, com o objetivo de refletir o fenômeno totalitário enquanto forma de governo, Hannah Arendt utiliza esquemas conceituais retirados de *De l'esprit des lois*, do filósofo francês Montesquieu (2005).

Empenhada na análise das três formas de governo, definidas pelos detentores do poder da tipologia clássica, como: o governo monárquico, o governo despótico e o governo republicano; sendo este último o espaço em que o povo tem o poder soberano – uma democracia –, ou aquele no qual somente uma parte do povo tem o poder soberano – uma aristocracia (Montesquieu 2005, 115-120 *passim*); Hannah Arendt adicionou à lista das formas de governo o totalitarismo, para que pudesse vir a ser analisado a partir de sua natureza.

Para Montesquieu, a suprema prova da imperfeição da tirania era ainda o facto de que apenas esta tendia a destruir-se por dentro, a engendrar o seu declínio, enquanto eram circunstâncias externas que destruíam todos os outros governos (Arendt, *Origens*, 618)<sup>33</sup>.

Em diálogo com Montesquieu, Arendt observa a tirania como um espaço de aniquilação da pluralidade, que impede a livre expressão do agir e falar em comunidade, no espaço público – característica própria de todas as formas de organização política. Para se estabelecer, o governo tirano precisa, então, de encontrar espaço no abandono do espaço público, na inércia que dá lugar ao abandono da política, e converte todos os homens em “um único homem” (Arendt, *Origens*, 618)<sup>34</sup>, que só encontra barreiras para se estabelecer quando os cidadãos exercem sua atividade pública e plural.

Mais importante é a descoberta que se deve, ao que eu saiba, exclusivamente a Montesquieu, o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania é que ela se baseia no

---

<sup>33</sup> Na edição em inglês: “It is still for Montesquieu the supreme proof for the badness of tyranny that only tyrannies are liable to be destroyed from within, to decline by themselves, whereas all other governments are destroyed through exterior circumstances” (Arendt, OT, 467).

<sup>34</sup> Na edição em inglês: “[...] where all men have become One Man” (Arendt, OT, 467).

isolamento – no isolamento do tirano em relação aos súditos entre si por meio do medo e da suspeita generalizada (Arendt, *Condição*, 252)<sup>35</sup>.

Em resposta ao autoritarismo, o pensador francês aponta a necessidade da estruturação de uma república e destaca como característica do *ethos* republicano a virtude cívica que representaria o sentimento de igualdade dos cidadãos. Para solidificar as bases de sua argumentação, faz um resgate das vantagens do modelo romano de separação dos poderes (Montesquieu 1951).

Os romanos<sup>36</sup> tinham como compreensão política da atividade legislativa o termo *lex*, que fazia referência aos laços que se estabeleciam entre os cidadãos de uma sociedade. No que concerne à reflexão política, retoma a concepção romana de lei, que limita no domínio político o ideal de poder despótico, ou absoluto. Para o filósofo, nem a lei divina nem a lei natural constituem uma lei acima das outras. Tal temática será desenvolvida pelo autor na sua obra maior acerca da Constituição Inglesa, em que defende a mesma como exemplo de constituição que tem como finalidade a “liberdade política”, evidenciando igualmente as vantagens de um modelo representativo de Estado (Montesquieu 2005, 327-342 *passim*).

Em *De l'esprit des lois*, Montesquieu (2005) aponta algumas questões que Arendt incorporou no seu trabalho e que a conduziram a uma concepção não-soberana da política, apartada da relação de dominação comum da tradição. Foram elas: o conceito de lei, divisibilidade do poder e o princípio de ação. Ao focar a investigação do seu trabalho no que denominou por “espírito das leis”, e não nas leis propriamente ditas, segundo Bodziak Junior (2011, 168), Montesquieu (2005) observa as condições em que o próprio direito se constitui, de forma a clarificar a separação entre política e direito, ou, nas palavras dele, entre o poder constituinte

---

<sup>35</sup> Na edição em inglês: “*More important is a discovery made, as far as I know, only by Montesquieu, the last political thinker to concern himself seriously with the problem of forms of government. Montesquieu realized that the outstanding characteristic of tyranny was that it rested on isolation – on the isolation of the tyrant from his subjects and the isolation of the subjects from each other through mutual fear and suspicion*” (Arendt, HC, 202).

<sup>36</sup> É relevante lembrar que a tradição da Europa ocidental tem como herança a junção entre a filosofia grega (como a partir da elaboração aristotélica do conceito de justiça) e a estrutura das instituições romanas, com a criação dos códigos, que geraram o modelo romano-germânico de sistema legal, que prevaleceu durante muito tempo na Europa. Já nas Ilhas Britânicas, o modelo comunitário utilizado era o sistema da *common law*, levado pelo império a suas colônias ao redor do mundo – o direito comum é o direito não escrito da Inglaterra, transportado pelos colonos ingleses para a América do Norte, que constituiu a base de grande parte da lei dos estados. Nesses dois modelos de sistema legal, o juiz aparece como instrumento para a solução de conflitos (Stoner Junior 2007, 173-174).

e o poder constituído, de forma que as leis de um povo correspondam às condições nas quais ele está inserido:

É preciso que elas se relacionem à natureza e ao princípio do governo que estiver estabelecido, ou que se deseje estabelecer... Devem ser relativas ao físico do país, ao clima glacial, tórrido ou temperado; à qualidade do solo, à sua situação, à sua extensão; ao gênero de vida dos seus povos, lavradores, caçadores ou pastores; devem relacionar-se também ao grau de liberdade que sua constituição pode tolerar; à religião de seus habitantes, às suas inclinações, a suas riquezas, a seu número, a seus costumes, a seu comércio, a suas maneiras (95)<sup>37</sup>.

Arendt e Montesquieu dialogam na medida que compreendem a necessidade de se iniciar algo novo em um espaço que possa adentrar as estruturas de poder e que torne possível a ação política.

Para Hannah Arendt, formas de governo também são formas de estabelecer a esfera pública. Em 1965, ao ministrar um curso chamado “From Machiavelli to Marx”, em consonância com a obra *O espírito das leis*, de Montesquieu, esclarece que:

A lei natural se relaciona com a natureza humana na medida em que o homem pertence à espécie, isto é, preserva a família; a lei civil relaciona os homens em uma comunidade humana, mas esta não é a lei natural e por isso não é imutável. Sem estas leis haveria a) confusão, um amontoado de coisas, b) um deserto. As leis sempre unem uma pluralidade de coisas em um único corpo. A Constituição de cada país tem leis diferentes, diferentes relações entre os homens que aí vivem como cidadãos (Arendt, 1965, folha 023483 *apud* Adverse 2012b, 51).

A relação entre as coisas da natureza, o mundo e a humanidade dispensa qualquer fundamento último, porque se trata de princípios de ordem interna que conferem unidade. Arendt afirma que a lei ordena o mundo sem necessitar de qualquer fundamento transcendente, embora não seja totalmente incompatível com ele, como é o caso da lei da natureza para Montesquieu. A perspectiva de Montesquieu trouxe, então, para o republicanismo de Hannah Arendt, o contributo de permitir a diferenciação entre comando e lei, e assim separar lei de autoridade, o que permite que fique mais nítida a futilidade de qualquer fundamento transcendente para o mundo humano.

---

<sup>37</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs, ou pasteurs: elles doivent se rapporter au degré de liberté, que la constitution peut souffrir; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières*” (Montesquieu 2005, 95).

### 1.2.5 Rousseau e a vontade geral

Jean-Jacques Rousseau foi sem dúvida um dos mais importantes e influentes pensadores do século XVIII, além de ser um dos poucos pensadores republicanos modernos a levar a sério o problema da tirania da maioria e a tentar formular uma resposta convincente para esse problema. Apesar disso, suas ideias são comumente ignoradas pelos teóricos republicanos contemporâneos. Quando suas teorias são invocadas, geralmente é para enfatizar a distância entre Rousseau e um republicanismo supostamente mais convencional. Como é o caso do republicanismo contemporâneo de Philip Pettit, que tentou se dissociar da teoria de Rousseau, por considerá-la comunitarista e populista (Dijn 2018, 11).

O núcleo do pensamento republicano de Rousseau (2012, 493) centra-se na sua distinção entre a vontade geral e a vontade de todos. O primeiro diz respeito ao interesse commun, e o último á mera soma das vontades particulares<sup>38</sup>. Sobre o interesse público ou a vontade geral, Rousseau argumentou, repetidamente, que só poderiam ser decididos através de um processo coletivo de associação em que as pessoas como um todo participariam. O produto são leis gerais que servem de base da sua concepção de república: “Chamo de República todo Estado regido por leis, sob qualquer forma que seja de administração, porque então somente o interesse público governa, e a coisa pública é uma realidade. Todo governo legítimo é republicano” (Rousseau 1999, 48)<sup>39</sup>.

O único teste que ele propôs para determinar se uma lei era do interesse comum e não do interesse da maioria era um teste processual, em que se questionava: a lei é geral, foi feita por todos, para todos? (Dijn 2018, 11). Para chegar à vontade geral, não é sempre necessário que ela seja unânime, mas é necessário que todas as vozes tenham participado (Rousseau 2012, 491).

A distinção de Rousseau entre regra da maioria e tirania da maioria depende de um pressuposto bastante controverso: decisões comunitárias precisarem ser tomadas, a partir de uma solução no interesse público. Contudo, se

---

<sup>38</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Il y a souvent bien de la différence entre la volonté générale: celle-ci ne regarde qu’a l’intérêt commun, l’autre regarde á l’interérêt prive, et n’est que la somme de volontés particulières*” (Rousseau 2012, 493-494).

<sup>39</sup> Na edição em francês: “*J’appelle donc République tout Etat regi par des lois, sous quelque forme d’administration que se puisse être: car alors seulement l’intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain*” (Rousseau 2012, 504).

não for esse o caso, se a maioria dos debates políticos revelarem a existência de diferenças irreconciliáveis entre os indivíduos, a solução de Rousseau encontra suas limitações, já que a regra da maioria sempre será do interesse de alguns, mas não de outros – e, portanto, essa liberdade republicana seria uma quimera (Dijn 2018, 13).

Visto como o primeiro pensador moderno da liberdade, tanto por sua denúncia às diversas formas de dominação política e social, como pelo legado de suas ideias eternizadas na Revolução Francesa, Rousseau tem seu resgate no livro *On revolution*, de Hannah Arendt, no qual a filósofa destaca a influência do pensamento de Rousseau na escolha dos revolucionários franceses pelo ideal da compaixão, princípio da soberania e da defesa do discurso da vontade geral.

Com Rousseau, o republicanismo esclareceu-se como império da lei que exprime a vontade geral dos cidadãos, e argumenta ainda que na Constituição republicana é possível subsistirem várias formas de governo, inclusive a monarquia. Para Rousseau, a liberdade republicana só é possível se as decisões coletivas refletem o interesse público em detrimento dos interesses particulares. Então todos deveriam ser capazes de reconhecer que os seus próprios interesses também são abrangidos pelo interesse geral (Tassin 2007, 309).

Nessa lógica, ser compelido a obedecer a tais atos não diminui a liberdade de alguém, mesmo que esse alguém tenha votado contra eles. Ao formular essa solução para o problema da tirania da maioria, Rousseau está a reivindicar um dos pilares centrais da tradição republicana de que só é possível ser livre estando sob a restrição de leis se estas forem feitas com o consentimento popular. A noção de Rousseau da vontade geral, para Arendt, não é apenas qualitativamente diferente, mas hostil à vontade de todos como uma soma das vontades particulares (Tassin 2007, 301-315 *passim*).

No capítulo segundo de *On revolution*, ao abordar a questão social na França revolucionária, Arendt critica Rousseau e chama atenção para o facto de que a denominação *le peuple*, na medida que começa a abranger um maior número de pessoas, inclusive de classes sociais mais baixas, transforma a compaixão aos pobres em virtude política, o que, segundo ela, acaba por eliminar o carácter transformador da própria revolução:

A vontade de todos ou o consentimento, não era dinâmica ou revolucionária o suficiente para a constituição de um novo corpo político ou o estabelecimento do governo e, ademais, já pressupunha, evidentemente, a própria existência de um governo (Arendt, OR, 70-71)<sup>40</sup>.

A teoria da vontade geral de Rousseau mostrava-se atraente para os revolucionários, porque havia encontrado uma forma de colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa: “A vontade geral era nada mais, nada menos do que aquilo que une o múltiplo em um” (Arendt, OR, 72)<sup>41</sup>.

A moderna teoria da soberania, da qual “Jean-Jacques Rousseau é o representante mais coerente” (Arendt, Passado, 211)<sup>42</sup>, defende o duplo movimento de inclusão e exclusão por meio do qual o homem é a fonte do poder e da lei, ao preço de esquecer a origem humana das leis e do Estado. Por meio desse subterfúgio, o princípio absoluto é introduzido nos assuntos humanos dos quais a liberdade nunca pode derivar. Enquanto se propõe a regular a natureza humana e não as relações entre homens, as leis não são determinadas por estes, mas, inversamente, seres humanos são determinados por leis. Arendt alerta sobre os riscos de se conjugar o ideal de liberdade com soberania, e afirma:

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade e livre arbítrio. Pois ela conduz a negação da liberdade humana quando se percebe que os homens, façam o que fizerem jamais serão soberanos (Arendt, Passado, 212)<sup>43</sup>.

Nesse aspeto, o julgamento de Arendt sobre a interpretação de Rousseau é de recusa em aceitar a defesa da liberdade política na lógica da soberania. A filósofa distingue poder de força, enquanto Rousseau vê a soberania como uma síntese da vontade geral e do poder político, e o governo como uma síntese especial de vontade e força. Segundo Hannah Arendt, a substituição do termo “vontade geral” pelo termo “consentimento” talvez possibilitasse evitar qualquer equívoco e garantiria aquilo que Rousseau porventura pretendia com a fundação

---

<sup>40</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The later, the will of all, or consent, was not only not dynamic or revolutionary enough for the constitution of a new body politic, or the establishment of government, it obviously presupposed the very existence of government*” (Arendt, OR, 70-71).

<sup>41</sup> Tradução livre da autora. No original: “*For the general will was nothing more or less than what bound the many into one*” (Arendt, OR, 72).

<sup>42</sup> Na edição em inglês: “*Jean Jacques Rousseau, who has remained the most consistent representative of the theory of sovereignty*” (Arendt, BPF, 163).

<sup>43</sup> Na edição em inglês: “*Politically, this identification of freedom with sovereignty is perhaps the most pernicious and dangerous consequence of the philosophical equation of freedom and free will. For it leads either to a denial of human freedom*” (Arendt, BPF, 164).

de uma associação civil que instituisse a autoridade legítima, preservando a liberdade.

### 1.2.6 O republicanismo na filosofia prática de Kant

Na sequência da teoria da vontade geral de Rousseau, o filósofo alemão Immanuel Kant também acolhe, a ideia de uma vontade universalmente unificada como base da instituição constitucional republicana e, por conseguinte, o princípio de que os que devem obedecer à lei devem ser eles mesmos legisladores. E, nisso, consistiria a liberdade civil dos cidadãos, a saber, em obedecerem à lei que a si próprios dão. Kant (2005) defende, assim, em *A metafísica dos costumes*, a tese de que indivíduos inseridos no seio de uma sociedade têm na sua relação de reciprocidade o chamado estado civil, e, enquanto ligados pelo interesse comum de permanecerem no Estado jurídico, são então chamados de república (Kant, AA 6: 398).

Apesar de não ser reconhecido como um filósofo republicano, Immanuel Kant<sup>44</sup> esteve por vezes inscrito tanto na linhagem do liberalismo político<sup>45</sup> quanto na dos contratualistas modernos. Aqui trata-se de um regresso não ao Kant da teoria do conhecimento, e sim ao Kant da filosofia prática, que pensa a necessária transição das repúblicas estatais singulares a uma república mundial federalista e cosmopolita, que se articule de maneira orgânica com um programa político-jurídico.

Kant (1992) formula, em *A paz perpétua e outros opúsculos*, um conjunto de princípios... O primeiro artigo do tratado filosófico que visa a paz perpétua afirma que “A constituição civil em cada Estado deve ser republicana”<sup>46</sup>. Podemos assim dizer que Kant pensa ser necessária a transição das repúblicas estatais singulares à “república mundial” federalista<sup>47</sup> e cosmopolita, acreditando que, na relação de

---

<sup>44</sup> Sobre Kant, cf. Soromenho-Marques (2019).

<sup>45</sup> O que se compreende como liberalismo em Kant é a mera coexistência das liberdades externas garantidas pelo direito. Contudo, o liberalismo kantiano não se configura como o foco do seu pensamento jurídico-político, a sua exigência ética de autonomia defende a necessidade de ir além desse mínimo assegurado pelo direito.

<sup>46</sup> Tradução livre da autora: No original: “*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein*” (Kant 1992, AA 8: 349).

<sup>47</sup> Sobre federalismo em Kant, cf. Soromenho-Marques (2005).

um Estado com os seus vizinhos, se constrói uma relação mais segura e estável, na medida que esses Estados se organizem e governem igualmente de forma republicana.

O filósofo alemão vai ainda mais longe ao defender que os Estados republicanamente constituídos avançam em direção à edificação de uma efetiva república mundial. Assim, o republicanismo em Kant<sup>48</sup> defende um sistema que contém em si tanto princípios racionais quanto a possibilidade de gerar condições para que haja pluralidade, paz, ou neutralizar guerras brutais entre Estados, e por isso deve igualmente aplicar-se nas formas de reorganização da ordem política interna e internacional.

[...] os aspetos da nova situação do mundo [...] vão obrigar a repensar as categorias da política e do direito e a desencadear um processo que pode designar-se como de refundação do direito das gentes [...]. A afirmação da autonomia e prioridade duma ordem natural comum a todos os homens, independentemente da religião, a qual se traduz nomeadamente na legitimidade do poder político e da ordem jurídica como independente do poder religioso e da própria religião (Santos 2010, 42).

Segundo Leonel Ribeiro dos Santos (2010), a tendência pacifista das repúblicas faz parte do modo como Kant pensa o funcionamento do espaço público – lugar em que se dá a livre circulação de opiniões, cultivo da diversidade, e não existe uma imposição de opinião que impossibilite o debate. Nesse sentido, é na ideia genuína de república que reside o imperativo da razão prática que reivindica o fim das guerras.

De Kant, Arendt considera não exatamente o modelo de republicanismo enquanto estrutura, mas a ideia de impedimento como uma das principais virtudes de um cidadão democrático, o que envolve ampliar a nossa consciência. Quando nos colocamos atentos a perceber opiniões diversas e observar o impacto da pluralidade no nosso pensamento, torna-se possível a realização de um processo

---

<sup>48</sup> Segundo o filósofo português Leonel Ribeiro dos Santos (2010), profundo conhecedor da teoria republicana de Kant, a verdadeira ideia kantiana de república e de republicanismo não reside na história das ideias políticas, ou mesmo em experiências históricas, mas na exigência da razão que se recomenda por sua qualificação jurídica e moral, o que a torna mais capaz de dar uma solução técnica à pacificação, tanto no interior de cada Estado quanto nas relações entre Estados. Propõe uma reinvenção da república, com uma nova estruturação orgânica, ainda que não negue suas dívidas relativamente à história das ideias e das instituições políticas. Assim, a constituição do republicanismo kantiano, segundo Santos (2010, 36-68 *passim*), faz parte de um ideal de filosofia política amparado em um princípio de igualdade e liberdade característico não só dos cidadãos, mas também dos Poderes Legislativo e Executivo, bem como do sistema representativo, que coabitam com as condições de poder que permitem conter abusos de poder.

de autocrítica, e é a esse processo que Hannah Arendt chamou de impedimento (Arendt, LM, 76-92 *passim*).

O juízo político é aqui ligado ao diálogo que se estabelece através da consciência (Arendt, LM, 186-191 *passim*). Nesse sentido, a participação e o diálogo com o mundo da realidade e com um debate plural no espaço público possibilita o autoexame e o pensamento.

Por critério semelhante, pode-se descrever o pensar, o querer e o julgar em termos da companhia. Não só agimos e falamos em pluralidade, também pensamos, queremos e julgamos na companhia dos outros [...]. A faculdade de julgar ocupa uma posição limiar nesse duplo espaço-entre: transpõe a alteridade tal como constituída no pensamento reflexivo para o nível mais concreto das interações, o domínio público das relações humanas – o político (Assy 2015, 147-148).

Assy (2015) quer, então, nos recordar que em Arendt as faculdades da “vida do espírito” podem ser descritas sob o prisma da publicidade, da comunicabilidade e da alteridade, tais como retratadas nas atividades da *vita activa* em *A condição humana*.

Juntamente com essas faculdades, a capacidade de ouvir e a consciência da falibilidade também estão relacionadas, competências políticas essenciais para a coexistência política plural e tolerante. Assim, o impedimento exige-nos a responsabilidade de entender pontos de vista diferentes de forma a representá-los e pesá-los no nosso intelecto, através da imaginação, o que possibilita um exercício prolongado que abre a mente à sensibilidade necessária para compreender que as pessoas são plurais e cada uma terá um ponto de vista particular sobre as coisas; bem como a compreensão dos argumentos nos dão lições que nos enriquecem como pessoas e expandem nossa consciência (Arendt, LM, 76-92 *passim*).

De Kant, Arendt absorve ainda a faculdade de pensar e a responsabilidade com a participação no uso público da razão, no que o pensamento crítico é utilizado sobretudo para remover de nós os interesses e julgamentos anteriores que temos no mundo, possibilitando uma discussão com imparcialidade, transparência e compromisso<sup>49</sup> com as pessoas na sua diversidade (Arendt, LKPP, 42). Portanto, os direitos de livre expressão e participação no uso público da razão estão

---

<sup>49</sup> Essa concepção de espaço público baseada na razão é bastante polêmica e criticada a partir das teorias marxistas, feministas, negra; no sentido que a linguagem e a razão refletem discursos e poderes dominantes dentro de uma lógica burguesa, liberal – debate que será melhor enunciado ao final do capítulo.

plenamente associados às capacidades de pensamento e julgamento políticos, e, da mesma forma, esse exercício da razão ajuda a afastar os indivíduos do isolamento, permitindo formas de sociabilidade que configurem compromisso mútuo e solidariedade cívica.

[...] do domínio público, o juízo realiza a atividade de pensar ao tornar-se manifesto no mundo da aparência, por meio de tomada de decisão diante do fato concreto: emitimos nossos juízos concordando e/ou discordando, ou seja, na emissão de nossas opiniões, de nossa doxa. Estas manifestações, na medida em que transcorrem na presença dos outros, estão relacionadas à noção arendtiana de discurso público. Segundo, o juízo é descrito na forma de reflexão precedida pela “operação da imaginação”. Ambas as operações remetem à expressão operativa na autora: levar em conta o ponto de vista dos outros (Assy 2015, 148).

Sob um prisma diferente de vários dos analistas neokantianos, Arendt toma posse do juízo estético do filósofo para introduzir uma forma muito particular de legitimidade intersubjetiva no domínio público. Contudo, é salutar reconhecer que é no juízo reflexivo kantiano que Hannah Arendt encontra os artifícios que irão lhe possibilitar desenvolver uma nova teoria do juízo político, lugar em que os afetos comuns têm um espaço de contributo relevante (Assy 2015, 150).

O juízo estético arendtiano permite que o processo de subjetivação incorpore pontos de vista comuns, que derivam do juízo reflexivo do gosto, cuja forma se dá tal qual uma experiência singular do comum. O particular não é subsumido à lei, à regra ou ao princípio universal como no juízo determinante, abordado por Kant na Crítica da Razão Pura (Assy 2015, 150).

É nesse sentido que o cientista político Held (2006) enfatiza que o raciocínio imparcial, mesmo enquanto atividade social, é um exercício teórico solitário. Pois, como afirmava Hannah Arendt, o poder do julgamento repousa sobre um acordo potencial com os outros, e o processo de pensamento que é ativo para julgar alguma coisa não é apenas uma autorreflexão individual, mas se encontra sempre em uma comunicação antecipada com outras pessoas com quem se sabe que se deve chegar a um acordo. Essa maneira ampliada de pensar não é passível de funcionar em estrito isolamento ou solidão, precisa da presença de outras pessoas que devem discutir em que perspectiva devem ser levadas em consideração suas questões/demandas sem as quais não é possível agir politicamente (Benhabib 1992, 9-10; Held 2006, 241).

O pensamento político, constantemente aberto à dúvida, configura-se em nada mais que a razão prática de Kant, como um autoexame de nossas próprias categorias e hábitos de pensamento, para que os cidadãos, através da avaliação

peçoal de seus próprios hábitos, práticas e valores, possam aprender a conviver com a diferença, por meio da compreensão da posição dos outros; e é a partir desse exercício que se abre a possibilidade de gerar laços comuns de compreensão mútua, solidariedade e comprometimento.

### 1.2.7 Philip Pettit e a liberdade como não-dominação: um debate com Hannah Arendt

O republicanismo de Philip Pettit<sup>50</sup> está em articulação com a ideia de liberdade como não-dominação, colocando-se inicialmente em contraste com o liberalismo associado à liberdade como não-interferência. Pettit é considerado um neorrepublicano, por fazer parte do grupo de autores que reiniciaram discussões e debates acerca do republicanismo.

Nas páginas iniciais de seu livro *Republicanism: a theory of freedom and government*, Pettit (1997) descreve seu projeto neorrepublicano em oposição a uma forma que considera populista e pouco consistente, que ele atribui à influência dos escritos de Hannah Arendt na filosofia política. O movimento retórico de sua argumentação é feito para garantir a primazia da não-dominação, movimento que marca o começo do que culmina no trabalho de Pettit como uma colocação de limites à contestação democrática e à política (Farrell 2019, 3).

A tradição republicana retomada por ele é a dos romanos, que se consagrou com Maquiavel<sup>51</sup> e reapareceu a ser interpretada como uma alternativa

---

<sup>50</sup> Philip Pettit é um teórico político irlandês radicado nos Estados Unidos, professor da Universidade de Princeton. Integrado ao viés das teorias políticas pós-rawlsianas, defende o desenvolvimento de um modelo de liberdade que tenha um método analítico, em que pese o recurso eventual à história das ideias políticas.

<sup>51</sup> Liam Farrell (2019, 14) defende que: “O republicanismo aristocrático de Pettit está mais alinhado com o de Guicciardini, que Maquiavel (a quem Pettit e Skinner deturpam como uma figura mais liberal) [...]. Os mecanismos institucionais através dos quais essa contestação efetiva e individualizada são canalizados incluem uma assembleia legislativa aberta, combinada com uma mídia crítica, órgãos de fiscalização e o estabelecimento de tribunais, ouvidorias independentes através das quais os questionamentos às decisões do legislador podem ser ouvidos e apelados” (Tradução livre da autora. No original: “*Pettit’s aristocratic republicanism is more aligned with that of Guicciardini, than Machiavelli (whom Pettit and Skinner misrepresent as a more liberal figure), and as a result, the form of contestation Pettit favours, beyond the collective form that is elections, is individuated further in order to maintain an equality of control through influence [...]. The institutional mechanisms through which such effective and individuated contestation are channelled include an open legislative assembly, combined with a critical media, watchdog bodies and the establishment of tribunals, independent ombudsman and courts through which challenges to the decisions of the legislature can be heard and appealed*”).

ao republicanismo neogrego. Foi nas comunidades romanas da Antiguidade clássica que a percepção da não-dominação como sendo um obstáculo para a consecução da verdadeira liberdade política se deu de maneira mais forte. Em contraposição a essa assertiva é que Pettit estruturou o seu republicanismo na defesa da liberdade como não-dominação como meio de obtenção de estabilidade entre os cidadãos. Para tanto, é de suma importância o estabelecimento de um espaço público organizado que impossibilite a existência de interferências arbitrárias. Nas palavras de Pettit (1997):

Tudo o que acontece em relação à política fará parte da vida pública, e é essencial para a liberdade das pessoas que essa esfera pública seja bem ordenada: é essencial, em particular, que não haja dominação associada ao império do governo. Um dos principais objetivos do estado republicano, portanto, deve ser o de tentar promover as formas de governo – as formas de controlo legal e democrático [...]. Já podemos ver, nessa fase, que a vida pública apresentará um Estado republicano com importantes desafios políticos (166)<sup>52</sup>.

A defesa pela existência e pela emancipação dos espaços públicos aparece aqui como condição de possibilidade para o próprio exercício da cidadania, pois é a partir dela que se constrói um espaço de debate crítico, em que as decisões determinadas pelo poder estatal deveriam vir a ser tomadas.

O republicanismo<sup>53</sup> de Pettit (1997, 219) fortalece o ideal de uma participação política como forma de contestação dos cidadãos contra

---

<sup>52</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Everything that happens in relation to politics is going to be part of public life, and it is essential for people's freedom that that public sphere is well-ordered: it is essential, in particular, that there is no domination associated with the imperium of government. One of the major aims of the republican state, then, must be to try and promote the forms of government – the forms of legal and democratic control [...]. We can already see at this stage that public life is going to present a republican state with important policy challenges*” (Pettit 1997, 166).

<sup>53</sup> Cf. Lovett e Pettit (2019) e Simpson (2017). Lovett e Pettit (2019) desenvolvem o comprometimento do republicanismo em reconhecer que as pessoas devem trabalhar juntas para garantir o controle popular sobre o governo, exercendo uma forma de agência social distinta da agregação de indivíduos. Adotam o termo “equipe” para se referir àqueles que trabalham juntos dessa maneira. Também defendem o papel que as normas compartilhadas desempenham na garantia da liberdade: “Em ‘Preservando a liberdade republicana’, Frank Lovett e Philip Pettit argumentam pelas seguintes alegações. 1 Primeiro, as pessoas controlam o estado porque, trabalhando juntas, poderiam resistir a ele. Segundo, não precisa haver nenhum grupo de pessoas com o poder de interferir com um determinado indivíduo, apenas porque elas poderiam trabalhar juntas para isso. As reivindicações são importantes porque apenas se ambas são verdadeiras é o ideal republicano de liberdade como não-dominação possível. Eles argumentam contra a minha objeção, em ‘A impossibilidade da liberdade republicana’, de que as alegações não podem ser verdadeiras. 2 Se eu estiver correto, o republicanismo enfrenta um dilema. Uma é dominada pelo estado ou por qualquer grupo de pessoas que tenha o poder descontrolado de interferir em outra” (Simpson 2019, 412; Tradução livre da autora. No original: “*In ‘Preserving Republican Freedom’, Frank Lovett and Philip Pettit argue for the following claims. 1 First, the people control the state because, by working together, they could resist it. Second, there need*

arbitrariedades do Estado. Ademais, Pettit, ao fornecer à sua teoria republicana uma coerência conceitual a partir de uma concepção de liberdade como não-dominância, procurou afastar-se de teorias como populismo, nacionalismo e comunitarismo. A afirmação central do republicanismo, de que a liberdade exige ser independente da vontade dos outros, significa que não pode apelar para os factos cruciais que distinguem essas situações.

Quando Pettit se refere a Arendt e ao que mais tarde designa como uma tradição do republicanismo continental ou franco-prussiano, em oposição a uma tradição ítalo-atlântica da qual o neorrepblicanismo faz parte, ele o faz caracterizando Arendt e seus sucessores – assim como a tradição continental, personificada por Rousseau – como sendo ao mesmo tempo comunitária e populista. Comunitarista na medida em que toma a homogeneidade como requisito para a participação popular e populista na medida em que apresenta a participação política popular como um bem em si mesmo (Farrell 2019, 4)<sup>54</sup>.

Para Pettit (1997), essa tradição republicana entende o Estado subserviente ao povo, tornando assim a democracia direta como a forma ideal de ação política. Nesse formato, é o Estado que assegura a atribuição de um “domínio não-dominante”. Nessa esteira, a concepção negativa da liberdade como redescoberta por Quentin Skinner (1984), e em seus estudos sobre Maquiavel, é figura central dessa história neorromana. Com base nisso, Pettit (1997, 8) argumenta que a democracia direta é normativamente inviável, pois pode gerar uma forma de arbitrariedade, o que denominou, na senda de Madison, a tirania da maioria. Quando se trata de considerar seriamente a participação democrática, que ele iguala ao populismo, Pettit (1997, 81) afirma que esse modelo de ideal participativo não é viável no mundo moderno e, de qualquer forma, a perspectiva de que cada um está sujeito à vontade de todos é dificilmente atraente.

---

*not be any group of people who have the power to interfere with a given individual, just because they could work together to do so. The claims matter because only if they are both true is the republican ideal of freedom as non-domination possible. They make the argument against my objection, in ‘The Impossibility of Republican Freedom’, that the claims cannot both be true. 2 If I am correct, republicanism faces a dilemma. One is dominated either by the state, or by any collection of people that have the uncontrolled power to interfere with one”).*

<sup>54</sup> Tradução livre da autora. No original: “When Pettit refers to Arendt and what he later (2013) designates as a tradition of Continental or Franco-Prussian Republicanism, as opposed to an Italian-Atlantic tradition to which neo-republicanism is particular, he does so by characterising Arendt and her successors – as well as the Continental tradition, epitomised by Rousseau – as simultaneously communitarian and populist (Pettit 2012, 12). Communitarian insofar as it takes homogeneity as a requirement for popular participation, and populist in that it presents popular political participation as a good in and of itself (Pettit 1997, 8)” (Farrell 2019, 4).

Os republicanos costumam considerar as leis como algo que capacita e promove as bases da não-interferência. Philip Pettit (1997) vai além dessas percepções, ao desligar a ideia de liberdade republicana da dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva, e coloca como centro do debate a liberdade republicana como não-dominação. Nesse sentido, podemos perceber Pettit influenciado por uma corrente liberal representada por Isaiah Berlin (2002b, 229), que afirma: “Sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere com a minha atividade. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros”<sup>55</sup>.

Para Pettit (1997), o ideal de liberdade negativa de Berlin precisa ser complementado com o seu ideal republicano de não-dominação, pois exigir apenas a não-interferência não garante que os cidadãos não caiam em uma situação de dominação, ou seja, não estejam sujeitos à vontade arbitrária de outrem:

A liberdade envolve a emancipação de qualquer subordinação, libertação de qualquer dependência desse tipo. Requer a capacidade de olhar nos olhos de seus concidadãos, numa consciência compartilhada de que ninguém tem o poder de interferência arbitrária sobre outro (5)<sup>56</sup>.

No entanto, Pettit (1997) concorda com a forma negativa de ver a participação política como um instrumento, fazendo questão de distanciar-se de formas comunitaristas de entender a participação, vendo na democracia direta uma possibilidade de arbitrariedade: a tirania da maioria. Ao distanciar-se do republicanismo comunitarista, aproxima-se do liberalismo, principalmente quando considera a participação política como apenas um instrumento para garantir a não-dominação: “E enquanto a tradição republicana encontra valor e importância na participação democrática, não a considera um valor fundamental” (8)<sup>57</sup>.

Apesar de Pettit (1997) se distanciar do comunitarismo, e de certa forma afirmar algumas posturas de fundo liberal, não compartilha com os discursos

---

<sup>55</sup> Na edição em inglês: “*I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity. Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others*” (Berlin 2002a, 169).

<sup>56</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Freedom involves emancipation from any such subordination, liberation from any such dependency. It requires the capacity to stand eye to eye with your fellow citizens, in a shared awareness that none of you has a power of arbitrary interference over another*” (Pettit 1997, 5).

<sup>57</sup> Tradução livre da autora. No original: “*And while the republican tradition finds value and importance in democratic participation, it does not treat it as a bedrock value*” (Pettit 1997, 8).

liberais amparados no atomismo social. Procura distanciar-se da visão liberal que defende que a esfera social deve ter sua existência convencional intermediada de maneira artificial pelo contrato. Dessa maneira, a finalidade social tem como função principal criar mecanismos para acomodar os indivíduos da melhor forma para que possam lutar por seus interesses individuais.

Em “The indeterminacy of republican policy”, Christopher McMahon (2005) contesta a afirmação de que o objetivo republicano é o de promover ou maximizar a liberdade como não-dominação, por compreender que esse argumento, por si só, pode dar à política um perfil político razoavelmente determinado. McMahon (2005) sustenta que, em determinados contextos políticos, é necessária a suplementação para que conclusões determinadas sobre política sejam obtidas.

Em “The determinacy of republican policy: a reply to McMahon”, Pettit (2006) argumenta que as noções de interferência e arbitrariedade podem ser explicadas em termos não normativos e que as diferentes opiniões avaliativas podem, em princípio, ser capazes de concordar sobre se a interferência e a dominação arbitrárias estão presentes ou ausentes; seu desacordo pode se restringir à questão de quão bom ou ruim isso é. Pettit (2006) considera a interferência não arbitrária um tipo de interferência controlada pelo interferente, no sentido de que este é forçado a rastrear os interesses que o interferido está disposto a declarar. Já a interferência arbitrária de alguém difere exatamente nesse sentido; tal interferência, em contraste com o tipo não arbitrário, não é forçada a rastrear a exigência dos interesses individuais, e fica refém do julgamento individual das pessoas.

A questão de saber se a dominação ocorre em um determinado caso, portanto, não depende se a interferência possível, ou perpetrada, goza de uma licença normativa; depende da questão factual de saber se a interferência está sujeita a controles adequados (Pettit 2006, 279)<sup>58</sup>.

Para McMahon (2005), na maioria dos casos, a interferência governamental, permitida sob procedimentos adequados, conta como não arbitrária. Já para Pettit (2006), por exemplo, se uma certa forma de interferência do governo, como a imposição de impostos, for forçada a rastrear os interesses

---

<sup>58</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The question of whether domination occurs in a given case, then, does not depend on whether the interference possible or perpetrated enjoys a normative license; it depends on the factual question of whether the interference is subject to suitable controls*” (Pettit 2006, 279).

comuns dos cidadãos em um determinado regime, então é controlado por esses cidadãos como um grupo e, para fazer uma determinação factual plausível, conta como não arbitrário. Se não é arbitrário nesse sentido factual, é provável que seja licenciado sob procedimentos adequados: “Ele será permitido porque não é arbitrário, no entanto, em vez de não ser arbitrário porque é permitido” (Pettit 2006, 279)<sup>59</sup>. Posição oposta à imputada por McMahon a Pettit.

Em Hannah Arendt, a ação se afirma enquanto liberdade, quando acontece num espaço público plural que possibilita aos seus cidadãos exercerem a sua singularidade<sup>60</sup> através do discurso (Arendt, *Condição*, 220). Nesse sentido, ação e discurso são percebidos como as mais importantes atividades da vida humana, porque são capazes de proporcionar liberdade: “Uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (Arendt, *Condição*, 219)<sup>61</sup>.

Dado esse facto, a singularidade e a liberdade dos indivíduos são imprescindíveis para o desenvolvimento de um espaço de ação, o que torna possível o surgimento da verdadeira política que, segundo Arendt, é aquela oriunda da tradição grega, em que os cidadãos, através de suas ações, tinham a possibilidade de exercer suas liberdades. O republicanismo arendtiano possui bases na tradição grega e pode ser encarado como neogrego, na medida que retoma os princípios que norteiam a participação política e a esfera do público.

Arendt faz uma releitura da condição política contemporânea à luz dos princípios da *pólis* grega. O republicanismo, nesse contexto, reforça a ideia de participação política dos cidadãos, em que todos podem participar nas decisões tomadas, o que valoriza a *res publica* como sendo de todos os cidadãos. Afirma ela:

O que distingue o convívio dos homens na polis de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a

---

<sup>59</sup> Tradução livre da autora. No original: “*It will be licensed because it is nonarbitrary, however, rather than being nonarbitrary because it is licensed*” (Pettit 2006, 279).

<sup>60</sup> “Além da existência de seres únicos, singulares, espontâneos, a política exige que estes não sejam somente um, a política exige que sejam em pelo menos dois, ou mais propriamente, que sejam vários, e que estes vários convivam, interajam, compartilhem um mundo entre eles. A política exige um espaço ou contexto comum, e uma efetiva interação entre as várias pessoas; é o que chamo aqui de comunalidade” (Rocha 2020, 72).

<sup>61</sup> Na edição em inglês: “*A life without speech and without action [...] is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men*” (Arendt, HC, 176).

liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser livre e viver numa polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa (Arendt, Política, 47)<sup>62</sup>.

A capacidade de interação em assuntos públicos, que todos os cidadãos possuem, quando coexistem em igualdade, coincide com a liberdade política e se constitui como elemento necessário para o bom funcionamento de uma república. Dessa forma, só se exerce a liberdade política estando em situação de igualdade com os demais cidadãos, ou seja, em um espaço no qual os cidadãos tenham a mesma possibilidade de participar dos debates públicos e contribuir para as decisões e o exercício democrático, sendo assim sujeitos da ação política:

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo (Correia 2007, 67-68).

Nesse contexto de ação, a liberdade adquire o sentido de ocupação do espaço público. A tradição grega garante que os cidadãos participem das decisões políticas. Assim, podemos dizer que um indivíduo se diz livre na medida que tem autonomia para agir, e tem possibilidade de fazer algo novo e participar da esfera política. Essa citação coaduna com o pensamento de Hannah Arendt de que, a partir do momento que a nossa ação nos permite iniciar algo novo no mundo, estamos a exercer liberdade política; podemos assim afirmar que uma pessoa é dita politicamente livre na medida que interage com os outros cidadãos, em um espaço público.

As ideias de Pettit e Arendt, ainda que se encontrem em uma mesma estrutura política que defende um ideal democrático e político de liberdade enquadrados na categoria das ideias republicanas, possuem características que contêm diferenças fundamentais. A abordagem política de cada autor centra-se em noções de liberdade distintas. Enquanto Arendt se ocupa com a questão da autonomia política do cidadão, Pettit busca na chamada não-dominação o

---

<sup>62</sup> Na edição em inglês: “*What distinguishes the communal life of people in the polis from all other forms of human communal life – with which the Greeks were most certainly familiar – is freedom. This does not mean, however, that the political realm was understood as a means to make human freedom – a free life – possible. Being free and living in the polis were, in a certain sense, one and the same*” (Arendt, PP, 116).

verdadeiro sentido da liberdade. O cidadão só é considerado livre, para o autor, se não sofrer nenhum impedimento arbitrário nas suas escolhas. Como afirma Alfredo Cruz Prados (2003), no artigo “Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación”:

A liberdade como não-dominância, afirma Pettit, é igual à liberdade liberal, uma liberdade privada: a independência e a proteção do indivíduo frente à ação do poder. Não se trata, pois, de uma liberdade pública, de uma liberdade entendida como a faculdade ou o direito de participar politicamente. Para o republicanismo, a participação política não seria essencial: somente seria um meio para garantir a liberdade como não-dominância (90)<sup>63</sup>.

De modo distinto, para Arendt, a participação política é fundamental enquanto atividade cívica: quanto mais o cidadão é participativo nos assuntos, maior é o seu grau de liberdade. Para Pettit, só se pode intervir no que concerne à defesa da liberdade como não-dominância; o primordial é a proteção do indivíduo contra interferências arbitrárias. Diferentemente, Arendt pode ser considerada antiliberal no sentido em que sua teoria vislumbra o Estado que expressa o “espírito público”.

É, então, importante perceber que o conceito de liberdade defendido por Arendt é público, na medida que se efetiva na participação de todos os cidadãos na esfera política. Em contrapartida, a liberdade visada por Pettit é privada, destina-se à proteção do indivíduo contra a dominação, significa não sofrer interferência arbitrária de terceiros. Outra diferença refere-se, então, à nomenclatura “liberdade positiva” e “liberdade negativa”. Conforme afirma Pettit (1997):

Da distinção liberdade negativa-positiva, tem-se observado uma narrativa histórica que percorre o mesmo sentido da dicotomia filosófica entre a liberdade privada e a pública. De acordo com essa afirmação, aqueles que falavam de liberdade nos tempos pré-modernos estavam quase sempre interessados com a posse e a participação democráticas, e na autorrealização que supostamente traziam consigo [...]. As preocupações dos modernos, por outro lado, são consideradas como o produto de uma sociedade mutável, mais individualista, que desdenha o ideal de participação pública em favor de uma esfera privada de atividade, onde cada indivíduo pode prosseguir seu próprio caminho (37)<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Tradução livre da autora. No original: “*La libertad como no-dominación – señala Pettit – es, al igual que la libertad liberal, una libertad privada: la independencia y protección del individuo frente a la acción del poder. No se trata, pues, de una libertad pública, de una libertad entendida como la facultad o el derecho de participar políticamente. Para el republicanismo, la participación política no sería esencial: sólo sería un medio – y no imprescindible – para garantizar la libertad como no-dominación*” (Cruz Prados 2003, 90).

<sup>64</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The negative-positive distinction has sustained a historical narrative to go along with this philosophical dichotomy of private and populist-liberty. Under that*

A liberdade positiva, na medida que reforça a autonomia do cidadão ao proporcionar que haja convivência e interação em um mesmo espaço público em condições de igualdade política, efetiva a ação política e a liberdade. A liberdade negativa<sup>65</sup> defende que o indivíduo não sofra interferência de outros, pois tem o direito de exercer o seu arbítrio.

Outra diferença, que já foi explicitada na secção anterior, diz respeito às tradições. A liberdade arendtiana se origina da tradição grega, na qual a participação política era o maior referencial. A liberdade como não-dominação, de Pettit, possui bases na tradição romana do republicanismo, sendo a preocupação em proteger o indivíduo da interferência arbitrária de outros a sua principal meta.

É importante salientar a noção de igualdade, oriunda dos gregos e mencionada por Arendt, como vinculada ao conceito de liberdade. Igualdade significa ter o mesmo direito à atividade política. Segundo a autora,

[...] liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por HOMENS [only by men], onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem domina, mas não é mais livre em coisa alguma (Arendt, Política, 48-49)<sup>66</sup>.

Nessa citação de Arendt, percebe-se uma semelhança da sua concepção de liberdade como não-dominação. Arendt reitera que a liberdade só ocorre entre iguais, ou seja, a liberdade necessita da igualdade para poder se manifestar. Para existir dominação, não pode existir igualdade, pois, em um espaço no qual todos são iguais politicamente, ninguém jamais irá conseguir dominar o outro. Fica claro,

---

*story, the concerns of those who speak of liberty in premodern times are almost always concerns with democratic membership and participation and the fulfilment that such belonging allegedly brings [...]. The concerns of moderns, on the other hand, are seen as the product of a changing, more individualistic society that spurns the ideal of public participation in favour of the ideal of a private sphere of activity in which each individual can get their own way" (Pettit 1997, 37).*

<sup>65</sup> É relevante ressaltar que esse modelo se assemelha mais ao do libertarismo que defende a autonomia do indivíduo contra a tirania do Estado, diferente da liberdade negativa que advém do liberalismo que engloba todo e qualquer tipo de interferência, seja arbitrária ou não. A maioria dos liberais defende um estado mínimo que interfere na liberdade do indivíduo para garantir a propriedade privada e a segurança.

<sup>66</sup> Na edição em inglês: "[...] freedom is understood negatively as not being ruled or ruling, and positively as a space which can be created only by men and in which each man moves among his peers. Without those who are my equals, there is no freedom, which is why the man who rules over others – and for that very reason is different from them on principle – is indeed a happier and more enviable man than those over whom he rules, but he is not one whit freer" (Arendt PP, 117-118).

portanto, que, para ambos os autores, liberdade e dominação são categorias que não podem conviver ao mesmo tempo. Para Arendt, num espaço em que um domina outro, não existe igualdade, e assim a liberdade política como participação não pode ser exercida. Para Pettit, da mesma forma, se existe dominação, não existe liberdade política.

Enquanto Pettit busca um governo que estabeleça a chamada democracia deliberativa contestatória, na qual o povo tem o poder de utilizar o direito de contestação perante o governo, de forma a fazer com que o mesmo se torne democrático; Arendt vai defender que a coisa pública não se sustenta com uma participação indireta, com um poder delegado aos cidadãos em tempos determinados. Nesse modelo, as pessoas perdem o exercício da sua cidadania quando não estão participando. Defende, assim, que o melhor governo é o participativo, em que os cidadãos, ao participarem da vida política, exercem a política no seu sentido lato.

Ao sugerir uma teoria social mais ampla, na qual incorpora o ideal de não-dominação como forma de infligir aos agentes mecanismos institucionais de monitoramento, estimula o estabelecimento de instituições contestatórias e cidadãos ativos que monitoram o poder público e privado. No que diz respeito às políticas económicas, Pettit circunscreve esse papel contestatório, atribuindo-o principalmente a mecanismos constitucionais neutros, como uma renda básica garantida. Recentemente, recuou de sua visão anterior de que a liberdade republicana exige uma democracia “despolitizada”, em que agências independentes, como tribunais, evitariam o domínio da maioria, sem contestação popular robusta, são fontes de dominação e captura de elite. No entanto, ele permanece casado com uma visão despolitizada das instituições económicas, em que o ideal do mercado cumpre a mesma função que o Estado de direito (Klein 2017, 854).

Apesar de cada autor adotar um modelo republicano específico, advindo de tradições diferentes, com concepções de governo e liberdade distintas, apresentam, contudo, o mesmo objetivo: a construção de princípios políticos por meio dos quais os indivíduos, que vivem em uma mesma sociedade, mantenham sua dignidade, e se tornem cidadãos dignos.

### 1.3 DEMOCRACIA LIBERAL E A INCOMPATIBILIDADE ENTRE LIBERDADE E PODER

A partir de uma análise histórica, podemos afirmar que o liberalismo encontra os seus alicerces na Europa e nos Estados Unidos a partir da construção da sociedade liberal do século XIX, tendo inclusive seu ápice e enraizamento nas estruturas sociais a partir da Revolução Industrial. Denominado como “ondas de expansão democrática” (Huntington 1993, 20), podemos então afirmar que o liberalismo enquanto fenómeno histórico estabelece uma ligação com a própria história da democracia.

É, então, no debate acerca das relações entre liberalismo e democracia, e na articulação entre liberdade e poder, que está a raiz das problematizações de Hannah Arendt acerca do sistema representativo, bem como sua recusa a aceitar a incompatibilidade entre liberdade e poder, como defendiam vários teóricos da democracia liberal.

Quentin Skinner (1978), em sua obra *The foundations of modern political thought*, chama atenção para a necessidade de uma problematização do republicanismo entendido como debate entre liberais, exatamente por perceber que o pensamento republicano trazido por Hannah Arendt é antagónico à tradição liberal que enxerga o indivíduo a partir de uma ordem social e legal. Contudo, apesar de Arendt ter assumido uma postura crítica à representatividade, como é possível perceber em várias passagens de *On revolution*, na mesma obra também faz grandes elogios à Revolução Americana. Dos revolucionários americanos, Arendt via como positiva a percepção do ideal de liberdade atrelada à ideia de mudança. Percebiam a Constituição<sup>67</sup> como um instrumento político de geração de poder que construía na esfera pública o espaço da liberdade. Defende que esse modelo de revolução propiciava o resgate do espaço público, espaço da ação, e não apenas a luta por direitos civis, características de grande parte dos processos revolucionários.

---

<sup>67</sup> Segundo Soromenho Marques (2000), “A Constituição federal de 1787 foi capaz de distender duradoramente as tensões internas da sociedade norte-americana, aumentar a eficácia do ‘núcleo’ federal, sem retirar aos Estados a sua ampla capacidade de iniciativa. Nessa medida, dificilmente se pode falar em 1787-1788 numa relação centro-periferia, como seria obrigatório olhando comparativamente para os Estados europeus, quando se pretende visualizar as relações entre governo federal e governos estaduais”.

Nesse debate, Arendt novamente usa a Revolução Americana como exemplo. O que permitiu aos EUA irem além de uma noção teológica de autoridade no espaço político foi o ato da fundação<sup>68</sup>. Quando o sentido da revolução é associado à liberdade política, Arendt elucida a real contribuição que o pensamento filosófico contemporâneo oferece enquanto perspectiva de visão política diversa dos modelos impostos pela experiência totalitária. Dessa maneira, os diversos temas voltados para a fundação de liberdades civis e direitos humanos poderão frequentemente estar a fazer parte dos debates cotidianos das sociedades contemporâneas<sup>69</sup>.

Müller (2013) chama atenção para o facto de que, no curso das revoluções, o conceito de liberdade foi confundido com certa constância com o de libertação. A conquista em específico de direitos civis, ocorrida no curso das revoluções modernas, foi produto da libertação derivado dos três direitos – à vida, à liberdade e à propriedade –, que emergem como direitos inalienáveis do ser humano. Entretanto, é importante elucidar que

A liberdade é uma opção política de vida que exige a constituição do espaço verdadeiramente político. Mesmo que a fronteira entre libertação e liberdade seja sutil, suscitando alguma incerteza, os dois conceitos não se confundem, tampouco podem as conquistas de libertação resumir a história da liberdade (Müller 2013, 66).

Essa compreensão acontece porque a libertação sempre foi representada de forma mais concreta, enquanto a liberdade de forma mais abstrata; ainda que as revoluções do século XVIII sejam conhecidas por seus atos de liberdade, o seu fim último sempre parece ser a libertação. Contudo, é a partir da construção desse espaço emancipador da ação política e da liberdade que a novidade da revolução se põe na defesa do nascimento de novo no mundo, e assim se relaciona com a própria experiência da liberdade.

---

<sup>68</sup> O elemento clássico republicano de Hannah Arendt é o conceito de fundação, bem como sua vinculação com a recuperação do conceito de autoridade.

<sup>69</sup> Margareth Canovan (1999), em “Terrible truths: Hannah Arendt on politics, contingency and evil”, afirma que, para Arendt, o futuro é aberto. E é por esse motivo que: “Consideremos os novos começos que o homem criou no início do século 20: não só a fundação das nações unidas, mas também o começo do nazismo, não só antibióticos, mas também armas nucleares” (182; Tradução livre da autora. No original: “*Only consider the new beginnings that men have made in the twentieth Century – not just the foundation of the United Nations but the initiation of Nazism, not just antibiotics but also nuclear weapons*”).

Em *On revolution*, Arendt explica que o motor dos processos revolucionários é o desejo de construir uma nova formatação política na qual a liberdade seja sempre norteadora, e para ela esse espaço dá-se na república. A filósofa defende que as Revoluções Norte-americana e Francesa não estão alicerçadas na conquista de direitos civis, como os próprios revolucionários percebiam, mas na ânsia por liberdade (Arendt, OR, 26). Segundo Müller (2013), Arendt percebe que a luta pelo fim da tutela dos governos absolutistas ou da religião não deve ser confundida com a luta por liberdade, essa sim característica das revoluções; assim como a luta por libertação não deve ser convertida em lutas para suprir necessidades emergenciais, como no caso da Revolução Francesa; nem tampouco com lutas por satisfação de bem-estar pessoal, como no caso da Revolução Americana.

Contudo, a despeito das interpretações dadas a Arendt de que não percebia o carácter liberal e individualista do processo revolucionário americano, em *On revolution* alerta para o facto de que os temas que foram motores de ambos os processos revolucionários mudaram o seu curso. No caso da Revolução Norte-americana, ainda que discursivamente amparada pelo ideal de fundação da liberdade, apresentava narrativas de busca pela felicidade de maneira individual e não a ter como fim o bem público. Para Arendt, a Revolução Francesa mudou seu curso pela urgência da necessidade. Defende que o objetivo inicial da revolução era a fundação da liberdade e que foi sucumbido pela tentativa de resolver necessidades básicas sociais, com pouco sucesso. Assim, a revolução que originalmente buscava o fim da repressão arbitrária, e a ocupação do espaço público enquanto lugar de liberdade, é convertida pela busca por sanar as necessidades vitais.

[...] o jovem Marx<sup>70</sup> ficou convencido de que a Revolução Francesa havia falhado em instaurar a liberdade porque havia falhado em resolver a

---

<sup>70</sup> Avineri (1968, 157) argumenta que Marx refere-se pela primeira vez à diferenciação entre a esfera política do estado moderno e a vida social no contexto da revolução francesa na sua obra *Sobre a questão judaica*. Nela, Marx (2013, 52-54 *passim*) expõe: “A revolução política [...] decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples [...], nos indivíduos e nos elementos materiais [...] sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. [...]. A emancipação só estará plenamente realizada quando [...] o homem ter reconhecido e organizado suas ‘forces propres’ como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política”. Na edição em alemão: “*Die politische Revolution [...] zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile [...], in die Individuen, andererseits [und] in die materiellen und geistigen Elemente [...] ohne diese Bestandteile selbst zu revolutionieren und der Kritik zu unterwerfen. [...]. Erst wenn der Mensch*

questão social. A partir disso, ele concluiu que liberdade e pobreza são incompatíveis. Sua contribuição [...] mais original à causa da revolução foi interpretar as necessidades imperiosas da pobreza das massas em termos políticos, como uma revolta não por pão ou por bens, mas também por uma questão de liberdade (Arendt, OR, 56)<sup>71</sup>.

Quando a necessidade invadiu o domínio público, o domínio da política invadiu também o único domínio em que os homens tinham a possibilidade de ser verdadeiramente livres. Com a sociedade de consumo, a situação torna-se ainda mais grave, na medida que não se busca tão somente a satisfação das necessidades, mas dos desejos que em última instância se convertem em necessidades dentro de um processo alienante em que o ideal passa a ser constituído pelo consumo ilimitado e dispendioso (Arendt, OR, 56).

A Revolução Francesa, que inicialmente contém em sua base ideais de liberdade, desvirtuou-se na medida que centralizou a sua preocupação na questão social, o que em última instância a fez cair na violência<sup>72</sup>; ao passo que a Revolução Norte-americana, segundo Arendt, adotou princípios políticos que levavam em conta a necessidade de se instituir um novo corpo político; não foi uma revolução social entre classes, mas uma revolução nacional contra o seu colonizador estrangeiro. Começou por fazer exigências político-fiscais dos comerciantes e colonos americanos ao trono inglês. Nessa perspectiva, a questão social trazida pela Revolução Francesa está preocupada com assuntos relacionados à ordem da necessidade, e não da liberdade (o que Arendt chama de ordem pré-política).

A Revolução Norte-americana, que em seu período inicial se ocupou com a questão política, logo se transformou em conforto material, o ideal de participação política foi se concentrando apenas na atenção às liberdades civis e no sistema

---

*seine 'forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht"* (Marx 1981, 368-370 *passim*).

<sup>71</sup> Tradução livre da autora. No original: "[...] young Marx became convinced that the reason why the French Revolution had failed to found freedom was that it had failed to solve the social question. From this he concluded that freedom and poverty were incompatible. His most explosive and indeed most original contribution to the cause of revolution was that he interpreted the compelling needs of mass poverty in political terms as an uprising, not for the sake of bread or wealth, but for the sake of freedom as well" (Arendt, OR, 56).

<sup>72</sup> Em Marx, esse processo é compreendido de maneira totalmente oposta. Para ele, a Revolução Francesa começa pela revolta social, nomeadamente pelo pão das classes populares, e foi dirigida politicamente pela burguesia ascendente à base de ideais de liberdade e republicanismo.

representativo, o que fez com que a sociedade norte-americana se tornasse o próprio ideal do liberalismo na democracia.

Nos EUA, o motor da revolução torna-se frustrado na medida que os cidadãos participam do poder público e da gestão do governo com fins individuais. Assim, o ideal que norteia a expressão da Declaração da Independência dos EUA, que enfatiza a “busca da felicidade” originalmente percebida como possibilidade de participação nos negócios públicos, foi rapidamente subvertido pela defesa de interesses particulares e bem-estar social, o que Arendt chama de “[...] pessoa portadora de direitos e deveres, criada pela lei, que aparece diante da lei” (Arendt, OR, 103)<sup>73</sup>.

Tocqueville (2002) também buscou demonstrar como, no curso das revoluções, as esferas pública e privada entraram em conflito – facto que possibilitou que o carácter inspirador de liberdade pública fosse subvertido para o ideal de liberdade civil. Dessa forma, a liberdade característica da esfera pública passou a ser de domínio particular, segundo Arendt: “[...] liberdade e poder se afastaram, e a fatal assimilação do poder com a violência, da política com o governo, e do governo com um mal necessário começou” (Arendt, OR, 106)<sup>74</sup>.

Enquanto nos Estados Unidos o ideal de criação de espaço público foi sucumbido por interesses pessoais, de maneira a perceber que as obrigações públicas devem ser funções da administração governamental; na França, o poder passa a ser entendido como inerente ao governo, na medida que consta de forma explícita no próprio texto da Constituição a garantia da preservação da república, o que faz ser inclusive necessária a criação de leis de proteção ao indivíduo frente a abusos do poder público. Hannah Arendt afirmava que a Constituição, que sempre se caracterizou nos processos revolucionários como um ato de espaço da liberdade, no caso da França, na Constituição de 1791, “[...] permaneceu um pedaço de papel, de mais interesse para os eruditos e especialistas do que para o

---

<sup>73</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] a right-and-duty-bearing person, created by the law, which appears before the law” (Arendt, OR, 103).

<sup>74</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] freedom and power have parted company, and the fateful equating of power with violence, of the political with government, and of government with a necessary evil has begun” (Arendt, OR, 106).

povo” (Arendt, OR, 122)<sup>75</sup>. O que resumiu sua herança às constituições subsequentes à ênfase no legalismo.

Em *Liberalismo e democracia*, Norberto Bobbio (1994) retoma a discussão à volta da dificuldade de se estabelecer o pensamento democrático na sociedade, tendo em vista que a própria corrente liberal privilegia o indivíduo, contrapondo-se aos próprios ideais democráticos republicanos. A defesa das individualidades de direitos e interesses, em que o indivíduo independente constitui com seus pares uma comunidade homogênea, é o alicerce da democracia moderna, que com o tempo se converteu no próprio embargo aos ideais democráticos.

Bobbio (2000) defende uma democracia com princípios institucionais claros, e a sua tentativa é a de demonstrar que democracia e liberalismo não têm que ser coexistentes, contudo é necessário pensar-se um governo que possa dar garantias e, ao mesmo tempo, tenha sempre como primazia a soberania popular:

[...] foi-se afirmando, através dos escritores liberais, de Constant, Tocqueville e John Stuart Mill, a ideia de que a única forma de Democracia compatível com o Estado Liberal, isto é, com o Estado que reconhece e garante alguns direitos fundamentais [...] fosse a Democracia representativa ou parlamentar, onde o dever de fazer leis diz respeito não a todo o povo reunido em assembleia, mas a um corpo restrito de representantes eleitos por aqueles cidadãos a que são reconhecidos os direitos políticos (323-324).

Se liberalismo e democracia se articularam a partir da ideia de representação, podemos dizer que a democracia representativa emerge como o lugar no qual os impasses relativos às demandas individuais e à coesão social podem ser confrontados e resolvidos. Contudo, o problema dos princípios não se soluciona nesse modelo quando se confronta o ideal de igualdade da democracia com o ideal do liberalismo que, em contraste, prioriza a liberdade individual.

Chantal Mouffe (1996) afirma que a tentativa de conciliar as demandas individuais características do liberalismo e a coesão social necessária à democracia só é possível através de uma teorização do indivíduo, considerando-o

Não como um ser livre que existe antes e independentemente da sociedade, mas sim como uma posição constituída por um conjunto de “posições de sujeito”, inscrito numa multiplicidade de relações sociais,

---

<sup>75</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] remained a piece of paper, of more interest to the learned and the experts than to the people” (Arendt, OR, 122).

membro de muitas comunidades e participante numa pluralidade de formas de identificação coletiva (130)<sup>76</sup>.

Arendt critica o sistema representativo que dá sustentação à democracia liberal, e afirma que sua base está presente nas aceções de liberdade e poder, ou liberdade e política. Para a filósofa, ao contrário do que defende a concepção liberal, liberdade e poder não podem ser separados. Defende ainda que o problema posto pelos liberais ganhou de facto força através da própria ascensão do totalitarismo, em que o espaço público se tornou restrito às liberdades individuais. Para sanar esse problema, a construção dos espaços públicos, nos quais a pluralidade possa vir a ser exercida, é condição de possibilidade para a própria formação da sociedade, na medida que é o espaço da liberdade, em que a ação das pessoas pode vir a ser exercida coletivamente. E é no exercício dessa liberdade que temos a ideia de poder ligado à capacidade humana de agir não apenas de maneira individual, mas em acordo com a comunidade, poder este que deve ser efetivado de forma plural, e a sua manifestação deve acontecer na esfera pública.

A exigência da “vontade geral”, para Arendt, negligencia o sentido político de pluralidade e da participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. O espaço público deve ser um espaço de expressão de opiniões, e, por isso, para Arendt, sem pluralidade, a política e a liberdade pública ficam comprometidas na medida que impossibilitam a conservação de um espaço de efetivação da liberdade. Assim, toda a herança da tradição republicana trazida pela filósofa emerge a partir da compreensão de que o ser humano é um animal cívico, isto é, tem como tarefa fundamental perceber e explicitar o que motiva uma comunidade humana a exercer ação política, ou de abster-se de participar dela com o objetivo de alcançar ou preservar o poder.

### 1.3.1 A Revolução Americana e o novo ideal de espaço público

Michael Hardt e Antonio Negri (2000, 380-381) relembram a chegada dos intelectuais europeus aos Estados Unidos como uma tentativa de descobrir um

---

<sup>76</sup> Na edição em inglês: “*It is necessary to theorize the individual, not as a monad, an 'unencumbered' self that exists prior to and independently of society, but rather as a site constituted by an ensemble of 'subject positions', inscribed in a multiplicity of social relations, the member of many communities and participant in a plurality of collective forms of identification*” (Mouffe 1993, 97).

lugar perdido. O projeto da “*Pax Americana*” liberal, representada pelo sonho americano de mobilidade social e igualdade de oportunidades, parecia sintetizar o que seria “o modo de vida americano”.

Será que a democracia americana não estava fundamentada na democracia do êxodo, em valores afirmativos e não dialéticos, no pluralismo e na liberdade? Esses valores, juntamente com a noção de novas fronteiras, não recriaram perpetuamente a expansão de sua base democrática, além de todos os obstáculos abstratos da nação, etnia e religião? (Hardt e Negri 2000, 380)<sup>77</sup>.

A afirmação implícita na pergunta de Hardt e Negri se reafirma na teoria de Hannah Arendt quando defende que a Revolução Americana era superior à Francesa, porque a Americana era uma busca ilimitada pela liberdade política, enquanto os franceses embasaram sua luta no combate à escassez e à desigualdade. Os Estados Unidos<sup>78</sup> representavam para esses europeus o renascer de uma ideia de liberdade que a Europa havia perdido. Como se pode ver nas palavras de Arendt, quando afirma:

O que era uma paixão e um “gosto” na França era claramente uma experiência na América, e o uso americano que, especialmente no século XVIII, falava em “felicidade pública”, onde os franceses falavam em “liberdade pública” sugere essa diferença de maneira bastante apropriada. A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em participar dos negócios públicos e que as atividades relacionadas a esse negócio não constituíam um fardo, mas davam aos que se encarregaram delas um sentimento de felicidade pública que não poderiam adquirir em nenhum outro lugar (Arendt, OR, 115)<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Was not American democracy in fact founded on the democracy of exodus, on affirmative and nondialectical values, and on pluralism and freedom? Did not these values, along with the notion of new frontiers, perpetually re-create the expansion of its democratic basis, beyond every abstract obstacle of the nation, ethnicity, and religion?*” (Hardt e Negri 2000, 380).

<sup>78</sup> A hegemonia americana sobre a Europa, fundada em estruturas financeiras, económicas e militares, era considerada sobrenatural em várias séries de operações culturais e ideológicas. Como, por exemplo, se seguiu nos anos finais da Segunda Guerra Mundial, em que o *locus* da produção artística e a ideia de arte moderna mudaram de Paris para Nova York (Hardt e Negri 2000, 382).

<sup>79</sup> Tradução livre da autora. No original: “*What was a passion and a ‘taste’ in France clearly was an experience in America, and the American usage which, especially in the eighteenth century, spoke of ‘public happiness’, where the French spoke of ‘public freedom’, suggests this difference quite appropriately. The point is that the Americans knew that public freedom consisted in having a share in public business, and that the activities connected with this business by no means constituted a burden but gave those who discharged them in public a feeling of happiness they could acquire nowhere else*” (Arendt, OR, 115).

Do ponto de vista de uma Europa<sup>80</sup> em crise, os Estados Unidos – o “Império da Liberdade” de Thomas Jefferson – eram responsáveis por promoverem os ideais do republicanismo que emergia como combate ao imperialismo britânico (Hardt e Negri 2000, 381). Para Arendt, a promulgação da Constituição dos Estados Unidos consolidou com a república o poder da revolução enquanto fundamento da liberdade: “A Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da revolução, e desde que a meta da Revolução era a liberdade, era, na verdade, aquilo que Bracton chamara de *Constitutio Libertatis*, o fundamento da liberdade” (Arendt, OR, 153)<sup>81</sup>.

Os novos cientistas políticos dos Estados Unidos organizaram a nova Constituição republicana inspirada na síntese dos poderes que estruturavam a Roma republicana – uma combinação entre poder monárquico, poder aristocrático e poder democrático. De forma que qualquer desequilíbrio entre esses poderes seria um sintoma de corrupção. A Constituição foi projetada para diminuir a corrupção cíclica, ativando toda a multidão e organizando sua capacidade constituinte em redes e contrapartes organizadas, com fluxos de funções diversas e equalizadas, e em um processo de autorregulação dinâmica e expansiva. Apesar de em muitos aspectos a Constituição Americana representar realmente um trabalho novo e original, na experiência prática a realidade foi outra (Hardt e Negri 2000, 164).

Hannah Arendt, por outro lado, celebrou sem reservas a democracia americana como o local da invenção da própria política moderna. A ideia central da Revolução Americana como estabelecimento da liberdade, ou a fundação de um corpo político que garanta o espaço no qual a liberdade pode operar, enfatiza a importância do estabelecimento dessa democracia na sociedade.

Nas condições modernas, o ato de fundar é idêntico ao enquadramento de uma constituição, e o chamado das assembleias constituintes se tornou, com razão, a marca da revolução desde que a declaração da independência iniciou os escritos de constituições para cada um dos

---

<sup>80</sup> Na Europa do século XX, a utopia americana foi recebida de maneiras diferentes, mas funcionou como um ponto de referência central. A preocupação contínua era manifesta tanto na crise quanto no espírito das vanguardas; em outras palavras, através da autodestruição da modernidade e da vontade indeterminada, mas incontestável, de inovação, que levou à última onda de grandes movimentos culturais europeus (Hardt e Negri 2000, 382).

<sup>81</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The American Constitution finally consolidated the power of the Revolution, and since the aim of revolution was freedom, it indeed came to be what Bracton had called *Constitutio Libertatis*, the foundation of freedom*” (Arendt, OR, 153).

estados americanos, um processo que preparou e culminou na constituição da união, a fundação dos Estados Unidos (Arendt, OR, 121)<sup>82</sup>.

A revolução é bem-sucedida, na medida que põe fim à dinâmica dos poderes constituintes e estabelece um poder constituído estável. Sua originalidade fica mais nítida face às modernas concepções europeias de soberania, que atribuíram o poder político a um domínio transcendente e, assim, afastaram e alienaram as fontes de poder da sociedade. Já no contexto dos EUA, o conceito de soberania se refere a um poder inteiramente dentro da sociedade. A política não se opõe, mas integra e completa a sociedade (Hardt e Negri 2000, 164).

Para Arendt, a fundação da república e o estabelecimento de uma Constituição marcaram o estabelecimento de elementos que inauguravam um novo poder que poderia ser corretamente distribuído, e, mais importante ainda, que impediriam que uma nova experiência totalitária pudesse vir a acontecer. Fundamentados nos preceitos de Montesquieu, os revolucionários não podiam se utilizar da violência para conter o poder. Assim, o poder da república deveria ser forte, porém não ilimitado, para que não viesse a trazer riscos à república. É necessário, então, limitar o poder com o próprio poder, que se institui como uma limitação no interior de suas constituições: “O poder pode ser interrompido e permanecer intacto somente pelo próprio poder” (Arendt, OR, 150)<sup>83</sup>.

O milagre, se assim foi, que salvou a revolução americana não foi o facto de os colonos terem sido fortes e poderosos o suficiente para vencer uma guerra contra a Inglaterra, mas que essa vitória não terminou “com uma multidão de estados separados<sup>84</sup>, crimes e calamidades [...] até finalmente as províncias exauridas mergulharem na escravidão sob o jugo de algum afortunado conquistador”; como John Dickinson temia, com razão. Esse é realmente o destino comum de uma rebelião que não é

---

<sup>82</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Under modern conditions, the act of foundation is identical with the framing of a constitution, and the calling of constitutional assemblies has quite rightly become the hallmark of revolution ever since the Declaration of Independence initiated the writings of constitutions for each of the American States, a process which prepared and culminated in the Constitution of the Union, the foundation of the United States*” (Arendt, OR, 121).

<sup>83</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Power can be stopped and still be kept intact only by power*” (Arendt, OR, 150).

<sup>84</sup> Aqui o termo originalmente utilizado por John Dickinson, “*commonwealths*”, foi traduzido por “estados separados”. Essa expressão era utilizada no período da Revolução Americana em alternativa à palavra Estado – por entenderem que “*commonwealths*” tinha um sentido mais republicano (ideia de comum). O cuidado se dava no facto de uma monarquia também poder ser entendida como Estado, o objetivo, então, era demarcar a diferença entre os projetos políticos. Em nota à citação, Hannah Arendt ressalta a confiança de Dickinson de que as colónias venceriam a guerra contra a Inglaterra.

seguida pela revolução, e, portanto, o destino comum da maioria das supostas revoluções (Arendt, OR, 140)<sup>85</sup>.

Nessa exaltação à república e à Constituição Americana, Arendt, em determinados aspetos, negligenciou as várias formas de discriminação censitária e religiosa às quais os processos eleitorais estavam submetidos, como afirma Losurdo (2004):

No que diz respeito às convenções de cada Estado chamadas a ratificar o projeto de nova constituição, elas não se apoiavam certamente em uma base popular muito ampla, se se leva em conta o facto de que em uma população de 3,5 milhões de pessoas, os votantes somavam 60 mil (23).

Contudo, Arendt não nega que diversos mecanismos institucionais foram utilizados para filtrar interesses. Afirma que os revolucionários estavam preocupados com a ruína, pelo excesso, ou pela falta, do próprio poder, e problematiza os interesses reais que subjazem a criação de instituições como o Senado e a Suprema Corte: “Institucionalmente, é a falta de poder, combinada com a permanência no cargo, que indica que na República Americana a verdadeira sede da autoridade está na Suprema Corte” (Arendt, OR, 201)<sup>86</sup>. Dessa forma, para ela a Constituição Americana transformou a Suprema Corte na mais antidemocrática instituição americana, na medida que é inacessível à expressão popular. Mas Arendt também não se furta a ver pontos positivos nesse processo, como quando afirma:

Em novidade e singularidade, a instituição do Senado é igualada à descoberta do controle judicial, como representado na instituição das Supremas Cortes. Teoricamente, resta apenas salientar que nessas duas conquistas da revolução – uma instituição duradoura para a opinião e uma instituição duradoura para o julgamento – os Fundadores da república transcenderam sua própria estrutura conceitual, que decerto era anterior à Revolução, foi dessa maneira que eles reagiram ao próprio horizonte de experiência que o evento lhes trouxera (Arendt, OR, 231)<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The miracle, if such it was, that saved the American Revolution was not that the colonists should have been strong and powerful enough to win a war against England but that this victory did not end 'with a multitude of Commonwealths, Crimes and Calamities...; till at last the exhausted Provinces [would] sink into Slavery under the yoke of some fortunate Conqueror', as John Dickinson had rightly feared. Such is indeed the common fate of a rebellion which is not followed by revolution, and hence the common fate of most so-called revolutions*” (Arendt, OR, 140).

<sup>86</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Institutionally, it is lack of power, combined with permanence of office, which signals that the true seat of authority in the American Republic is the Supreme Court*” (Arendt, OR, 201).

<sup>87</sup> Tradução livre da autora. No original: “*In novelty and uniqueness, the institution of the Senate equals the discovery of judicial control as represented in the institution of Supreme Courts. Theoretically, it only remains to note that in these two acquisitions of revolution – a lasting institution for opinion and a lasting institution for judgement – the Founding Fathers transcended*

É relevante elucidar que, embora Arendt não esteja errada quando afirma que os fundadores da república transcenderam sua estrutura conceitual, é necessário questionar se de facto essa decisão foi favorável e visava o bem comum de todos os americanos, como se pode deduzir pela linha argumentativa da citação.

Arendt via nas inovações institucionais a busca pela garantia de estabilidade da república, o que garantia o espaço de liberdade para as atividades políticas. Embora ela perceba motivações nobres, em parte essas medidas foram tomadas para impedir a participação de todos no domínio político; não obstante, era o peso dos interesses privados e da propriedade que proporcionava inovações institucionais.

Na sua construção idealista da Constituição Americana, Arendt avalia arranjos legais que visavam impedir que pequenos produtores pudessem participar e ter voz ativa no domínio político. Por esse prisma, não lhe parece incomodar restrições à participação popular, os seus questionamentos tratam a questão da representação sempre na perspectiva minoria *versus* maioria, na medida que acaba por fazer uma abstração mistificada dos interesses socioeconómicos que são motores dos indivíduos e grupos sociais. Em diálogo com a perspectiva liberal, vê na Constituição Americana uma forma de organização política, que ainda que tivesse críticas, livrava os indivíduos do assombro de regimes totalitários. Apesar de Arendt defender esses interesses como nobres, são perceptíveis os interesses que subjazem desse tipo de discurso, que Habermas (1991) irá chamar de “discurso de democracia burguesa”<sup>88</sup>: mais do que limitar, visavam impedir que a participação no domínio político (espaço público) fosse de facto um direito de todos.

Sobre a noção de espaço público em Arendt, convém esclarecer que é possível estabelecer vários paralelos com os conceitos de esfera pública de Habermas. Influenciado por Hannah Arendt, mas em oposição a ela, Habermas (1990) concebe a esfera pública num processo histórico fruto do desenvolvimento da sociedade material; a sua obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*:

---

*their own conceptual framework, which, of course, antedated the Revolution; they thus responded to the enlarged horizon of experiences which the event itself had opened up to them” (Arendt, OR, 231).*

<sup>88</sup> No quarto capítulo do livro *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, Habermas (1991) afirma que a produção capitalista toma o lugar do antigo modo de produzir, e a sociedade civil burguesa passa a ser constituída como sociedade civil que se apropria desse espaço e pressionar o Estado.

*untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*<sup>89</sup> é essencial para compreender o desenvolvimento do conceito de esfera pública, no que ele percebe as origens do desenvolvimento da burguesia em contraposição à hierarquia fechada da aristocracia feudal.

A partir de uma análise histórica, podemos dizer que o capitalismo se solidificou, enquanto a esfera política ganhou certa independência em relação à economia. A discussão política é feita no surgimento dos media, jornais, cafés, espaços onde a esfera pública burguesa dominada pelo pensamento racional e de argumentação encontra o seu lugar. Nesse sentido, para Habermas (1991) é evidente que a esfera pública é burguesa; e que a mesma reflete os novos ideais de uma classe dominante que defende a liberdade individual no espaço público, e ao mesmo tempo privatiza todas as desigualdades estruturais na esfera privada da economia. Em “O conceito de poder em Hannah Arendt”, Habermas (1980) defende que, na medida que Arendt idealizava a imagem da *pólis* e aderiria a seu formato social de maneira rígida, fazia confusão entre o político e o social:

Um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social (110)<sup>90</sup>.

O problema, ainda de acordo com Habermas (1980), é que as teses arendtianas são decorrência de uma construção filosófica que detém certa rigidez, enquanto ela defende uma teoria da ação claramente vinculada a Aristóteles, seu conceito de poder “comunicativamente produzido” faz com que sua concepção política esteja aliada a contrassensos quando aplicados às sociedades modernas. Para Habermas (1980, 115), Arendt insiste em perceber a política como “A práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum”<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Existe uma tradução em português dessa obra, de 2014, pela editora da UNESP, intitulada *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*, com tradução de Denilson Luís Werle.

<sup>90</sup> Na edição em inglês: “A state which is relieved of the administrative processing of social problems; a politics which is cleansed of socio-economic issues; an institutionalization of public liberty which is independent of the organization of public wealth; a radical democracy which inhibits its liberating efficacy just at the boundaries where political oppression ceases and social repression begins – this path is unimaginable for any modern society” (Habermas 1977, 15).

<sup>91</sup> Na edição em inglês: “In separating praxis from the unpolitical activities of working and laboring on the one side and of thinking on the other, Arendt traces back political power exclusively to praxis, to the speaking and acting together of individuals” (Habermas 1977, 15).

Ao ter em conta que a esfera pública em Habermas é um fruto histórico da burguesia, vários teóricos da teoria democrática têm criticado esse modelo. Mesmo que a esfera pública arendtiana seja, segundo Alford (2014, 128), uma interpretação equivocada da prática ateniense – porque negligenciou as diferenças de classes subjacentes à democracia grega –, as críticas ao espaço público de Habermas também se aplicam à esfera pública de Arendt. Teóricos dos estudos feministas, por exemplo Griffin (1996), defendem que o espaço público é patriarcal, desigual, ou seja, os métodos de argumentação refletem normas e privilégios dos quais são excluídas pessoas que não tiveram instrução suficiente, sofrem de desigualdade económica, são previamente banidas de utilizar a palavra por lógicas machistas, etc.

Da mesma forma, a esfera pública foi criticada pelo seu carácter eurocéntrico e racista (Gunaratne 2006; Santos 2012), ou seja, os métodos de argumentação dentro do espaço público não contam com as desigualdades estruturais geográficas e históricas que dão forma às normas de argumentação. Esquecem que o racionalismo e o iluminismo são formas do universalismo altamente situadas, são formas europeias burguesas patriarcais e, nesse sentido, excluem, por grau maior ou menor, pessoas não europeias, cidadãos racializados, mulheres, proletários, pessoas não instruídas, pessoas com deficiência, dentre outros.

Entre os comentadores de Arendt, é quase que consensual a dificuldade de enquadramento do seu pensamento em correntes filosóficas e ideológicas do nosso tempo, postura que segue o próprio discurso da filósofa que se esquivava em ser enquadrada em qualquer tipo de classificação. Em 1972, Hans Morgenthau indaga Arendt acerca de temas polémicos de forma direta e incisiva, perguntas e respostas que nos apontam algumas direções:

O que você é? Você é uma conservadora? Você é uma liberal? Onde é a sua posição dentro das possibilidades contemporâneas? – Eu não sei, eu realmente não sei, e suponho que nunca tive essa preocupação. Vocês sabem que a esquerda pensa que eu sou conservadora, e os conservadores, às vezes, pensam que eu sou de esquerda, ou uma dissidente, ou Deus sabe lá o quê (Hill 1979, 333-334)<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Hans Morgenthau: What are you? Are you a conservative? Are you a liberal? Where is your position within the contemporary possibilities? Arendt: I don't know. I really don't know and I've never known. And I suppose I never had any such position. You*

Mais tarde, em uma carta a Eric Voegelin, afirma: “Posso dizer aqui que tenho bastante certeza de não ser liberal, positivista ou pragmatista” (Arendt, *Compreender*, 421)<sup>93</sup>. Para além de controversas, a teórica sempre foi polêmica, e é no caminho dessas tensões que iremos traçar, nos próximos capítulos, seu panorama político-filosófico; entre revoluções e descaminhos, as contradições e idiossincrasias do projeto republicano de Hannah Arendt.

---

*know the left think that I am conservative, and the conservatives sometimes think I am left or I am a maverick or God knows what” (Hill 1979, 333-334).*

<sup>93</sup> Na edição em inglês: “*I may say here that I am rather certain that I am neither a liberal nor a positivist nor a pragmatist” (Arendt, EIU, 405).*



## CAPÍTULO II – REPUBLICANISMO E REVOLUÇÃO COMO FUNDAMENTO ANTITOTALITÁRIO

---

A reestruturação da herança republicana no pensamento de Hannah Arendt é de fundamental importância para compreendermos não só o horizonte político que a norteia, mas aonde pretende chegar e, sobretudo, o que pretende defender. A defesa do republicanismo como modelo político democrático que viria a garantir que sistemas totalitários não viessem a se repetir na humanidade também foi norteada por um horizonte ideológico.

Hannah Arendt vê o domínio total como um ataque frontal à realidade do nosso mundo e investiga sua própria essência. Qual seria a natureza específica do totalitarismo, e baseada em qual princípio de ação ela é realizada? A essência do governo totalitário segundo Arendt é o terror. Embora com a peculiaridade de que não é arbitrário e não está de acordo em dar vazão a desejos individuais de poder (como na tirania), mas em harmonia com processos extra-humanos e suas leis naturais ou históricas (Arendt, *Origens*, 609). Enquanto a tirania se estabelece de forma arbitrária como ilegalidade, o totalitarismo se apresenta como executor de uma lei histórica entendida como necessária. As categorias políticas que diferenciavam regra legal e lei são substituídas, porque o domínio total se mostra lícito.

Entende que a dinâmica totalitária se faz na contramão das leis positivas, e, enquanto estas limitam a inconsistência dos assuntos humanos, a lei totalitária de Hitler se estabelece como nova “lei da natureza” (Arendt, *Origens*, 611)<sup>94</sup>. A fim de perceber a resposta republicana de Hannah Arendt, neste capítulo, partiremos da construção histórico-filosófica do termo. Em diálogo com o conceito de “Estado total”<sup>95</sup>, de Carl Schmitt (2015), confrontaremos a compreensão de Arendt de totalitarismo com movimentos históricos que se propuseram uma dominação

---

<sup>94</sup> Na edição em inglês: “*law of nature*” (Arendt, OT, 461-462).

<sup>95</sup> Giovanni Amendolla cunhou o conceito de “*stato totalitário*” como categoria crítica ao Estado totalitário italiano, com o intuito de demarcar um Estado caracterizado pela eliminação da vitalidade social e limitação de liberdades... Carl Schmitt (2015), na tentativa de pensar o Estado para além da dialética da modernidade, sugere um Estado total qualitativo, no qual deteta alguns traços do Estado fascista italiano, capaz de exercer sua autoridade através do controle da propaganda, da monopolização dos mecanismos de mobilização popular (Sá 2012).

política total, ainda que de diretrizes ideológicas distintas, como o bonapartismo e a teoria da revolução permanente de Trotsky. Nessa esteira, partiremos para o desenvolvimento da sua distinção de totalitarismo e imperialismo, bem como da sua possível relação e implicações políticas no desenvolvimento do colonialismo.

Análise que nos permitirá perceber, com mais clareza, as idiossincrasias e contradições que marcam sua crítica à questão social e seu receio do desenvolvimento e do incentivo às políticas de massa. O sistema de conselhos e a resposta revolucionária ideal dentre os vários movimentos e suas tensões históricas. Por fim, a partir da tentativa de Arendt de estabelecer paralelos da sua teoria político-filosófica com a de Rosa Luxemburg, iremos definir os limites do republicanismo do ponto de vista da revolução, bem como apresentar seu modelo revolucionário constitucionalista através da análise de Ernest Vollrath.

## 2.1 O HORIZONTE POLÍTICO DO CONCEITO DE “TOTALITARISMO” EM HANNAH ARENDT

Apesar de a palavra “totalitarismo” ter ganhado notória atenção no panorama político contemporâneo com a obra de Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*<sup>96</sup> – publicada originalmente em inglês em 1951 e reeditada com prefácios adicionais em 1958 e 1966 –, foi Carl Schmitt que, em 1927, cunhou pela primeira vez o termo no mesmo contexto que mais tarde Arendt viria a adotar. No texto *O conceito do político* (em alemão *Der begriff des politischen*), que depois de ampliado viria a se tornar uma influente obra que só teve sua versão final publicada em 1932, Schmitt (2015) insere a expressão “Estado total”:

[...] a equiparação estatal = político toma-se incorrecta e indutora em erro à medida que Estado e sociedade se penetram mutuamente, tornando sociais todos os assuntos que até agora eram estatais e, ao contrário, tornando estatais todos os assuntos que até agora eram “apenas” sociais, tal como ocorre, de modo necessário, numa comunidade organizada democraticamente. Então, os âmbitos que até agora eram “neutrais” – religião, cultura, formação, economia – deixam de ser “neutrais” no sentido de não-estatais e não-políticos. Enquanto contra-conceito polémico contra tais neutralizações e despolitizações de importantes âmbitos de coisas

---

<sup>96</sup> Em entrevista a *California Repport*, Roger Berkowitz (professor e chefe do Centro Hannah Arendt de Política e Humanidade no Bard College, em Nova York) afirma que não foi Arendt que escolheu o título *The origins of totalitarianism*, mas sim o seu editor. Segundo Berkowitz, ela acreditava que o mundo era complexo e confuso demais para se identificarem as raízes do totalitarismo. Em alemão, o título foi traduzido para *Elemente und Ursprunge totaler Herrschaft*, ou seja, “Os elementos e as origens do regime totalitário”.

aparece o Estado total da identidade entre Estado e sociedade, o qual não é desinteressado em relação a nenhum âmbito de coisas e agarra potencialmente qualquer âmbito. Consequentemente, nele, tudo é político, pelo menos segundo a possibilidade, e a referência ao Estado já não está apta a fundar uma marca específica de diferenciação do “político” (46)<sup>97</sup>.

Schmitt desenvolve o conceito de “Estado total” contra a despolitização liberal de áreas como a religião e a economia. Só o “Estado total” é realmente democrático, já que anula (*Aufhebung*) a separação entre a sociedade e o Estado. O termo utilizado por Schmitt, que foi jurista de Weimar e mais tarde acadêmico nazista, ganhou destaque no discurso político anticomunista ocidental durante a era da Guerra Fria – em que comunismo e fascismo eram equalizados à base da recusa da separação entre Estado e sociedade.

Nesse sentido, apesar de Arendt instrumentalmente adotar o termo “totalitarismo” para igualar o regime nazista ao comunista, o arcabouço político que sustenta a utilização do termo é diferente. Enquanto Carl Schmitt defende que tudo é político, Hannah Arendt preserva o ideal de separação daquilo que ela chama de questão social da esfera política. Acaba por adotar uma postura antissocial ao conceber que a política de massas é o espaço propício ao desenvolvimento e à estruturação de regimes totalitários – postura comum dentro do pensamento liberal – e antagônica ao pensamento de Carl Schmitt, profundo crítico das democracias liberais. Ao igualar o nacional-socialismo ao comunismo, a teórica defende que ambos os regimes visam destruir todas as tradições sociais, legais e políticas:

Independente da tradição especificamente nacional, ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o regime totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massas, transferiu o centro do poder do exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente o domínio mundial [...] sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente dos outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas – podia mais

---

<sup>97</sup> Na edição em alemão: “[...] alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher ‘nur’ gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann hören die bisher ‘neutralen’ Gebiete – Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft – auf, ‘neutral’ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein. Als polemischer Gegenbegriff gegen solche Neutralisierungen und Entpolitisierungen wichtiger Sachgebiete erscheint der gegenüber keinem Sachgebiet desinteressierte, potentiell jedes Gebiet ergreifende totale Staat der Identität von Staat und Gesellschaft. In ihm ist infolgedessen alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch, und die Bezugnahme auf den Staat ist nicht mehr imstande, ein spezifisches Unterscheidungsmerkmal des ‘Politischen’ zu begründen” (Schmitt 1987, 11).

ajudar-nos a aceitar, julgar, ou prever o seu curso de ação (Arendt, *Origens*, 609)<sup>98</sup>.

Para Arendt, ao atacar a pluralidade, os regimes totalitários enfraquecem a capacidade de pensar e de iniciar ação. Dessa forma, abre-se espaço para a existência de métodos de intimidação improvisados, em que o espaço público é reduzido a um ambiente no qual a comunicação é substituída por reflexos de propaganda. Arendt afirma que o totalitarismo nos coloca diante de um novo formato de governo, que, ao passo que desafia as leis positivas, não age sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma seguir as leis da natureza, ou da história; recorre à autoridade a que as leis positivas recebem sua legitimidade final (Arendt, *Origens*, 611). Nesse sentido, a política só é possível como liberdade e a liberdade só é possível como ação entre iguais, uma igualdade que não existe *a priori*, fora do espaço público, mas que é própria desse espaço.

Hannah Arendt defendeu que os regimes de Hitler e Stalin representavam variedades de um único tipo de sistema, que eram tão sem precedentes quanto assustadoras. Refletiu longamente sobre as dificuldades de tentar entender fenômenos que desafiaram nossas categorias de pensamento político e nossos padrões de julgamento moral. Entretanto, ela era ciente de que, enquanto alguns cientistas políticos viam características totalitárias desde Revolução Francesa, outros haviam encontrado factos históricos muito mais antigos que podiam ser caracterizados como influências totalitárias sobre os eventos da modernidade.

Edmund Burke<sup>99</sup> havia sido o primeiro a fazer advertência de que a ditadura jacobina representava um tipo novo e particularmente perigoso

---

<sup>98</sup> Na edição em inglês: “*No matter what the specifically national tradition or the particular spiritual source of its ideology, totalitarian government always transformed classes into masses, supplanted the party system, not by one-party dictatorships, but by a mass movement, shifted the center of power from the army to the police, and established a foreign policy openly directed toward world domination. Present totalitarian governments have developed from one-party systems; whenever these became truly totalitarian, they started to operate according to a system of values so radically different from all others, that none of our traditional legal, moral, or common sense utilitarian categories could any longer help us to come to terms with, or judge, or predict their course of action*” (Arendt, *OT*, 460).

<sup>99</sup> O filósofo Edmund Burke foi um profundo crítico da Revolução Francesa. Em seu livro *Reflections on the revolution in France*, publicado em 1790, Burke (2009) adota uma postura anti-iluminista que se distingue por se opor a qualquer projeto de emancipação social que fosse contra o orgânico da sociedade, característica que considerava opressiva e totalitária. Para Burke (2009), a Revolução Francesa não tinha as mesmas motivações das revoluções ocorridas na Inglaterra e nos Estados Unidos décadas antes. Entendia a Revolução Francesa não só como uma revolução política, mas de carácter total, ocasionada por um rompimento violento com a tradição. Defendia que, enquanto as transformações políticas nos Estados Unidos e na Inglaterra

de tirania, mas o fenômeno que mais reconsiderou os teóricos políticos foi a culminação das revoluções no regime de Napoleão Bonaparte. A sua combinação explosivamente poderosa de ditadura pessoal e mobilização popular levou muitos a traçarem paralelos com o governo de Júlio César, aparentemente implicando que não havia nada realmente novo aqui (Canovan 2004, 241-242)<sup>100</sup>.

Segundo Canovan (2004), o estabelecimento do segundo regime bonapartista levou vários estudiosos a traçar paralelos com o fim da república romana, e também a especular sobre as novas características da sociedade europeia:

O fracasso de Napoleão na tentativa de unir a Europa sob a bandeira francesa foi uma indicação clara que a conquista por uma nação levaria ao total despertar da consciência nacional do povo conquistado e consequentemente à rebelião contra o conquistador, ou à tirania (Arendt, *Origens*, 168)<sup>101</sup>.

A possibilidade de uma forma desconhecida de governo repressivo já não era mais aceitável para monarquistas conservadores do que para liberais progressistas. Ao refletir as análises do cesarismo levadas a cabo por Peter Baehr, Margareth Canovan (2004, 242) afirma que os regimes autocráticos, centralizados como o de Napoleão, careciam de fundamento constitucional e mostravam pouco respeito à legalidade, ainda que reivindicassem a legitimidade do consentimento popular: “Estabelecido e sustentado pela força, dedicado ao engrandecimento militar, foi confirmado pela aclamação de uma população deslumbrada com a visão da glória nacional”<sup>102</sup>. Para Canovan (2004), o que interessa perceber é que, de Bonaparte a Mussolini, e de Mussolini a Hitler, a percepção desses eventos como totalitários importou pouco – a adoção generalizada do termo no uso acadêmico e

---

propiciaram um retorno à ordem, o modelo francês tornou-se radical – característica que entendia como um impulso ao caos e à violência em proporções maiores.

<sup>100</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Edmund Burke had been first in the field with his warning that the Jacobin dictatorship represented a new and particularly dangerous kind of tyranny, but the phenomenon that had set off most rethinking among political theorists was the Revolution’s culmination in the regime of Napoleon Bonaparte. His explosively powerful combination of personal dictatorship and popular mobilization led many to draw parallels with the rule of Julius Caesar, apparently implying that there was nothing really novel here*” (Canovan 2004, 241-242).

<sup>101</sup> Na edição em inglês: “*The Napoleonic failure to unite Europe under the French flag was a clear indication that conquest by a nation led either to the full awakening of the conquered people’s national consciousness and to consequent rebellion against the conqueror, or to tyranny*” (Arendt, *OT*, 128).

<sup>102</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Established and sustained by force, devoted to military aggrandizement, it was confirmed by the acclamation of a populace dazzled by the vision of national glory*” (Canovan 2004, 242).

popular só ganha força em meados do século XX e implicou a percepção de que havia de facto algo novo nessas novas ditaduras.

Contudo, essa novidade ainda era frequentemente vista como uma intensificação de medidas de controle, e não como algo totalmente sem precedentes. Nesse sentido, o controle total de todos os aspetos da vida só é alcançado através da organização das massas unida por uma ideologia oficial. É a participação das massas na política moderna que possibilita que a democracia também forneça as condições para a forma mais intensiva de ditadura já alcançada. A autoridade de um líder, ainda que não tenha legitimidade constitucional, goza do apoio das massas; e só é possível porque é amparada por uma ideologia.

Arendt tem o cuidado de restringir seu uso do termo “totalitário” a apenas dois casos, os regimes liderados por Hitler e Stalin. Todos os regimes comunistas pós-estalinistas da URSS e da Europa Oriental, por exemplo, muitas vezes vistos como exemplos clássicos, ficam fora de sua categoria. Ao rever a situação da URSS após a morte de Stalin, defendeu que o totalitarismo havia cessado: “[...] o povo da União Soviética emergiu do governo totalitário para as muitas privações, perigos e injustiças da ditadura unipartidária” (Arendt, *Origens*, XLIV)<sup>103</sup>. Contudo, reconhecia que o aparato de controle total ainda estava lá: desde o partido, a ideologia, a polícia secreta, a falta de direitos, ainda assim o sistema não era mais totalitário. Caracterização que não concedeu, por exemplo, à ditadura de Mussolini na Itália.

Talvez seja ainda mais revelador que Arendt tenha negado o rótulo ao regime que se proclamou “totalitário”, o fascismo de Mussolini. No seu auge, antes de Mussolini cair sob a influência de Hitler, seu regime era, na sua opinião, “não totalitário, mas apenas uma ditadura nacionalista comum”<sup>104</sup>, com um líder à frente de um único partido na posse do Estado (Canovan 2004, 243)<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Na edição em inglês: “[...] *the people of the Soviet Union have emerged from the nightmare of totalitarian rule to the manifold hardships, dangers, and injustices of one-party dictatorship*” (Arendt, OT, XXXVII).

<sup>104</sup> Canovan está a referir-se à seguinte passagem de Hannah Arendt em *The origins of totalitarianism*: “*This is what finally happened in Italy under Mussolini’s Fascism, which up to 1938 was not totalitarian but just an ordinary nationalist dictatorship developed logically from a multiparty democracy*” (Arendt, OT, 256-257; “Foi o que finalmente aconteceu na Itália sob o fascismo de Mussolini, que até 1938 não era totalitário, mas apenas uma ditadura nacionalista comum desenvolvida logicamente a partir de uma democracia multipartidária”, tradução livre da autora).

<sup>105</sup> Tradução livre da autora. No original: “*It is perhaps even more telling that Arendt denied the label to the regime that first proclaimed itself ‘totalitarian’, Mussolini’s Fascism. In its prime, before*

Paradoxalmente, a “ideologia do terror” que caracterizava essa nova forma de governo, ainda que no sentido comum da palavra estivesse presente na ditadura de Mussolini, em Arendt não se apresentava como uma escala de terror de forma decisiva para que o regime viesse a ser considerado totalitário. O conceito de totalitarismo entendido por Arendt não é apenas mais extremo do que outras formas de opressão política, mas é essencialmente diferente, com características especiais que vão além das especificidades das tradições nacionais dos países em que estão implementados, ou da especificidade de sua ideologia. Em outros lugares, ela observa que os líderes nazistas estavam bem cientes dessa distinção, desprezando o fascismo de Mussolini, mas reconhecendo que o regime de Stalin era semelhante ao seu (Canovan 2004, 244).

Ditaduras não totalitárias semelhantes surgiram antes da II Guerra Mundial, na Romênia, Polônia, nos Estados bálticos (Lituânia e Letônia), na Hungria, em Portugal e, mais tarde, em Espanha. Os nazis, cujo instinto era infalível para discernir essas diferenças, costumavam comentar com desprezo as falhas dos seus aliados fascistas, ao passo que a genuína admiração que nutriam pelo regime bolchevique na Rússia (e pelo partido comunista da Alemanha) só era igualada e refreada pelo seu desprezo em relação às raças da Europa Oriental. O único homem pelo qual Hitler sentia “respeito incondicional” era por “Estaline, o gênio” (Arendt, *Origens*, 410-411)<sup>106</sup>.

Em nota a essa citação, Arendt registra os comentários depreciativos de Goebbels sobre a superficialidade do fascismo em comparação ao radicalismo nazista. Disse Goebbels: “[O fascismo] é [...] completamente diferente do nacional-socialismo. Enquanto esse último desce até as raízes, o fascismo é superficial” (Arendt, *Origens*, 410)<sup>107</sup>. Afirmção reforçada nas palavras da própria Arendt, quando enfatiza o reconhecimento mútuo de ambas as lideranças dos regimes como líderes totalitários: “O único homem pelo qual Hitler sentia ‘respeito

---

*Mussolini fell under Hitler's influence, his regime was in her view 'not totalitarian but just an ordinary nationalist dictatorship', with a leader at the head of a single party in possession of the state” (Canovan 2004, 243).*

<sup>106</sup> Na edição em inglês: “*Similar nontotalitarian dictatorships sprang up in prewar Rumania, Poland, the Baltic states, Hungary, Portugal and Franco Spain. The Nazis, who had an unfailing instinct for such differences, used to comment contemptuously on the shortcomings of their Fascist allies while their genuine admiration for the Bolshevik regime in Russia (and the Communist Party in Germany) was matched and checked only by their contempt for Eastern European races. The only man for whom Hitler had 'unqualified respect' was 'Stalin the genius' (Arendt, OT, 309).*

<sup>107</sup> Na edição em inglês: “[*Fascism*] is... nothing like *National Socialism*. While the latter goes deep down to the roots, *Fascism* is only a superficial thing” (The Goebbels Diaries 1948, 71 *apud* Arendt, OT, 309).

incondicional' era por 'Estaline, o gênio' [...]. Estaline também só confiava num homem, e esse homem era Hitler" (Arendt, *Origens*, 411)<sup>108</sup>.

Para Canovan (2004, 244), a ênfase dada por Arendt à revolução ideológica não pode ser considerada uma novidade na medida que fenômeno semelhante já foi visto, por exemplo, muito antes no jacobinismo, durante a Revolução Francesa. Nesse sentido, não seria a base do republicanismo europeu também totalitário (segundo o próprio entendimento de totalitarismo de Arendt)? A pergunta se coloca na medida que não há uma necessária contradição entre totalitarismo e republicanismo para os revolucionários jacobinos da Revolução Francesa: a "doutrina armada" jacobina, tão temida pelo filósofo Edmund Burke,

[...] faz o totalitarismo parecer uma espécie de cruzada ideológica quase religiosa. No entanto, Arendt continua a insistir na completa falta de precedentes para o fenômeno com o qual se preocupa. Os regimes totalitários "operam de acordo com um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros, que nenhuma das nossas categorias tradicionais de direito, moral ou senso comum poderia mais nos ajudar a chegar a um acordo, julgar ou prever seu curso de ação" (Canovan 2004, 244)<sup>109</sup>.

Paradoxalmente, a definição de totalitarismo de Arendt também poderia ser aplicada à ideologia dos jacobinos na Revolução Francesa que foi duramente criticada pelo filósofo conservador Edmund Burke, o qual defendeu ser essa revolução ditatorial e terrorista. As críticas de Burke, ainda que coadunem com as posições de Hannah Arendt, trazem a compreensão da origem do republicanismo francês como sendo totalitário, o que remete ao paradoxo de se pensar a possibilidade de republicanismo e totalitarismo caminharem juntos. Para os jacobinos, era absolutamente possível a defesa de uma proposta republicana, ainda que fosse mais radical. Já Arendt segue na sua compreensão de que o regime nazista e o comunismo de Stalin foram modelos específicos:

As literaturas nazi e bolchevique provam repetidamente que os governos totalitários visam conquistar o globo e trazer todos os países para debaixo do seu jugo. Contudo, não chegam a ser decisivos esses programas ideológicos, herdados dos movimentos pré-totalitários (dos partidos

---

<sup>108</sup> Na edição em inglês: "*The only man for whom Hitler had 'unqualified respect' was 'Stalin the genius' [...]. Stalin trusted only one man and that was Hitler*" (Arendt, *OT*, 309).

<sup>109</sup> Tradução livre da autora. No original: "[...] *makes totalitarianism sound like a kind of quasi-religious ideological crusade. Yet Arendt continues to insist on the complete lack of precedents for the phenomenon she is concerned with. Totalitarian regimes 'operate according to a system of values so radically different from all others, that none of our traditional legal, moral, or common sense categories could any longer help us to come to terms with, or judge, or predict their course of action'*" (Canovan 2004, 244).

antisemitas supranacionais e dos sonhos pangermânicos de impérios, no caso dos nazis, e do conceito internacional do socialismo revolucionário, no caso dos bolchevistas). Decisivo é que regimes totalitários realmente conduzem sua política estrangeira na constante pressuposição de que eventualmente conseguirão atingir o seu objetivo final e nunca o perdem de vista, por mais remoto que ele pareça ou por mais que se choque com as necessidades do momento (Arendt, *Origens*, 549)<sup>110</sup>.

A tentativa de Arendt de distinguir o totalitarismo comunista da URSS e o nazismo da Alemanha de outros modelos autoritários gera uma dificuldade de articular fenômenos, já que consiste na mobilização em entender o totalitarismo como um movimento de massa perpétuo que visa a destruição. A forma totalitária de governo depende que um movimento, e não um partido, tome o poder.

Nesse sentido, compreender as formas “normais” de ditadura pode ajudar a entender esse fenômeno indescritível, concentrando a atenção especialmente nas peculiaridades da liderança totalitária e sua relação com as massas. Segundo Canovan (2004), as teorias pós-clássicas da ditadura foram construídas em torno da figura do líder: a ideia do homem maior que personifica o domínio. A ideia do ditador que se tornou senhor por pura força da personalidade, sem poder contar com o apoio tradicional ou institucional, era muito comum na tradição do cesarismo do século XIX. No século XX, o fascismo transformou esse relutante reconhecimento do domínio pessoal em uma justificativa ideológica do governo ditatorial, como um homem que havia dado provas práticas de sua capacidade de liderar: “Se Mussolini mostrou o caminho, Hitler e seus seguidores foram mais longe, personalizando explicitamente seu regime, de modo que tudo girava em torno do Führer, cuja vontade tinha força de lei” (Canovan 246)<sup>111</sup>.

Canovan (2004, 247) defende que não interessam a Arendt características específicas de Hitler e Stalin em suas individualidades, ao contrário, evidencia que ela nega a importância deles aos moldes da tradição cesarista que elevava líderes

---

<sup>110</sup> Na edição em inglês: “*Evidence that totalitarian governments aspire to conquer the globe and bring all countries on earth under their domination can be found repeatedly in Nazi and Bolshevik literature. Yet these ideological programs, inherited from pretotalitarian movements (from the supranationalist antisemitic parties and the Pan-German dreams of empire in the case of the Nazis, from the international concept of revolutionary socialism in the case of the Bolsheviks) are not decisive. What is decisive is that totalitarian regimes really conduct their foreign policy on the consistent assumption that they will eventually achieve this ultimate goal, and never lose sight of it no matter how distant it may appear or how seriously its ‘ideal’ demands may conflict with the necessities of the moment*” (Arendt, OT, 415).

<sup>111</sup> Tradução livre da autora. No original: “*If Mussolini showed the way, Hitler and his followers went further, explicitly personalizing his regime so that everything revolved around the Führer, whose will had the force of law*” (Canovan 2004, 246).

como indivíduos históricos mundiais ou líderes carismáticos. Ainda que estejam no centro do totalitarismo, é um tipo peculiar de centralidade. O julgamento de Arendt é uma constatação da desproporcionalidade entre suas estaturas pessoais e o caos que foram capazes de gerar. Para Arendt, o papel do líder totalitário é ser o centro e a personificação de uma massa em movimento. “Acima da insensatez da sociedade totalitária, coloca-se num pedestal o ridículo supersentido da sua superstição ideológica” (Arendt, *Origens*, 606)<sup>112</sup>.

As numerosas reflexões apresentadas por Canovan sobre a interpretação de totalitarismo em Arendt nos conduzem a um questionamento ainda mais instigante: os regimes liderados por Hitler e Stalin se caracterizariam de facto como regimes totalitários no sentido de Schmitt, ou seriam degenerações burocráticas?

Para respondermos a essa questão, é relevante compreendermos que ambos os processos foram cooptados por contramovimentos. Ou seja, tanto o nazismo é uma reação à Revolução Alemã pós- I guerra mundial, como o estalinismo é um contramovimento em resposta à Revolução Bolchevique. Assim como o bonapartismo<sup>113</sup> foi uma contrarrevolução em resposta à Revolução Francesa.

Em *The struggle against fascism in Germany*, no panfleto de julho de 1934 intitulado “Bonapartism and Fascism”, Trotsky (1971) defende que o fascismo é uma contrarrevolução a partir de um quadro da economia política capitalista. Trotsky (1971) caracteriza Hitler e Stalin como bonapartistas, ainda que em contextos de economias políticas diferentes. Em todo o caso, trata-se de uma cooptação contra o movimento revolucionário.

Os sucessos do fascismo facilmente fazem as pessoas perderem toda perspectiva, levam-nas a esquecer as condições reais que tornaram possíveis o fortalecimento e a vitória do fascismo. [...]. Podemos defini-la como uma lei histórica: o fascismo só conseguiu conquistar os países em

---

<sup>112</sup> Na edição em inglês: “*Over and above the senselessness of totalitarian society is enthroned the ridiculous supersense of its ideological superstition*” (Arendt, OT, 457).

<sup>113</sup> “Bonapartismo” é o termo que denomina o movimento contrarrevolucionário liderado por Napoleão Bonaparte, que, herdeiro da Revolução Francesa, ao ascender ao poder, aboliu a república e tornou-se imperador. O fenómeno da autonomização do Estado face à sociedade foi gerado por um processo político contraditório, no qual o regime bonapartista se estabeleceu através da eliminação do regime parlamentar burguês, cuja vigência colocava em risco os fundamentos da sociedade capitalista. “A ideia de um mestre do destino colocando-se acima das classes não é outra coisa senão a ideia do bonapartismo” (Trotsky 2001a, 652; Tradução livre da autora. No original: “*This idea of a master of Destiny rising above classes, is nothing but Bonapartism*”).

que os partidos operários com suas posturas conservadoras impediram o proletariado de utilizar a situação revolucionária e tomar o poder (452)<sup>114</sup>.

O nazismo e o estalinismo emergiram como contramovimentos que instrumentalmente se utilizam de elementos revolucionários. A transformação para uma revolução democrática socialista internacional é nesse sentido contida pelos dois lados: por Stalin<sup>115</sup>, com a burocratização e a abolição dos sovietes e o foco do socialismo em um só país; e por outro lado com o nazismo, sua característica de militarização e nacionalismo que silenciaram a Revolução Alemã. Ainda que guardassem elementos da simbologia operária socialista, dentro dos regimes não avançaram com uma economia socialista e democrática.

A interpretação de Arendt sobre esses eventos históricos segue um outro caminho, apesar de entender o marxismo como uma teoria que pensa o mundo a partir de uma perspectiva de transformação – entende que o movimento socialista na sua forma social-democrata não se efetivou enquanto teoria totalitária, porque Marx e Engels não tiveram em conta as oposições nacionais. Na medida que a classe trabalhadora foi cooptada pelos Estados-nacionais, se afastou de um projeto político a partir de uma ideia total:

Quando um movimento, internacional na sua organização, universal no seu alcance ideológico e global na sua aspiração política, toma o poder num único país, coloca-se obviamente em situação contraditória. O movimento socialista escapou a essa crise, em primeiro lugar porque a questão nacional – ou seja, o problema estratégico suscitado pela revolução – havia sido curiosamente negligenciado por Marx e Engels e, em segundo lugar, porque só teve de encarar o problema de governar depois da I Guerra Mundial ter retirado à Segunda Internacional a autoridade sobre os membros nacionais, que em toda a parte haviam aceite como facto inalterável a prioridade dos sentimentos nacionais em relação à solidariedade internacional (Arendt, Origens, 515)<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The successes of fascism easily make people lose all perspective, lead them to forget the actual conditions which made the strengthening and the victory of fascism possible. [...] We may set it down as a historical law: fascism was able to conquer only in those countries where the conservative labor parties prevented the proletariat from utilizing the revolutionary situation and seizing power*” (Trotsky 1971, 452).

<sup>115</sup> Em *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?*, publicado originalmente em 1937, Leon Trotsky (2009b) expõe que foi a burocracia que fez Stalin, e não o contrário. Trotsky previu que, caso não houvesse uma revolução política que restabelecesse o controle político dos operários sobre o Estado, a própria burocracia de Stalin seria responsável por restaurar o capitalismo na União Soviética.

<sup>116</sup> Na edição em inglês: “*When a movement, international in organization, all-comprehensive in its ideological scope, and global in its political aspiration, seizes power in one country, it obviously puts itself in a paradoxical situation. The socialist movement was spared this crisis, first, because the national question – and that meant the strategical problem involved in the revolution – had been curiously neglected by Marx and Engels, and, secondly, because it faced governmental problems only after the first World War had divested the Second International of its authority over*

A partir da Primeira Guerra Mundial, há, então, a cisão do ideal de um único partido, que continha em sua essência a defesa de uma ideologia total. Quando dividido em um conjunto de novos partidos, perde a ideia de totalidade. O que Arendt não diagnostica é que esse processo é fruto do próprio movimento antirrevolucionário, que fez com que a classe trabalhadora começasse a ter interesses comuns aos do imperialismo. Focado apenas em melhorias sociais individuais, a própria classe trabalhadora passa a ter interesse nos Estados-nacionais, em vez de defender sua abolição, como propunha a Segunda Internacional antes da Primeira Guerra Mundial que defendia a solidariedade internacional da classe trabalhadora.

Contra essa tendência nacionalista da Internacional Socialista, e reapropriando-se do lema do Manifesto Comunista (1848) – “Proletários de todos os países, uni-vos” –, cristaliza-se na Conferência Socialista de Zimmerwald os primórdios daquilo que viria a ser a Internacional Comunista, que, com Rosa Luxemburg<sup>117</sup>, Trotsky, Zetkin, Lenin, Jean Jaurès e outros, apelava à ideia de uma revolução socialista total e internacional para acabar com a guerra imperialista<sup>118</sup>.

---

*the national members, which everywhere had accepted the primacy of national sentiments over international solidarity as an unalterable fact*” (Arendt, OT, 389).

<sup>117</sup> Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht apoiavam a iniciativa. Entretanto, Luxemburg estava presa e com problemas de comunicação e não conseguirá participar nas conferências de Zimmerwald. O grupo Spartacus, ao qual Luxemburg pertencia, seria representado por Bertha Thalheimer e Ernst Meyer. Para a conferência de 1915, Luxemburg e Liebknecht escreveram uma carta de princípios que todavia não chegou ao destino (Nettl 2019, 628-629). Nessa carta, Luxemburg denuncia o nacionalismo que cooptou os partidos social-democratas na guerra imperialista e estressa a importância do internacionalismo – a soberania da política internacional – contra a falibilidade dos partidos nacionais. Rosa Luxemburg punha sua fé numa estrutura internacional com partidos nacionais verdadeiramente subservientes aos interesses do movimento internacional socialista (Nettl 2019, 642).

<sup>118</sup> Na Conferência Socialista de Zimmerwald, se lê: “Nessa situação insuportável, nós, os representantes dos partidos socialistas, sindicatos e suas minorias, nós alemães, franceses, italianos, russos, poloneses, letes, romenos, búlgaros, suecos, noruegueses, holandeses e suíços – nós que não defendemos a solidariedade nacional com a classe exploradora, mas defendemos a solidariedade internacional do proletariado e da luta de classes – reunimo-nos para reconectar os fios dilacerados das relações internacionais e apelar à classe trabalhadora a se recuperar e lutar pela paz” (Trotsky 2009a, 5; Tradução livre da autora. No original: “*In this unbearable situation, we, the representatives of the Socialist parties, trade unions, or of their minorities, we Germans, French, Italians, Russians, Poles, Letts, Rumanians, Bulgarians, Swedes, Norwegians, Dutch, and Swiss, we who stand not on the ground of national solidarity with the exploiting class, but on the ground of the international solidarity of the proletariat and of the class struggle, have assembled to retie the torn threads of international relations and to call upon the working class to recover itself and to fight for peace*”). Esta conferência é importante porque agrupa todos os socialistas que se opuseram à I Guerra Mundial e servirá como base da cisão entre social-democratas e comunistas a nível internacional. Trotsky foi o responsável por redigir a resolução final da conferência de Zimmerwald que foi assinada por todos.

Surpreendentemente, Arendt não acredita que essa viragem nacionalista chegou de facto a ocorrer nos movimentos totalitários bolchevique e nazi (Arendt, *Origens*, 515). Ao temer uma retomada do absolutismo e a limitação das suas liberdades que poria fim ao ímpeto interno de movimento, bem como a uma suposta evolução do nacionalismo<sup>119</sup> que colocaria entraves à expansão externa, acabaram por seguir a direção de um governo total:

A forma de governo que os dois movimentos tomaram – ou melhor, que resultou automaticamente da sua dupla pretensão de domínio total e governo mundial – é melhor definida pelo *slogan* de Trotsky de “revolução permanente”, embora a teoria de Trotsky fosse apenas a previsão socialista de uma série de revoluções, desde a revolução antifeudal da burguesia até à antiburguesia do proletariado, que se alastrariam de um país para outro (Arendt, *Origens*, 516)<sup>120</sup>.

Arendt defende que a teoria da revolução permanente de Trotsky pouco conseguiu efetivamente se configurar como modelo totalitário, tendo ficado mais reduzida ao que chamou de “implicações semianárquicas”. Para Arendt, foi Stalin que de facto pôs em prática a teoria de Trotsky (Arendt, *Origens*, 519)<sup>121</sup>, ainda que de maneira retórica a tenha atacado para não dar vazão a quaisquer ideias de um dos seus maiores opositores.

Esse argumento está em oposição às análises do próprio Trotsky (2009b, 89-91 *passim*) sobre o assunto, que defende que a ascensão de Stalin significa uma reação comparável ao bonapartismo após a Revolução Francesa – fruto das condições adversas e falta de internacionalização da revolução. Trotsky (2001b,

---

<sup>119</sup> A evolução do nacionalismo não coloca nenhum entrave à expansão externa – apenas o enquadra no contexto do Estado capitalista; o nacionalismo não é um entrave ao imperialismo, é sua precondição.

<sup>120</sup> Na edição em inglês: “*The form of government the two movements developed, or, rather, which almost automatically developed from their double claim to total domination and global rule, is best characterized by Trotsky’s slogan of ‘permanent revolution’ although Trotsky’s theory was no more than a socialist forecast of a series of revolutions, from the antifeudal bourgeois to the antibourgeois proletarian, which would spread from one country to the other*” (Arendt, OT, 289).

<sup>121</sup> A teoria da revolução permanente tinha como pano de fundo uma Rússia economicamente atrasada, Trotsky acreditava que a sua única possibilidade de sobreviver seria se o socialismo não ficasse reduzido apenas à esfera nacional, mas se estendesse para o resto do mundo. Segundo Trotsky, em países de desenvolvimento mais atrasado, ou coloniais, como o que se encontrava a Rússia, havia várias etapas políticas do desenvolvimento histórico que precisavam ser saltadas. Dentre eles, o próprio quadro do sistema capitalista internacional que só dava como alternativas de transformação propostas de revoluções democráticas e burguesas, que quando conseguiam se efetivar eram sempre dependentes do capital internacional. Dito isso, para Trotsky (2001a, 1276-1286), uma revolução democrática republicana burguesa, em países economicamente dependentes como a Rússia, não seria capaz de gerar uma emancipação efetiva na medida que as burguesias nacionais eram não só coloniais, mas dependentes do centro.

1283) entende que, dentro dos confinamentos de Estados separados, uma produção socialista não pode ser introduzida por razões políticas e económicas.

A doutrina “totalitária” da internacionalização será substituída por uma doutrina nacionalista de “socialismo num só país”, e o controlo estalinista do Estado é reforçado a cada derrota revolucionária no exterior. O “orgulho de classe” deu lugar à timidez e ao carreirismo, no que uma nova casta política se levantou: uma jovem burocracia, que tinha crescido como agente do proletariado, começou a sentir-se como um tribunal de arbitragem independente entre as classes. Em vez de ser a classe trabalhadora e as massas a liderarem o processo de transformação, é o Estado – como instituição acima das classes – que as impõe de forma burocrática, enquanto as massas são gradualmente afastadas da política (Trotsky 2009b, 89-91 *passim*).

Arendt pensa encontrar uma teoria total e internacionalista – como a teoria da revolução permanente – na Alemanha nazi:

No nazismo, em lugar do conteúdo bolchevique de revolução permanente, encontramos a noção de uma “seleção (racial) que não pode parar” e que exige a constante radicalização dos critérios pelos quais é feita a seleção, isto é, o extermínio dos ineptos. O facto é que tanto Hitler quanto Estaline entenderam<sup>122</sup> promessas de estabilidade para esconder a intenção de criar um estado de instabilidade permanente (Arendt, *Origens*, 517-518)<sup>123</sup>.

Arendt entende que, ainda que o líder totalitário tenha como fim último um objetivo total, estabelece um mundo fictício como realidade operante da vida cotidiana, em que vive em um constante limiar entre a tentativa de estabelecimento de uma aparente normalização, sem que esta se configure de facto como um modo de vida e ponha em causa seu objetivo totalitário: “[...] se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que porventura tenham conquistado” (Arendt, *Origens*, 519)<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> O termo “entenderam” seria melhor traduzido na frase por “fizeram promessas de estabilidade”, ou simplesmente “prometeram estabilidade”.

<sup>123</sup> Na edição em inglês: “*Here, instead of the Bolshevik concept of permanent revolution, we find the notion of a racial ‘selection which can never stand still’ thus requiring a constant radicalization of the standards by which the selection, i.e., the extermination of the unfit, is carried out. The point is that both Hitler and Stalin held out promises of stability in order to hide their intention of creating a state of permanent instability*” (Arendt, OT, 391).

<sup>124</sup> Na edição em inglês: “[...] *if they do not pursue global rule as their ultimate goal, they are only too likely to lose whatever power they have already seized*” (Arendt, OT, 392).

O totalitarismo no poder precisa, então, do estabelecimento de uma sede oficial, bem como da aquisição de uma espécie de laboratório político, em que possa testar a efetivação dos seus objetivos finais que corroborem com o desprezo à individualidade e à nacionalidade.

O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento instala a polícia secreta na posição executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e finalmente, ergue campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio global (Arendt, *Origens*, 519-520)<sup>125</sup>.

Se alguém lê Arendt seletivamente, portanto, pode encontrar em seu trabalho um diagnóstico tão sombrio quanto a ideia de que a ameaça do totalitarismo na modernidade é pior do que qualquer coisa imaginada por aqueles que temiam as massas do século XIX. Fundamentalmente, porém, essa não é a mensagem predominante de seu pensamento político. Canovan (2004, 258) relembra que a história sombria que Arendt conta é perpassada por avisos contra o desespero. Lutando contra previsões de ruínas inevitáveis, ela defende que “[...] progresso e ruína são dois lados da mesma moeda; que ambos são artigos de superstição” (Arendt, *Origens*, XXIX)<sup>126</sup>.

Contudo, também é possível dizer que, com a passagem dos regimes totalitários e seu objetivo de dominação total, a ameaça da eliminação da pluralidade, a natalidade e a espontaneidade humanas também passaram. Mas não é assim que Arendt entende nossa situação no século XX. Existem formas de violência veladas, mas não menos eficazes, de distorcer, reprimir e eliminar essas características da vida humana (Bernstein 2002, 391).

Os escritos subsequentes ao livro *Origens do totalitarismo* dão ênfase à capacidade humana de iniciar algo novo. O pensamento político maduro de Arendt se desenvolve como uma exploração das implicações desses *insights* sobre a existência plural de seres únicos que têm capacidade de exercer ação política, e é ela que faz com que não estejamos inexoravelmente condenados ao totalitarismo

---

<sup>125</sup> Na edição em inglês: “*Totalitarianism in power uses the state administration for its long-range goal of world conquest and for the direction of the branches of the movement; it establishes the secret police as the executors and guardians of its domestic experiment in constantly transforming reality into fiction; and it finally erects concentration camps as special laboratories to carry through its experiment in total domination*” (Arendt, OT, 392).

<sup>126</sup> Na edição em inglês: “*It holds that Progress and Doom are two sides of the same medal; that both are articles of superstition*” (Arendt, OT, VII).

ou a qualquer outra coisa: “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o facto simples do nosso aparecimento físico original” (Arendt, *Condição*, 219)<sup>127</sup>.

Em *A condição humana*, Arendt defende que na pluralidade humana e na capacidade de iniciativa reside a possibilidade de estabelecer um mundo estável de instituições duradouras. Nesse mundo, podemos desfrutar de liberdade política e conceder direitos uns aos outros; além disso, podemos compartilhar uma experiência comum vista de múltiplas perspectivas e assim desenvolver um senso comum, ausente nas massas que seguiram movimentos totalitários. O desenvolvimento dessas reflexões culminará em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa, o trabalho, a fabricação e a ação.

Já em *On revolution*, a ideia difundida de Maquiavel a Schmitt de que a concentração de poder nas mãos de um verdadeiro líder pode superar as crises, em Arendt passa a ser norteadada pelas atividades dos “Pais” fundadores da República Americana que irão oferecer uma proposta alternativa à ditadura e à violência (Canovan 2004, 260).

### 2.1.1 Imperialismo e colonialismo

A fim de diagnosticar as origens do totalitarismo, em seu livro *Origens do totalitarismo* – publicado originalmente em 1951 –, na secção sobre o imperialismo, Hannah Arendt reflete como a emancipação política da burguesia se estabeleceu através da dinâmica política entre colónias de colonos, centros imperiais e grupos nativos. A partir do estudo do imperialismo colonial<sup>128</sup> europeu, explica como se deu a desintegração dos Estados-nacionais que continham os artifícios necessários para o surgimento posterior de movimentos e governos totalitários. Seu objetivo é

---

<sup>127</sup> Na edição em inglês: “*With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance*” (Arendt, HC, 176).

<sup>128</sup> Quando Arendt fala em colonialismo, se refere à colonização europeia da América e da Austrália; ao se referir ao imperialismo, faz referência à expansão dos países europeus na África e na Ásia, bem como à exploração e ao racismo nela envolvidos.

defender a construção de um mundo comum que possa resistir aos efeitos destrutivos do capitalismo e do imperialismo, e que não encontre como alternativa o totalitarismo.

Seu argumento partiu de um ponto de vista crítico sobre o fracasso da tentativa de se criar uma contrapartida à lógica expansionista que sustentou o imperialismo. A centralidade de refletir sobre “seres supérfluos” se justifica como quadro normativo do argumento de Arendt em *Origens do totalitarismo* e em sua posterior teoria política. Também é na seção “Imperialismo” que Arendt identifica implicitamente um processo mais profundo em jogo nas motivações que orientam os atores que participaram do projeto imperialista.

A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia central do imperialismo. Não implica pilhagem temporária nem assimilação duradoura, característica da conquista. Parecia um conceito inteiramente novo na longa história do pensamento e ação política, embora na realidade não fosse um conceito político, mas económico, já que a expansão visa o permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XIX (Arendt, *Origens*, 164-165)<sup>129</sup>.

Na base económica, a expansão correspondia ao crescimento da produção de bens a serem consumidos, contudo, quando há uma queda dessa produção, as causas são mais políticas do que económicas, tendo em vista que a produção é dependente de corpos políticos diversos, que produzem e consomem de maneira desigual. Nesse sentido, a expansão do poder político sem a criação de um corpo político era o objetivo fundamental, que seria deflagrado a partir de uma crise económica, em que a superprodução do capital e o aparecimento do dinheiro “supérfluo” justificavam que o excesso de produção fosse escoado para além das fronteiras nacionais (Arendt, *Origens*, 176).

Segundo Arendt, no período pré-imperialista, a exportação do poder acompanhava o dinheiro exportado e cuidava para que este não se perdesse, já que a grande preocupação residia em criar estratégias de controle de investimentos em países distantes. Nesse estágio do imperialismo, os administradores do poder

---

<sup>129</sup> Na edição em inglês: “*Expansion as a permanent and supreme aim of politics is the central political idea of imperialism. Since it implies neither temporary looting nor the more lasting assimilation of conquest, it is an entirely new concept in the long history of political thought and action. The reason for this surprising originality – surprising because entirely new concepts are very rare in politics – is simply that this concept is not really political at all, but has its origin in the realm of business speculation, where expansion meant the permanent broadening of industrial production and economic transactions characteristic of the nineteenth century*” (Arendt, OT, 125).

nem mesmo tentavam incorporar as colónias, mas preservavam a organização política existente, ainda que atrasada, que posteriormente viria a ser destruída pelos seus sucessores totalitários. Estes efetivamente dissolveram todas as estruturas politicamente estabilizadas. O marco histórico da superfluidade é um registro dos efeitos despolitizantes que encontram lugar nas condições socioeconómicas peculiares da Europa do século XVIII.

Com o passar do tempo, ficou claro que seria necessário que a exportação de dinheiro teria que ser seguida pela exportação da força de governo – foi nesse momento que investimentos e empreendimentos comerciais imperialistas não só se enfraqueceram, mas tiveram de passar gradualmente a ser geridos também pela burguesia local (Arendt, *Origens*, 177).

A burguesia que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação e, por sua própria falta de interesse das coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo. O imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo (Arendt, *Origens*, 180)<sup>130</sup>.

Para Hannah Arendt, o evento mais representativo do período imperialista foi a emancipação política da burguesia. A burguesia se desenvolveu através do Estado-nação, contudo quando ficou evidente que este designava restrições ao crescimento económico, um processo de luta pelo poder entre Estado e burguesia teve início – já que o Estado passou a funcionar como um freio às aspirações imperialistas da burguesia.

Na medida que o imperialismo se consolidou, os comerciantes adentraram a carreira política, aclamados como estadistas, transformaram as práticas e os mecanismos privados em princípios que viriam a reger os negócios públicos.

Assim, as nações interessadas mal perceberam que o desregramento que se introduzia na vida privada e contra a qual a estrutura política sempre tivera de defender-se a si própria e aos seus cidadãos estava a pique de ser promovido ao posto<sup>131</sup> de único princípio político publicamente reconhecido (Arendt, *Origens*, 181)<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Na edição em inglês: “*The bourgeoisie, so long excluded from government by the nation-state and by their own lack of interest in public affairs, was politically emancipated by imperialism. Imperialism must be considered the first stage in political rule of the bourgeoisie rather than the last stage of capitalism*” (Arendt, OT, 138).

<sup>131</sup> O trecho “estava a pique de ser promovido ao posto de único” seria melhor traduzido como “estava prestes a ser promovido a único”.

<sup>132</sup> Na edição em inglês: “*Therefore, the nations concerned were hardly aware that the recklessness that had prevailed in private life, and against which the public body always had to defend itself*”

O imperialismo se efetivou como uma extensão da soberania dos Estados-Nação europeus além de suas próprias fronteiras. Onde quer que a soberania moderna se enraizasse, ela construiu um *Leviatã* que impõe fronteiras territoriais hierárquicas, tanto para policiar a pureza de sua própria identidade quanto para excluir tudo o que era outro (Hardt e Negri 2000, 11). Para Arendt, o *Leviatã* de Hobbes se caracterizou como a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva que imponha limites no interesse individual sobre as coisas públicas, nem mesmo era necessário, já que o interesse privado e o interesse público passaram a ser entendidos como a mesma coisa (Arendt, *Origens*, 181).

Hobbes previu que uma sociedade que havia escolhido o caminho da aquisição contínua tinha de engendrar uma oposição política dinâmica capaz de levar adiante um processo contínuo de geração de poder, esse poder com o passar do tempo se torna destrutivo, já que devora as estruturas mais fracas: “Degrada o indivíduo à condição de peça insignificante na máquina de acumular poder [...] construída de forma a ser capaz de devorar o mundo, se simplesmente seguir a lei que lhe é inerente” (Arendt, *Origens*, 191)<sup>133</sup>. Nesse sentido, Hobbes é o filósofo que melhor define os anseios da burguesia. O poder na estrutura hobbesiana é que estabelece os preços e regula a oferta e a demanda favorecendo quem tem mais poder. Nesse contexto, o acúmulo de capital só se concretiza onde há um acúmulo ilimitado de poder (Arendt, *Origens*, 190-191). Dessa análise, é importante retar que do desenvolvimento intrínseco e crescente de acumulação de capital e de poder se estabeleceu uma ideologia do progresso no final do século XIX, que foi o prenúncio do imperialismo.

Em um contexto social, quando o imperialismo ocupou o cenário político ainda no século XIX, deu vida nova a estruturas políticas e sociais ganhando espaço a partir de um falso sentido de segurança. Nesse sentido, a expansão se estabelecia como escape para a produção excessiva de capital, e oferecia como

---

*and its individual citizens, was about to be elevated to the one publicly honored political principle*” (Arendt, OT, 138-139).

<sup>133</sup> Na edição em inglês: “*It leaves him degraded into a cog in the power-accumulating machine, free to console himself with sublime thoughts about the ultimate destiny of this machine, which itself is constructed in such a way that it can devour the globe simply by following its own inherent law*” (Arendt, OT, 146).

solução a exportação de capital – essa medida visava solucionar a “[...] acumulação de um capital que estava condenado à ociosidade dentro da capacidade nacional existente de produção e consumo” (Arendt, *Origens*, 193)<sup>134</sup>.

A divisão da África pelas grandes potências mundiais é um bom exemplo do momento histórico do estabelecimento do imperialismo moderno que surge associado ao capitalismo monopolista. Fenómeno que ganha notoriedade com o livro *Imperialism: a study*, de John A. Hobson (2009), publicado originalmente em 1902 e que deu as bases para outros trabalhos subsequentes, como os de Lenin e Rosa Luxemburg. Ao referenciar Hobson, Arendt relembra que os donos do capital supérfluo apenas confirmam sua alienação quando consideram investir grande parte das suas propriedades em terras estrangeiras – contra as tradições passadas do nacionalismo (Arendt, *Origens*, 195). Paradoxalmente, o nacionalismo acabou por contribuir para o imperialismo, na medida que sua contraditória tendência a incorporar povos estrangeiros acaba por se afirmar mediante opressão (Arendt, *Origens*, 199). Para Hobson (2009), o problema central do imperialismo estava na concentração de riquezas. Nesse sentido defendeu que as reformas que se propunham a alterar a distribuição de renda e fortalecer a economia interna tinham um papel importante em limitar os impulsos imperialistas.

Em 1912, Rosa Luxemburg escreveu *A acumulação do capital*, que nas suas primeiras edições tinha como subtítulo “Contribuições à teoria económica do imperialismo”; neste identificou as raízes económicas do imperialismo inerentes ao próprio processo de acumulação de capital. As conceções teóricas de Luxemburg (2016), baseadas em amplo material empírico, se estabeleceram como uma crítica contundente aos economistas clássicos e seus seguidores neoclássicos e sua lei dos mercados, em que as crises inexistem, já que a oferta cria sua própria demanda. Argumento ratificado por Arendt, quando, ao referenciar Luxemburg, afirma:

As crises e depressões que sobreviveram nas décadas que precederam a era do imperialismo haviam convencido os capitalistas de que todo o seu sistema económico de produção dependia de uma oferta e procura que de

---

<sup>134</sup> Na edição em inglês: “[...] *that is, the accumulation of capital which was condemned to idleness within the existing national capacity for production and consumption*” (Arendt, OT, 148).

agora em diante tinha de vir de fora da sociedade capitalista (Arendt, *Origens*, 193)<sup>135</sup>.

Para Luxemburg (2016, 262-264 *passim*), interessa perceber o processo de reprodução ampliada, ou seja, por qual motivo a mais-valia não se concretiza efetivamente ao nível do mercado interno. Observa que, enquanto os trabalhadores consomem integralmente seus salários, os capitalistas não gastam toda a renda adicional do processo de acumulação. Assim, o argumento de que existe uma contradição entre a capacidade infinita de desenvolvimento das forças produtivas e a capacidade limitada do mercado interno de crescer justifica a necessidade de utilização de mercados externos. Nesse sentido, o imperialismo se efetiva como a própria expressão política do processo de acumulação do capital, que se concretiza em seu desejo de conquista das regiões não capitalistas que não se encontram ainda dominadas.

Ainda que os artifícios imperialistas tenham seus efeitos até hoje, a supremacia do capital acumulado nos velhos países capitalistas permanece na busca por encontrar possibilidades de capitalização para sua mais-valia. Esses artifícios, se comparados com o elevado grau de forças produtivas do capital no passado, revelam-se com um campo bem menor de expansão. Contudo, ainda que a questão externa não seja um acontecimento recente no capitalismo, é uma condição permanente no seu desenvolvimento.

As depressões dos anos 60 e 80, que deram início à era do imperialismo, forçaram a burguesia a compreender pela primeira vez que o pecado original do roubo, que séculos antes tornara possível “original acumulação de capital” (Marx) e havia gerado todas as acumulações posteriores, teria eventualmente de ser repetido a fim de evitar que o motor da acumulação parasse de súbito (Arendt, *Origens*, 193)<sup>136</sup>.

Por isso, para Rosa Luxemburg, a procura por mercados externos emerge como contradição primordial do capitalismo, de forma tão forte quanto as outras contradições investigadas por Marx em *O capital*.

---

<sup>135</sup> Na edição em inglês: “*The ensuing crises and depressions during the decades preceding the era of imperialism had impressed upon the capitalists the thought that their whole economic system of production depended upon a supply and demand that from now on must come from ‘outside of capitalist society’*” (Arendt, OT, 148).

<sup>136</sup> Na edição em inglês: “*The decisive point about the depressions of the sixties and seventies, which initiated the era of imperialism, was that they forced the bourgeoisie to realize for the first time that the original sin of simple robbery, which centuries ago had made possible the ‘original accumulation of capital’ (Marx) and had started all further accumulation, had eventually to be repeated lest the motor of accumulation suddenly die down*” (Arendt, OT, 148).

Com a cisão entre o poder nacional e as administrações coloniais, a figura dos estadistas permaneceu dentro de um quadro idealista, enquanto a administração colonial com o passar do tempo já não aceitava mais a interferência de estadistas inexperientes e da própria maioria nacional. Nesse sentido, a nação é ultrapassada pelos imperialistas, na medida que muitos de seus representantes ou são comprados ou são convencidos de que o imperialismo é a única alternativa. Desse modo, elementos que outrora faziam contenção ao imperialismo acabaram por se confundir com aquilo que pretendiam combater.

Os donos do capital supérfluo foram os primeiros a buscar lucros sem exercer qualquer função social verdadeira; a expansão salvou a burguesia dos efeitos da má distribuição e revitalizou seu conceito de propriedade em uma época em que a riqueza já não podia ser usada como fator produtivo dentro da esfera nacional (Arendt, *Origens*, 196).

Instrumentos coercitivos asseguravam a apreciação do capital, fluxos dos investimentos no exterior, alienavam os colonizados e promoviam controle do capital especulativo. Se dentro da nação, medidas de controle institucional legítimas colocavam limites a esses excessos, o mesmo não ocorria nos países dependentes. Nas periferias do mundo, a violência seguiu sem limites e o capitalismo – sem regulação – criou novas e dolorosas realidades. Ao citar a expansão britânica na África do Sul, ainda no começo do século XIX, e como se transformou no que chamou de “um campo de cultura do imperialismo”:

Garimpeiros, aventureiros, e a escória das grandes cidades emigraram para o continente negro juntamente com o capital dos países industrialmente desenvolvidos. De agora em diante a ralé, gerada pela monstruosa acumulação de capital, acompanhava a sua mãe ideológica nessas viagens de descoberta, onde nada era descoberto a não ser novas possibilidades de investimento (Arendt, *Origens*, 197)<sup>137</sup>.

O ideal burguês de que o capital era capaz de se multiplicar não ocorria de forma direta, mas sim através das leis capitalistas que podiam, sem freios morais, se apropriar das riquezas alheias. Nesse momento, a acumulação primitiva<sup>138</sup> adere

---

<sup>137</sup> Na edição em inglês: “*Prospectors, adventurers, and the scum of the big cities emigrated to the Dark Continent along with capital from industrially developed countries. From now on, the mob, begotten by the monstrous accumulation of capital, accompanied its begetter on those voyages of discovery where nothing was discovered but new possibilities for investment*” (Arendt, OT, 151).

<sup>138</sup> Para Rosa Luxemburg (2016, 331), o imperialismo é o militarismo que seguiu a acumulação do capital, no que afirma: “O militarismo exerce uma função muito determinante na história do

às formas do imperialismo, em que os donos do capital supérfluo eram os únicos que podiam explorar “seres humanos supérfluos” vindos de toda parte do mundo: “Juntos, estabeleceram o primeiro paraíso de parasitas, cujo sangue vital era o ouro” (Arendt, *Origens*, 197)<sup>139</sup>.

Enquanto o colonialismo representava uma extensão das leis e dos ideais da pátria no território colonial, o imperialismo frequentemente negava a extensão dessas leis, negava esforços para assimilar o país estrangeiro e focava na expansão económica para o país de origem às custas do país conquistado através de ideologias racistas e da violência. Para Arendt, é fundamental entendermos que, ainda que o imperialismo tenha crescido com ajuda do colonialismo, seu desenvolvimento se deu fora dele, se apresentando com algo radicalmente diferente e novo na história do pensamento. A política enquanto arte de viver juntos foi subvertida em uma técnica altamente complicada de destruição mútua, ao passo que os três principais impulsos do imperialismo – poder pelo bem do poder, expansão pelo bem da expansão e racismo – continuaram a dominar o mundo (Arendt, SE, 254).

A partir de uma análise histórica, relembra os perigos de alianças democráticas com o imperialismo. Na Alemanha, foram os liberais (e não o partido conservador) que promoveram a política naval que contribuiu para deflagração da Primeira Guerra Mundial; assim como foram os socialistas reformistas que vacilavam entre apoio à política naval imperialista e o desdém por questões de política estrangeira (Arendt, *Origens*, 198).

---

capital. Acompanha o progresso da acumulação em cada uma das suas fases históricas. No período da chamada acumulação original, ou seja nas origens do capital europeu, o militarismo jogou um papel decisivo na conquista do novo mundo e dos países asiáticos produtores de especiarias; mais tarde tem o mesmo papel na subjugação das colónias modernas da destruição de formas sociais e organização em sociedades primitivas e da apropriação dos seus meios de produção, a imposição da troca mercantil em países onde as suas estruturas sociais constituíam obstáculo à economia de mercado, a proletarianização forçada dos habitantes indígenas e a imposição do trabalho assalariado nas colónias” (Tradução livre da autora. No original: “*Militarism carries out a very determinant function in the history of capital. It accompanies the progress of accumulation in each of its historical phases. In the period of so-called ‘original accumulation’, i.e. at the origins of European capital, militarism plays the decisive role in the conquest of the New World and the Asian spice-producing countries; later, it plays the same role in the subjugation of the modern colonies, the destruction of the social forms of organization of primitive societies, and the appropriation of their means of production, the imposition of commodity exchange in countries whose social structures constitute an obstacle to the commodity economy, the forcible proletarianization of the indigenous inhabitants, and the imposition of wage labor in the colonies*”).

<sup>139</sup> Na edição em inglês: “*Together they established the first paradise of parasites whose lifeblood was gold*” (Arendt, OT, 151).

Em termos marxistas, o novo fenômeno da aliança entre a ralé e o capital parecia tão artificial, tão obviamente em conflito com a doutrina de luta entre as classes, que foram completamente esquecidos os verdadeiros perigos da tentativa imperialista de dividir a humanidade em raças dominantes e raças escravas, em raças inferiores e superiores, em homens negros e homens brancos como meio de unificar o povo à base da ralé (Arendt, *Origens*, 198)<sup>140</sup>.

O diagnóstico de Arendt, aqui, em muito segue a crítica que Rosa Luxemburg dirigiu ao partido socialista e às suas posturas reformistas<sup>141</sup>, que, em vez de gerarem uma real rutura com o império capitalista, optavam por acordos em troca de barganhas políticas que em última instância levaram ao declínio do próprio socialismo. Quanto aos estadistas liberais, Arendt diagnosticou não só a fraqueza da oposição popular ao imperialismo, mas as inconsistências e promessas não cumpridas que atribui ao seu oportunismo e ao seu suborno. Característica recorrente em uma sociedade com conflitos de interesses – em que os interesses individuais são entendidos como bem comum –, a expansão reivindicava a aparência de interesse comum da nação (Arendt, *Origens*, 199).

O apelo à unidade assemelhava-se exatamente aos gritos de alerta que sempre haviam levado os povos à guerra; e, no entanto, ninguém – exceto Marx – percebeu que aquele instrumento universal e permanente de unidade escondia o germe da guerra permanente e universal (Arendt, *Origens*, 200)<sup>142</sup>.

Arendt relembra que Karl Marx já alertava para os perigos da ideia de um instrumento universal permanente de unidade, que, integrado ao Estado-nação e à guerra colonialista, acabava por conduzir ao imperialismo e a uma lógica totalitária. Paradoxalmente, no capítulo sobre “totalitarismo”, defendeu que o que livrou o

---

<sup>140</sup> Na edição em inglês: “*In Marxist terms the new phenomenon of an alliance between mob and capital seemed so unnatural, so obviously in conflict with the doctrine of class struggle, that the actual dangers of the imperialist attempt – to divide mankind into master races and slave races, into higher and lower breeds, into colored peoples and white men, all of which were attempts to unify the people on the basis of the mob – were completely overlooked*” (Arendt, OT, 152).

<sup>141</sup> Segundo Rosa Luxemburg (2004, 315), no contexto da Primeira Guerra Mundial, as lideranças reformistas do partido social democrata alemão levaram a classe trabalhadora mais organizada da Europa ao cataclismo: “Em lado algum a organização do proletariado se fez tão completamente subserviente ao imperialismo [...]. Nenhures a luta de classes política e industrial da classe trabalhadora foi tão abandonada como a da Alemanha” (Tradução livre da autora. No original: “*Nowhere was the organization of the proletariat made so completely subservient to imperialism [...]. Nowhere was the political and industrial class struggle of the working clãs so entirely abandoned as in Germany*”).

<sup>142</sup> Na edição em inglês: “*The cry for unity resembled exactly the battle cries which had always led peoples to war; and yet, nobody detected in the universal and permanent instrument of unity the germ of universal and permanent war*” (Arendt, OT, 153).

marxismo de cair na lógica totalitária foi exatamente essa defesa do Estado-nação que em última instância viria a contribuir com a guerra imperialista.

Nesse contexto, a propriedade emergiu como a base firme para o desenvolvimento político, de forma que mesmo estadistas não imperialistas foram convencidos de que existiam interesses comuns com o imperialismo, mesmo diante das contradições estruturais dos dois modelos. Ou seja, as próprias autoridades governamentais, paradoxalmente, estabeleceram um imperialismo nacionalista como modelo.

No fim do século XIX, as classes proprietárias eram de tal forma dominantes que era quase ridículo a um funcionário do Estado fingir que servia o país. A divisão do país em classes deixava os funcionários públicos alienados do corpo político e forçava-os a formar o seu próprio círculo. Servindo nas colônias escapavam à desintegração do corpo nacional. Dominando povos estrangeiros em países distantes, podiam muito melhor passar por heroicos servidores da nação que “com seus serviços glorificavam a raça” do que se permanecessem no país de origem (Arendt, *Origens*, 201)<sup>143</sup>.

As colônias deixam de ser apenas locais de exploração e, nesse momento, passam a ter um carácter estrutural. Nesse sentido, a expansão deu nova vida ao próprio nacionalismo, e passou a ser aceite como política nacional. Os membros das associações colonialistas e ligas imperialistas, quanto mais distantes territorialmente da nação, mais acreditavam que estavam servindo a ela: “A aliança entre a ralé e o capital está na génese de toda política imperialista” (Arendt, *Origens*, 202)<sup>144</sup>. Essa articulação teve suas especificidades nos movimentos de nações diferentes, desde a Grã-Bretanha, a Áustria, a Alemanha e a França, contudo, para além das especificidades de cada projeto de poder, o objetivo comum era: “[...] imperializar toda a nação (e não apenas a sua parte supérflua), concatenar a política doméstica com política externa de modo a organizar o país para a

---

<sup>143</sup> Na edição em inglês: “*At the close of the century the owning classes had become so dominant that it was almost ridiculous for a state employee to keep up the pretense of serving the nation. Division into classes left them outside the social body and forced them to form a clique of their own. In the colonial services they escaped the actual disintegration of the national body. In ruling foreign peoples in faraway countries, they could much better pretend to be heroic servants of the nation, ‘who by their services had glorified the British race’, than if they had stayed at home*” (Arendt, OT, 154).

<sup>144</sup> Na edição em inglês: “*The alliance between capital and mob is to be found at the genesis of every consistently imperialist policy*” (Arendt, OT, 155).

pilhagem de territórios alheios e a degradação permanente de povos estrangeiros” (Arendt, *Origens*, 202)<sup>145</sup>. Em *Sechs essays: Die verborgene Tradition*, ela conclui:

Para medir pelo resultado final da devastação de todos os países europeus, o colapso de todas as tradições ocidentais, a ameaça à existência de todos os povos europeus e a devastação moral de uma grande parte da humanidade ocidental – a existência de uma pequena classe de capitalistas cuja riqueza fez a constituição social dos seus países e cuja capacidade de produção explodiu os sistemas económicos dos seus povos e que, portanto, avidamente vasculharam o globo em busca de investimentos rentáveis para o capital supérfluo é verdadeiramente uma questão trivial. Esta infeliz discrepância entre causa e efeito está na raiz do absurdo desumano do nosso tempo, tanto em termos históricos como factuais (Arendt, SE, 15)<sup>146</sup>.

## 2.2 QUESTÃO SOCIAL ENQUANTO POLÍTICA DE MASSAS

Em *On revolution*, livro originalmente publicado em 1963, Hannah Arendt dedica todo o segundo capítulo da obra à detetar o que para ela seria o grande problema das revoluções modernas – o que chama de “questão social”. Essa análise, feita à base de um diálogo constante com Marx – aquele que considerou “[...] o maior teórico das revoluções de sempre” (Arendt, OR, 55)<sup>147</sup> –, mais do que pontuar as críticas que faz a esse motor dos processos revolucionários – a questão social –, irá nos possibilitar identificar a especificidade do modelo de revolução que ela própria acredita e defende. Segundo Arendt, o movimento surgiu na medida que as massas populares invadiram um espaço antes reservado apenas a seres humanos livres (domínio político) (Arendt, OR, 53):

Nessa corrente dos pobres, estava incorporado o elemento de irresistibilidade que encontramos intimamente ligado ao significado original da palavra “revolução”, e, em seu uso metafórico, tornou-se ainda

---

<sup>145</sup> Na edição em inglês: “[...] to imperialize the whole nation (and not only the ‘superfluous’ part of it), to combine domestic and foreign policy in such a way as to organize the nation for the looting of foreign territories and the permanent degradation of alien peoples” (Arendt, OT, 155).

<sup>146</sup> Tradução livre da autora. No original: “Denn gemessen an dem schließlichen Resultat der Verheerung aller europäischen Länder, des Zusammenbruchs aller abendländischen Traditionen, der Existenzbedrohung aller europäischen Völker und der sittlichen Verwüstung eines großen Teiles der westlichen Menschheit – ist die Existenz einer kleinen Klasse von Kapitalisten, deren Reichtum die soziale Verfassung ihrer Länder und deren Produktionskapazität die ökonomischen Systeme ihrer Völker sprengte und die daher mit gierigen Augen den Erdball absuchten nach profitablen Investitionen für überflüssiges Kapital, wahrlich eine Bagatelle. Diese unselige Diskrepanz zwischen Ursache und Folge liegt historisch wie sachlich der unmenschlichen Absurdität unserer Zeit zugrunde” (Arendt, SE, 15).

<sup>147</sup> Tradução livre da autora. No original: “Karl Marx, the greatest theorist the revolutions ever had...” (Arendt, OR, 55).

mais plausível, na medida em que a irresistibilidade foi mais uma vez relacionada com a necessidade (Arendt, OR, 110)<sup>148</sup>.

Ou seja, para Arendt, as revoluções modernas alicerçadas na questão social conseguiam abranger um espaço acessível apenas às minorias sociais, facto que tomou como excludente. A partir de uma análise crítica sobre a Revolução Francesa, considera que na lógica social as ações são cada vez menos fundadas na liberdade.

As massas dos pobres, essa esmagadora maioria de todos os homens, a quem a Revolução Francesa chamou *les malheureux*, que se transformaram em *les enragés*, apenas para abandoná-los e deixá-los voltar ao estado de *les misérables* como eram chamados no século XIX, levavam consigo a necessidade a que estavam sujeitos desde que a memória chegava junto com a violência que sempre fora usada para superar a necessidade (Arendt, OR, 110)<sup>149</sup>.

Orientadas, sobretudo, por exigências da necessidade – são dotadas de um potencial despolitizador, na medida que agregam elementos da esfera privada (as necessidades vitais) ao espaço político. Defende, ainda, que tais fatores acabaram por tornar esses movimentos revolucionários urgentes, mas também inflexíveis, e inviáveis em contextos nos quais os homens quisessem agir livremente. Argumenta que tal facto torna este um espaço fértil para o surgimento de regimes totalitários: “A liberdade, por outro lado, mudou de lugar; não reside mais no domínio público, mas na vida privada dos cidadãos e, portanto, deve ser defendida contra o público e seu poder” (Arendt, OR, 134)<sup>150</sup>.

Arendt defende que, por ser a questão social perpassada por um processo vital, surge com uma emergência avassaladora da necessidade de mudança. Nessa perspectiva, “[...] quanto menos ativos, mais vigorosamente esses processos

---

<sup>148</sup> Tradução livre da autora. No original: “*In this stream of the poor, the element of irresistibility, which we found so intimately connected with the original meaning of the word ‘revolution’, was embodied, and in its metaphoric usage it became all the more plausible irresistibility again was connected with necessity*” (Arendt, OR, 110).

<sup>149</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The masses of the poor, this overwhelming majority of all men, whom the French Revolution called les malheureux, whom it transformed into les enragés, only to desert them and let them fall back into the state of les misérable, as the nineteenth century called them, carried with the necessity, to wich they had been subject as long as memory reaches, together with the violence that had always been used to overcome necessity*” (Arendt, OR, 110).

<sup>150</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Freedom, on the other hand, has shifted places; it resides no longer in the public realm but in the private life of the citizens and so must be defended against the public and its power*” (Arendt, OR, 106).

biológicos se afirmam, nos impõem sua necessidade inerente e nos superam com o automatismo [...] subjacente à toda a história humana” (Arendt, OR, 53)<sup>151</sup>.

A Revolução Francesa se consolidou como uma revolta do povo na luta contra a fome, em embate direto com a aristocracia francesa e seus reis<sup>152</sup>, que tinham controle social do Estado, mas eram totalmente alheios às necessidades e exigências sociais das massas. A revolta era burguesa, mas também social. Contudo, nesse sentido, para Arendt, todas as opiniões com relação ao mundo comum não merecem ser consideradas, nem debatidas.

A participação de todos eleva a vida política, mas Arendt não reflete essa dimensão pré-política da política. Ao não confrontar essa questão, se põe do lado dos liberais – que defendem a igualdade formal como suficiente, e o empenho e o mérito individual como fatores determinantes. Postura que se difere dos social-democratas<sup>153</sup>, por exemplo, que defendem a redistribuição como justiça, em uma postura de conciliação de classes, em que o Estado de bem-estar social é o mais importante.

A questão social, analisada do ponto de vista da Revolução Francesa, deixou mais clara a posição política de Hannah Arendt. Ao criticar a postura do líder revolucionário Maximilien de Robespierre<sup>154</sup>, se afirma em defesa de uma revolução liderada pelas elites, especialmente quando critica de forma objetiva a defesa do bem comum em prol do privado:

Quando Robespierre declarou que “tudo o que é necessário à manutenção da vida deve ser bem comum, e apenas o excedente pode ser considerado propriedade privada”, ele não estava apenas invertendo a teoria política

---

<sup>151</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] *the less active we are, the more forcefully will this biological process assert itself, impose its inherent necessity upon us, and overawe us with the fateful automatism [...] that underlies all human history*” (Arendt, OR, 53).

<sup>152</sup> Uma história popular conta que a rainha Maria Antonieta, ao ser avisada de que os camponeses franceses não tinham pão para se alimentar, teria respondido “Se não têm pão, que comam brioques”. Estudiosos afirmam que provavelmente essa frase não foi dita por ela, mas lhe foi atribuída pelos próprios revolucionários da época. Suspeita-se que a frase possa ser do livro *Confissões*, de Jean-Jacques Rousseau. Maria Antonieta era tida como símbolo da arrogância dos monarcas absolutistas franceses e foi executada em 1793, condenada à guilhotina.

<sup>153</sup> Na social democracia, a igualdade formal é uma condição necessária, mas não suficiente; é necessária uma base coletiva para assegurar o ser social do indivíduo que poderá, nessa base, obter destaque como cidadão. Aqui, para ser cidadão, é preciso julgar, ter não só integridade e paixão pelos assuntos públicos, mas defender um Estado forte com redistribuição.

<sup>154</sup> Um dos líderes da Revolução Francesa de 1789 conseguiu articular forças contrárias aos excessos e desmandos da monarquia. Sua ação culminou na condenação do próprio rei Louis XVI à guilhotina.

pré-moderna, que afirmava que era exatamente o excedente dos cidadãos, em tempo e bens, que devia ser distribuído e compartilhado em comum; ele estava, segundo suas próprias palavras, submetendo finalmente o governo revolucionário à “mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, e ao mais irrefutável dos títulos, a necessidade” (Arendt, OR, 54)<sup>155</sup>.

Robespierre teria desvirtuado a revolução no momento em que a transformou em um direito dos *sans-culottes* – ou seja, os excluídos da sociedade francesa, os pobres que se tornaram soldados da revolução. Defende, então, que a revolução verdadeira é a que é feita pelos teóricos da liberdade, do iluminismo, que representam os valores das elites do conhecimento. Segundo Arendt, o que Robespierre fez foi colocar a necessidade dos mais desfavorecidos acima do ideal da liberdade de todos.

Em outras palavras, ele havia abandonado seu próprio “despotismo da liberdade”, sua ditadura em favor da fundação da liberdade, e se voltado para os “direitos dos *Sans-Culottes*”, que se traduziam em “vestuário, alimentação e reprodução da sua espécie”. Foi a necessidade, as urgentes carências do povo, que desencadeou o terror e levou a revolução à sua ruína (Arendt, OR, 54-55)<sup>156</sup>.

A revolução, nesse sentido, muda de rumo no momento em que seu objetivo passa a ser a felicidade do povo. Entender o motivo de isso se configurar como um problema para Hannah Arendt é de suma importância para que, diante da dificuldade de encaixá-la em uma linha política específica, consigamos perceber, mesmo diante das suas contradições, o horizonte ideológico que norteia seu pensamento e o que de facto ela está a defender ser ação política.

Podemos dizer que Arendt considera que a primazia da questão social levantada pela Revolução Francesa abriu precedentes para que todas as revoluções que viriam a seguir tivessem um cunho muito mais popular (Arendt, OR, 55). Karl Marx utilizou esse advento histórico para fazer a teoria de todas as revoluções a seguir, e, nesse sentido, de um ponto de vista teórico retirou os valores

---

<sup>155</sup> Tradução livre da autora. No original: “*When Robespierre declared that 'everything which is necessary to maintain life must be common good and only the surplus can be recognized as private property', he was not only reversing premodern political theory, which held that it was precisely the citizens' surplus in time and goods that must be given and shared in common; he was, again in his own words, finally subjecting revolutionary government to 'the most sacred of all laws, the welfare of the people, the most irrefragable of all titles, necessity'*” (Arendt, OR, 54).

<sup>156</sup> Tradução livre da autora. No original: “*In other words, he had abandoned his own 'despotism of liberty', his dictatorship for the sake of the foundation of freedom, to the 'rights of the Sans-Culottes', which were 'dress, food and the reproduction of their species'. It was necessity, the urgent needs of the people, that unleashed the terror and sent the Revolution to its doom*” (Arendt, OR, 54-55).

das elites revolucionárias antigas, que para ela eram os únicos capazes de propiciar revoluções com mudanças sociais sólidas.

Seja como for, não há dúvida de que o jovem Marx defendia que a razão pela qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi por não ter sido capaz de resolver em última instância a questão social. Entretanto, isso não retira dela seu imenso valor social e político, tampouco a constatação da capacidade da força motriz das revoluções populares. Para Arendt, a contribuição mais original de Marx à causa da revolução foi ter interpretado as carências inerentes à pobreza do povo em termos políticos: “O que ele aprendeu da Revolução Francesa foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem” (Arendt, OR 56)<sup>157</sup>. Uma rebelião não apenas por pão ou riqueza, mas também pela liberdade.

Marx transforma a questão social numa força política, que está contida no termo “exploração”, isto é, na noção de que a pobreza é a consequência da exploração por uma “classe dominante”, que detém a posse dos meios de violência. O valor dessa hipótese para as ciências históricas é realmente pequeno; ela toma como base uma economia escrava, em que uma “classe” de senhores realmente se impõe sobre uma base de trabalhadores, e que é válida apenas nos primeiros estágios do capitalismo, quando a pobreza, numa escala sem precedentes, foi o resultado da expropriação pela força (Arendt, OR, 56)<sup>158</sup>.

Arendt, claramente, confunde os termos de exploração e apropriação primitiva/acumulação originária. Segundo Marx, a exploração da mais-valia do trabalho pelo capital é o principal motor da acumulação capitalista. Esse processo de acumulação é antecedido pelo estágio inicial, ou gênese, do desenvolvimento capitalista, é considerado uma fase de acumulação primitiva ou originária; dominado pela lógica de apropriação pela violência em vez de exploração. O uso da violência direta, a imposição da classe de senhores à força sobre a classe trabalhadora em formação e a economia escrava são elementos dessa acumulação

---

<sup>157</sup> Tradução livre da autora. No original: “*What he learned from the French Revolution was that poverty can be a political force of the first order*” (Arendt, OR, 56).

<sup>158</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Marx’s transformation of the social question into a political force is contained in the term ‘exploitation’, that is, in the notion that poverty is the result of exploitation through a ‘ruling class’ which is in the possession of the means of violence. The value of this hypothesis for the historical sciences is small indeed; it takes its cue from a slave economy where a ‘class’ of masters actually rules over a substratum of labourers, and it holds true only for the early stages of capitalism, when poverty on an unprecedented scale was the result of expropriation by force*” (Arendt, OR, 56).

originária, processo desenvolvido por Marx (1990, 873-942 *passim*), nos capítulos 26 a 33 do *Capital*<sup>159 160</sup>.

O conceito de exploração em Marx não está baseado na violência direta, mas antes na extração de mais-valia à base do trabalho de trabalhadores “livres” que vendem seu trabalho como mercadoria, ou seja, num processo governado pela lógica despolitizante do mercado. O processo de acumulação no modo de produção capitalista acontece a partir da centralização e da concentração da riqueza, em que a mais-valia é tirada à força, através de medidas opressoras e por uma via ideológica colonial.

Foi o cientista em Marx, e sua ambição de elevar sua “ciência” ao nível de ciência natural, cuja principal categoria ainda era então a necessidade, que o induziu a inverter suas próprias categorias. Politicamente, essa evolução levou Marx a uma real capitulação da liberdade frente à necessidade. Ele fez o que seu mestre em revolução, Robespierre, havia feito antes dele, e o que seu maior discípulo, Lenin, haveria de fazer posteriormente, na mais importante revolução que seus ensinamentos já inspiraram (Arendt, OR, 59)<sup>161</sup>.

O que Arendt não percebe é que Karl Marx não desenvolve sua teoria da revolução a partir de uma agência dos mais excluídos – sujeitos que fazem parte da lógica de apropriação na acumulação primitiva do desenvolvimento inicial do capitalismo –, mas na classe trabalhadora organizada. Na medida que trabalham em comum, possibilitam uma consciência histórica não existente na ideia de revolta de sujeitos mais marginalizados. Outra questão negligenciada nessa análise é que, para Marx (1982), dentro de uma sociedade desigual, para a maior parte dos cidadãos, de nada serve a liberdade política se não há condições para exercê-la:

A liberdade consiste em transformar o Estado de órgão subordinado [übergeordnet] à sociedade em [órgão] a ela inteiramente subordinado [untergeordnet] e hoje em dia também as formas de Estado são mais

---

<sup>159</sup> Cf. Marx e Engels (1972a, 741-802 *passim*).

<sup>160</sup> Será Rosa Luxemburg (2016, 262-263) que mais tarde ficará conhecida por defender que o processo de acumulação primitiva ou originária não é um processo restrito à fase inicial do desenvolvimento do capitalismo. Ela defende que o capitalismo depende, em todas as suas relações, de uma lógica permanente de apropriação violenta de riquezas e mercados de sistemas não capitalistas.

<sup>161</sup> Tradução livre da autora. No original: “It was the scientist in Marx, and the ambition to rise his ‘science’ to the rank of natural science, whose chief category then was still necessity, that tempted him into the reversal of his own categories. Politically, this development led Marx into an actual surrender of freedom to necessity. He did what his teacher in revolution, Robespierre, had done before him and what his greatest disciple, Lenin, was to do after him in the most momentous revolution his teachings have yet inspired” (Arendt, OR, 59).

livres, ou menos livres na medida que restringem a “liberdade do Estado”<sup>162</sup>.

Nesse sentido, liberdade política não significa nada quando se tem necessidades económicas. Para Marx, liberdade deve ser sempre liberdade criativa, de mudança. A verdadeira liberdade republicana visa a mudança da sociedade – que ela faça parte da história. Assim, só pode ser alcançada através da comunidade, e o seu desenvolvimento sempre significa a restrição da liberdade de uma pequena minoria que explora o trabalho de outras pessoas.

A mesma confusão em torno de conceitos teóricos acontece na análise que Arendt faz de factos históricos – como em sua investigação acerca da questão social que estruturava a Revolução Russa, bem como seu julgamento à volta da postura de Lenin enquanto revolucionário e estadista. O qual, segundo a teórica, foi “[...] o último herdeiro da Revolução Francesa” (Arendt, OR, 60)<sup>163</sup> e o responsável pela “[...] mais importante revolução” (Arendt, OR, 59)<sup>164</sup> em que a teoria de Marx exerceu influência, afinal,

[...] era o mesmo homem que uma vez, quando lhe pediram que declarasse em uma frase a essência e os objetivos da Revolução de Outubro, deu a curiosa fórmula há muito esquecida: “Eletrificação mais soviètes”. Essa resposta é notável, primeiro pelo que ela omite: o papel do partido, de um lado, e a construção do socialismo, do outro. No lugar, nos é dada uma separação inteiramente não marxista de economia e política, uma diferenciação entre eletrificação, como solução para a questão social na Rússia, e o sistema soviético, como a nova organização política que surgira durante a Revolução, acima de todos os partidos (Arendt, OR, 59-60)<sup>165</sup>.

A despeito do que afirma Arendt, é sabido que o papel do partido é muito mais importante para Lenin do que para Karl Marx. O último está muito mais

---

<sup>162</sup> No original: “*Die Freiheit besteht darin, den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln, und auch heutig sind die Staatsformen freier oder unfreier im Maß, worin sie die ‘Freiheit des Staats’ beschränken. Marx, Kritik des Gothaer Programms, IV, MEW, Bd 19, 27*” (Marx 2009, 22).

<sup>163</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] *the last heir of the French Revolution*” (Arendt, OR, 60).

<sup>164</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] *most momentous revolutions his teachings have yet inspired*” (Arendt, OR, 59).

<sup>165</sup> Tradução livre da autora. No original: “[...] *it was after all the same man who once, when asked to state in one sentence the essence and the aims of the October Revolution, gave the curious and long-forgotten formula: ‘Eletrification plus soviets’. This answer is remarkable first for what it omits: the role of the party, no one side, the building of socialism, on the other. In their stead, we are given an entirely un-Marxist separation of economics and politics, a differentiation between eletrification as the solution of Russia’s social question, and the soviet system as her new body politic that had emerged during the revolution outsider all parties*” (Arendt, OR, 59-60).

interessado em falar do papel do país para a classe trabalhadora em si. Nesse aspecto, Lenin foca muito mais na questão partidária, já que busca solidificar os próprios soviets como uma ditadura do proletariado. Quanto à “eletrificação”<sup>166</sup> (modernização) falada por Lenin, ela consistia em transformar uma economia camponesa, agrária, em uma economia industrial, eletrificada – no topo do desenvolvimento econômico. O que, segundo a interpretação de Hannah Arendt, trata-se de uma questão puramente econômica e neutral, ou seja, não é uma questão de redistribuição, mas uma questão de economia política de desenvolvimento, como deixa a entender na citação a seguir:

O que é talvez mais surpreendente num marxista é a sugestão de que o problema da pobreza não deve ser resolvido através da socialização e do socialismo, mas através de meios técnicos; pois a tecnologia, ao contrário da socialização, é, na verdade, politicamente neutra; nem prescreve nem exclui qualquer forma específica de governo (Arendt, OR, 60)<sup>167</sup>.

A teórica equivale o talento do Lenin estadista ao de alguém que consiga ir além da ideologia. O que Hannah Arendt não compreende é que o desenvolvimento econômico-tecnológico em países periféricos, de um ponto de vista político-econômico, envolve dinâmicas de dependência, imperialismo e relações de classe específicas.

[...] a libertação do curso da pobreza aconteceria através da eletrificação, mas a liberdade só teria sua ascensão através de uma nova forma de governo, os soviets. Essa foi uma das não raras ocasiões em que o

---

<sup>166</sup> “O comunismo é o poder soviético mais a eletrificação de todo o país. Caso contrário, o país continuará sendo um país pequeno-camponês, e devemos perceber claramente isso. Somos mais fracos que o capitalismo, não apenas em escala mundial, mas também dentro do país. Isso é conhecimento comum. Percebemos isso e faremos com que a base econômica seja transformada de uma base camponesa em uma base industrial em larga escala. Somente quando o país estiver eletrificado e a indústria, a agricultura e o transporte tiverem sido colocados na base técnica da moderna indústria em larga escala, somente então seremos vitoriosos” (Lenin 1966, 515-516; Tradução livre da autora. No original: “*Communism is Soviet power plus the electrification of the whole country. Otherwise the country will remain a small-peasant country, and we must clearly realize that. We are weaker than capitalism, not only on the world scale, but also within the country. That is common knowledge. We have realized it, and we shall see to it that the economic basis is transformed from a small-peasant basis into a large-scale industrial basis. Only when the country has been electrified, and industry, agriculture and transport have been placed on the technical basis of modern large-scale industry, only then shall we be fully victorious*”).

<sup>167</sup> Tradução livre da autora. No original: “*What is perhaps even more surprising in a marxist is the suggestion that the problem of poverty is not to be solved through socialization and socialism, but through technical means; for technology, in contrast to socialization, is of course politically neutral; it neither prescribes nor precludes any specific form of government*” (Arendt, OR, 60).

talento de Lenin como estadista sobrepujou sua formação marxista e suas convicções ideológicas (Arendt, OR, 60)<sup>168</sup>.

Para Lenin (1966, 516), a modernização do país não era mais possível com a manutenção do capitalismo na Rússia. Exatamente porque as próprias classes sociais eram dependentes das economias centrais e, nesse sentido, jamais seria possível modernizar o país como um todo. Ou seja, na medida que a mais-valia é exportada, não há um sentido de modernização do país. A única maneira de conseguir inovar seria ir além do capitalismo. E a grande proposta dos soviets foi fazer isso à base da classe trabalhadora.

Para Marx e Engels (1997), em *Manifesto do Partido Comunista*, é a própria forma de desenvolvimento do capitalismo responsável pelo surgimento do socialismo. O capitalismo se expande economicamente, de tal forma que possibilita uma sociedade na qual não existe escassez. Em nações economicamente desenvolvidas, o capitalismo cria uma sociedade em que existe uma superprodução. O que não era o caso da Rússia, que enquanto economia periférica nem sequer podia chegar a esse ponto por sua condição de dependência. Por causa das relações coloniais de subordinação, a economia nunca consegue se desenvolver plenamente em países periféricos. Dessa forma, para se chegar ao socialismo, o que se fazia necessário na Rússia soviética era uma modernização da economia (eletrificação), avanço tecnológico de forma conjunta com os soviets, que se estabeleciam enquanto poder da classe trabalhadora.

As contradições em torno das interpretações de Hannah Arendt acerca da questão social, que se tornam evidentes no seu julgamento das Revoluções Francesa e Russa, enunciam, para além de suas posições político-filosóficas paradoxais, a tensão existente em sua teoria – que busca um estado original do sentido dos fenômenos<sup>169</sup> – e também procura ter uma base política com forte

---

<sup>168</sup> Tradução livre da autora. No original: “*In the other words, the liberation from the curse of poverty would come about through a new form of government, the soviets. This was one of the not infrequent instances when Lenin’s gifts as a states-man overruled his marxist training and ideological convictions*” (Arendt, OR, 60).

<sup>169</sup> Segundo Benhabib (1996, 80), Arendt tem uma base essencialmente fenomenológica, em que o espaço público é entendido como ação que se dá no sentido oposto ao trabalho e à fabricação; nesse sentido é delimitada pelo diálogo público. Aqui todos os tipos de ação poderiam tornar-se disputa pública.

influência da história humana. Fatores que irão se refletir na sua tentativa de relacionar a ascensão da esfera social com o declínio do espaço público.

Na tentativa de compreender e problematizar o julgamento de Arendt em torno da questão social, Seyla Benhabib (2003), em *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, defende que a crítica que Arendt faz à Revolução Francesa, entre outras questões, acontece por sua compreensão reducionista de que qualquer revolta social é potencialmente totalitária. Questão também trabalhada em profundidade em seu livro *Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas* (Benhabib 1996), em que desenvolve críticas à distinção estabelecida por Arendt entre domínio público, domínio privado e a esfera social contidas no “Capítulo II” de *A condição humana*. O esforço de Hannah Arendt está em restabelecer as relações entre os fenômenos, enquanto ato criativo que liberta das eventuais perdas do passado (Benhabib 1996, 76; Arendt, *Condição*, 26).

A partir de um exame à volta da relação entre totalitarismo e tradição, Arendt faz, em *A condição humana*, uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa*: trabalho, ação, obra/fabricação. No livro, a relação entre a condição humana e a *vita activa* – que transcende a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas – aparece em oposição à *vita contemplativa*. Nesse sentido, a base fenomenológica arendtiana se dá em oposição à fabricação e ao trabalho. É a partir de uma análise crítica a essa posição que Benhabib (1996) relembra que o espaço agonístico da *pólis*, defendido por Arendt, só era possível com a segregação de vários grupos, como: escravos, crianças, mulheres, trabalhadores, estrangeiros...

Enquanto Arendt afirma que “A Pólis diferenciava-se do lar pelo facto de somente conhecer ‘iguais’” (Arendt, *Condição*, 39)<sup>170</sup>, nesse contexto social o tempo livre dedicado à política era para usufruto de poucos. O cerne da questão trazida por Benhabib (1996, 75) é, então, questionar se a crítica da questão social, que também foi acompanhada pela entrada desses grupos na vida pública, seria sobretudo uma crítica ao universalismo político como um todo por parte de Arendt.

---

<sup>170</sup> Na edição em inglês: “*The polis was distinguished from the household in that it knew only ‘equals’*” (Arendt, HC, 32).

Como aparenta ser quando se contrasta a *pólis* grega com outras sociedades em que a questão da necessidade social não tivesse sido resolvida<sup>171</sup>, a política apenas servirá como um meio para proteger a sociedade:

Em todos esses casos é a liberdade da sociedade (e, em alguns casos, uma pretensa liberdade) que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo (Arendt, *Condição*, 37)<sup>172</sup>.

Quando as demarcações entre as esferas pública e privada deixam de ser evidentes, a ascensão do social torna as relações que antes estavam na esfera do privado em questões de políticas públicas; direitos e garantias referentes a questões de raça, gênero, entre outros, fazem com que esse tipo de questões entrem na agenda pública, ao passo que passam a ser configuradas como questões de justiça e liberdade (Benhabib 1996, 78).

A distinção entre o social e o político feita por Arendt, nesse contexto, se estabelece de forma tensa no mundo moderno, na medida que a disputa para tornar algo público é antes de qualquer coisa uma luta para incluir todos os indivíduos e grupos sociais no espaço público (Benhabib 1996, 79).

Com base no exposto, podemos afirmar que o que Arendt põe em questão não é o discurso público enquanto tal, mas o modo como esse discurso se dá. Isto é, todo discurso que evoque uso da força, e possa vir a gerar violência, deve ser evitado. É nesse sentido que, para Seyla Benhabib (1996, 95), o modelo procedimental arendtiano de esfera pública é incompatível com a realidade social da modernidade, assim como com as disputas políticas por justiça da contemporaneidade.

---

<sup>171</sup> Josiah Ober (2018, 15-38 *passim*) argumenta que a sociedade grega, e principalmente Atenas, a partir do século IV a.C., atingiu níveis de crescimento econômico, urbanização e igualdade social inéditos – defende que a desigualdade social seja mais ou menos comparável à desigualdade nos Estados Unidos nos anos 1950 –, o que terá um grande papel no desenvolvimento nas política e filosofia grega.

<sup>172</sup> Na edição em inglês: “*In all these cases, it is the freedom (and in some instances so-called freedom) of society which requires and justifies the restraint of political authority. Freedom is located in the realm of the social, and force or violence becomes the monopoly of government*” (Arendt, HC, 31).

## 2.3 HANNAH ARENDT E ROSA LUXEMBURG: DESENCONTROS DA REVOLUÇÃO

Uma das grandes influências teóricas de Hannah Arendt foi Rosa Luxemburg; a teórica socialista e ativista revolucionária foi inspiração para temas importantes no trabalho de Arendt, como ação política e defesa da revolução. Young-Bruehl (1982, 27) afirma que o primeiro contacto de Hannah Arendt com Rosa Luxemburg acontece ainda muito jovem, através de sua mãe, Marta Arendt, grande admiradora de Luxemburg, tendo chegado a acompanhar a mãe em sua cidade natal, para uma reunião do círculo de Königsberg, onde se seguiam e discutiam as notícias vindas de Berlim na greve geral.

Segundo Storlfokken (2006), é só muito mais tarde, com o crescimento do discurso nazista nos anos 1930, que Arendt começa a dar início ao seu percurso político. De acordo com a própria, o impulsionador do seu pensar crítico na política foi Heinrich Blücher, seu segundo marido, que combateu ao lado de Luxemburg na Revolução Alemã e que nunca escondeu sua profunda admiração por Rosa Luxemburg. Para além da origem judaica, coragem política e intelectual, ambas tinham em comum a defesa de uma concepção de política pautada pela ideia de liberdade, suas vidas foram no espaço público fonte de poder político e alicerces de uma democracia possibilitadora de espaços de liberdade (D'Alessandro 2011).

Que Arendt<sup>173</sup> era uma entusiasta da coragem de Luxemburg, não resta dúvidas. Contudo, não só. Em uma resenha sobre a biografia de Luxemburg publicada por John Peter Netti em 1966, Arendt afirma:

Gostaríamos de crer que ainda há esperança de um reconhecimento tardio da pessoa que ela foi e daquilo que ela fez, como gostaríamos de esperar que ela venha enfim a ocupar o lugar que merece na formação de quantos, nos países ocidentais, se dedicam às ciências políticas. Pois Netti tem razão: “As suas ideias devem estar presentes onde quer que se

---

<sup>173</sup> Em carta ao amigo Kurt Blumenfeld, em 1956, Arendt conta orgulhosa um episódio em que os alunos a comparam com Luxemburg: “Em Berkeley, onde jamais mencionei o nome de Rosa Luxemburg – pois supunha que ninguém a conhecia – os estudantes me contaram que em uma festa com muita bebida teriam dito uns aos outros: Rosa voltou” (Storlfokken 2006, 113).

estude seriamente a história das ideias políticas”<sup>174</sup> (Arendt, Homens, 71)<sup>175</sup>.

Apesar de pouco mencionada pela academia *mainstream* no âmbito da filosofia política, por vezes, pelo lugar político que assumiu, Rosa Luxemburg tem em Hannah Arendt o seu resgate dentro da filosofia enquanto teórica e cientista política. Elisabeth Young-Bruehl (1982, 402) defende que a “[...] resenha de Arendt da biografia de Nettl foi um epílogo de *On Revolution*”<sup>176</sup>; ainda que Luxemburg não esteja diretamente citada no livro, o próprio título foi inspirado pela noção de “revolução espontânea” da teórica polaca. Contudo, é perceptível que Arendt não estudou a fundo todas as obras de Luxemburg, o que, muitas vezes, resulta, por parte dos estudiosos de Arendt, em interpretações muito arendtianas da revolucionária polonesa, como é o caso do artigo de Ernst Vollrath (1973), intitulado “Rosa Luxemburg’s theory of revolution”. Segundo Vollrath (1973), para entendermos o conceito de revolução de Rosa Luxemburg, bem como sua importância entre as teorias revolucionárias, é necessário perceber a duplicidade das teorias políticas – teorias de organizações estatais de um lado, e teorias de movimentos revolucionários do outro. Ainda que adotemos a defesa de que a tarefa de qualquer teoria política é sobretudo a solução do problema da ação, as teorias da revolução atraem a curiosidade de muitos, precisamente por reivindicarem ser novos começos.

O ponto de partida de Rosa Luxemburg para todas as reflexões sobre revolução é a percepção de que não é possível suprimir da economia seu elemento político. Dentro do marxismo, para além de um debate crítico sobre o abismo gerado pelo capitalismo, é profundamente crítica aos discursos que defendem um socialismo evolucionário – teleológico e determinista – que acaba por cooptar os trabalhadores dentro do Estado burguês. Para ela, o socialismo não era inevitável, o capitalismo caminha para a barbárie (imperialismo, guerras, nacionalismos); a

---

<sup>174</sup> A publicação original se chama “A heroine of revolution”, inscrita em *The New York Review of Books*. A mesma resenha foi publicada com o título “Rosa Luxemburg 1871-1919”. Quando me refiro ao ensaio de Arendt sobre Luxemburg, utilizo a versão constante do livro *Homens em tempos sombrios* (Arendt, Homens, 45-71).

<sup>175</sup> Na edição em inglês: “*One would like to believe that there is still hope for a belated recognition of who she was and what she did, as one would like to hope that she will finally find her place in the education of political scientists in the countries of the West. For Mr. Nettl is right: ‘Her ideas belong wherever the history of political ideas is seriously taught’*” (Arendt, MDT, 55-56).

<sup>176</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Arendt’s review of Nettl’s biography was an epilogue to *On Revolution*”* (Young-Bruehl 1982, 402).

revolução socialista é a ação política para escapar a essa tendência. Sua crítica a Bernstein se fundamenta, então, na crítica à postura reformista<sup>177</sup>, ou seja, à ideia de um socialismo evolucionário ter de ser algo inevitável. O socialismo deveria, então, ser uma conquista (socialismo ou barbárie), no sentido que ou abria-se a possibilidade de uma revolução, ou a destruição da sociedade seria inevitável (a exemplo da fatídica Primeira Guerra Mundial).

O socialismo não cairá como um maná do céu. Só será conquistado numa grande cadeia de poderosas lutas nas quais o proletariado dirigido pela social democracia aprenderá a manejar o timão da sociedade para converter-se em vítima impotente da história em seu guia consciente. Friedrich Engels disse uma vez, “A sociedade capitalista se acha num dilema: avanço ao socialismo, ou regressão à barbárie”<sup>178</sup> (Luxemburg 2004, 321)<sup>179</sup>.

Entusiasta da Revolução Russa, Luxemburg tem nesse facto histórico sua primeira imersão em uma experiência revolucionária de maiores proporções, vivência que deu a ela a dimensão do quanto a ação de massas tinha potencial político emancipador. A revolução não é pré-concebida como algo que se aplica à realidade, nem existem métodos estabelecidos de forma prévia. Trata-se de uma construção conjunta, que só é possível através do protagonismo das camadas populares dentro do processo revolucionário. A ideia de autossuficiência popular dialoga diretamente com seu projeto político, em que o poder deve ser construído a partir das bases, e as instituições devem ser fruto das decisões das massas: “[...] a grande massa trabalhadora deixa de ser uma massa governada, para viver ela mesma a vida política e econômica na sua totalidade, e para orientá-la por uma autodeterminação consciente e livre” (Luxemburg 1991, 103).

---

<sup>177</sup> Acerca do debate entre Bernstein e Luxemburg, Van Vossolle (2019) esclarece que a discussão existente entre reforma ou revolução se tratava sobretudo de uma questão de mudança formal *versus* mudanças estruturais/internas. Isso se dava ao passo que o reformismo tentava possibilitar a articulação do capitalismo com o movimento operário; a questão passava a ser, então, de oposição entre o carácter pequeno burguês e o proletário.

<sup>178</sup> Em nota à edição do livro, os editores chamam atenção para o facto de essa frase não se tratar diretamente de uma frase de Engels; provavelmente Luxemburg tinha em mente uma passagem do Manifesto Comunista em que Marx e Engels falam que a luta de classes resulta em uma nova constituição social revolucionária, ou na ruína comum das classes que se opõem.

<sup>179</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Socialism will not fall as manna from heaven. It can only be won by a long chain of powerful struggles, in which the proletariat, under the leadership of the Social Democracy, will learn to take hold of the rudder of society to become instead of the powerless victim of history, its conscious guide. Friedrich Engels once said, ‘Capitalist society faces a dilemma, either an advance to socialism or a reversion to barbarism’*” (Luxemburg 2004, 321).

As experiências da vida cotidiana estão profundamente ligadas à consciência de classe. A revolução não é tão somente um processo dependente das crises internas do capitalismo, é também produto da ação humana, suas críticas à reforma e à defesa da revolução seguem esse caminho.

Apesar de ser uma entusiasta da Revolução Russa e da greve das massas, seus debates com Bernstein deixam evidentes suas profundas críticas à social democracia russa reformista e ao Partido Social Democrata Alemão (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands* – SPD), que defendia que as reformas sociais eram uma estratégia viável para se chegar à revolução. Rosa Luxemburg reconhecia nas reformas feitas na esfera parlamentar uma busca pela melhora progressiva das condições de vida dos trabalhadores. A grande tensão do modelo reformista, para ela, consistia precisamente na imposição de barreiras à ideia de socialismo como emancipação humana. O que não quer dizer que não reconhecesse os avanços conseguidos através do campo político institucional, mas considerar que as contradições da sociedade capitalista não serão mais conciliáveis.

Liberdade somente para os partidários do governo, somente para os membros de um partido, por mais numerosos que sejam – não é liberdade. Liberdade é sempre liberdade daquele que pensa de modo diferente. Não é por fanatismo da justiça, mas porque tudo quanto há de vivificante, de salutar, de purificante na liberdade política depende desse carácter essencial e deixa de ser eficaz quando a “liberdade” se torna privilégio (Luxemburg 1991, 91).

O que Rosa Luxemburg (1991) queria é que a participação popular democrática adquirisse um carácter mais social, espaço que os limites da democracia liberal não alcançam. Caracteriza-se, então, através da proposta de modelo democrático que outorga às massas as decisões políticas, um lugar no qual “[...] se exerce no mais amplo espaço público, com a participação sem entraves, a mais ativa possível das massas populares, numa democracia sem limites” (95).

Quanto mais os oprimidos tiverem possibilidade de ser atores do seu próprio futuro, mais democrática se torna a sociedade; ainda que para isso seja necessária a criação de instituições menos burocratizadas e mais flexíveis à participação popular. Sua proposta nada mais é que a busca por dar às promessas de igualdade e liberdade um carácter que fosse além do meramente formal existente na sociedade burguesa. Embora ela considerasse a Revolução de Outubro um fato histórico emblemático na história das lutas revolucionárias, sempre

foi bastante crítica aos rumos que tomou. Defendia que os revolucionários deveriam ter o compromisso de criar espaços de participação popular mais fortes, possibilitadores de autonomia, pois sem elas as revoluções estarão sempre condenadas à barbárie. É na base dessa crítica de Luxemburg que Hannah Arendt afirma:

[...] Rosa não acreditava em uma vitória em que as pessoas em geral não tivessem papel nem voz ativa; na verdade, acreditava tão pouco na tomada do poder a qualquer preço que temia muito mais uma revolução deformada do que uma revolução falhada – e era esta, efetivamente, a grande diferença entre ela e os bolcheviques (Arendt, Homens, 68)<sup>180</sup>.

Tendo em conta as bases ideológicas que distanciam as teóricas, de Luxemburg, Hannah Arendt resgata o vigor pelo debate crítico que não tem medo de se posicionar e exercer o pensar de forma crítica a seus aliados<sup>181</sup>, a defesa por processos revolucionários (ainda que tenham bases ideológicas distintas) não se furta ao confronto de ideias e estão na contramão da defesa de qualquer modelo de sistema político que leve ao oportunismo político e o autoritarismo.

Contudo, para além das consonâncias, é importante salientar que há muitos equívocos acerca da interpretação de Arendt sobre Luxemburg e a sua posição acerca do marxismo. Elisabeth Young-Bruehl (1982), em biografia feita sobre Arendt, afirma:

Arendt via o programa político de Luxemburg – o republicanismo – como consequência da sua rejeição da dialética, a relação antitética entre capitalistas e proletários. Nos termos de Hannah Arendt o republicanismo era um ideal político que transcendia todas as visões marxistas do socialismo e do capitalismo. Com base na percepção de Rosa Luxemburg de que o capitalismo não é um processo que começa com uma expropriação única da burguesia nascente e depois continua inelutavelmente até o colapso, Arendt enfatizou que a expropriação é repetida várias vezes (401)<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Na edição em inglês: “[...] she did not believe in a victory in which the people at large had no part and no voice; so little, indeed, did she believe in holding power at any price that she ‘was far more afraid of a deformed revolution than an unsuccessful one’ – this was, in fact, ‘the major difference between her’ and the Bolsheviks” (Arendt, MDT, 53).

<sup>181</sup> Assim como Luxemburg foi fortemente atacada por suas posições críticas, tanto entre marxistas, por criticar suas posturas totalitárias (bolcheviques), quanto pelos reformistas, por suas críticas às posturas oportunistas de apoio à guerra imperialista (considerados, inclusive, responsáveis por seu assassinato). Arendt se identificava com a filósofa polonesa, por também ter sido fortemente perseguida e rechaçada por suas posições políticas, em seu caso, suas críticas à comunidade judaica, e ao julgamento de Eichmann e sua tese sobre a banalidade do mal. Ambas também eram antinacionalistas.

<sup>182</sup> Tradução livre da autora. No original: “Arendt saw Luxemburg’s political program – republicanism – as a corollary of her rejection of the Marxist economic dialectic, the antithetical relation of capitalists and proletarians. In Hannah Arendt’s own terms, republicanism was a political ideal

Sem dúvida, Arendt fez uma leitura muito peculiar de Luxemburg, quando a distância do marxismo acaba por afastá-la do próprio fim socialista, o que retoma o debate de Luxemburg com Bernstein, no que receava uma reação pequeno-burguesa do mundo que não conseguisse transcender o capitalismo. Embora Arendt afirme que “Rosa Luxemburg não era uma marxista ortodoxa – tão pouco ortodoxa, na verdade, que podemos mesmo chegar a perguntar se chegava a ser marxista” (Arendt, Homens, 51)<sup>183</sup>, esse distanciamento do marxismo era um dos maiores medos da teórica polaca, considerava uma traição ao movimento socialista.

Peter Hudis (2019, XIX), em “Introduction: Luxemburg in our time” – texto recente, que introduz a reedição da famosa biografia feita por Nettel em 1966 –, afirma que a apresentação abrangente da vida e da obra de Luxemburg, incluindo o contexto histórico em que se desenrolou, nos permite vê-la como realmente era: “Uma marxista dedicada que não tinha medo de desafiar a tradição quando sentia que suas perspectivas estavam aquém do objetivo da emancipação humana universal”<sup>184</sup>. Nessa esteira, Hannah Arendt parece estar enganada em vários níveis. Sobre a tentativa de afastar Luxemburg da revolução proletária, é difícil encontrar qualquer atividade política de sua vida que não visasse promover os interesses da classe trabalhadora, como pode ser visto em seus escritos na introdução à economia política.

Vollrath (1973) chegam a afirmar que a teoria da revolução de Luxemburg conduz à democracia representativa e à liberdade em Arendt. A base marxista de Rosa Luxemburg e a defesa de uma revolução longa, baseada na experiência a fim de evitar a barbárie, são totalmente negligenciadas nesse discurso. A interpretação que Arendt dá à concepção revolucionária de Luxemburg, sem dúvida está alicerçada no seu próprio ideal de republicanismo e revolução; o que não quer dizer que seja impossível fazer conexões entre o pensamento das duas. Tanja

---

*that transcended all the Marxist visions of either capitalism or socialism. Building on Rosa Luxemburg’s insight that capitalism is not a process which begins from a unique expropriation by the nascent bourgeoisie and then continues ineluctably to the point of collapse, Arendt emphasized that expropriation is repeated again and again”* (Young-Bruehl 1982, 401).

<sup>183</sup> Na edição em inglês: “*She was not an orthodox Marxist, so little orthodox indeed that it might be doubted that she was a Marxist at all*” (Arendt, MDT, 38).

<sup>184</sup> Tradução livre da autora. No original: “*A dedicated marxist who was not affraid to challenge claimants of that tradition when she felt their perspectives fell short of the goal of universal human emancipation*” (Hudis 2019, XIX).

Storlfokken (2006, 13) defende que “O pensamento de Rosa Luxemburg pode ser visto como uma resposta à crítica de Arendt a Marx, mas o que é mais importante, pode ser visto como um marco luminoso na história do pensamento político ocidental e da história e teoria política em geral”. A crítica de Luxemburg, da redução da política entendida como meio para um fim, acompanha Arendt em toda sua filosofia política, assim como o ideal de que a política precisa ser um fim em si mesma.

Segundo Storlfokken (2006, 123), Arendt via na compreensão de natureza da ação política de Luxemburg seu mais importante legado à teoria política, contudo, ao desenvolver seu conceito de ação política, não menciona a potencial dívida que tem Rosa Luxemburg. Equívoco que se perpetua entre outros estudiosos de Arendt, como Dana Villa (1995, 6), que defende que no conceito de ação política de Arendt está sua verdadeira contribuição original e seu maior contributo à teoria política, sem citar Rosa Luxemburg: “[...] a originalidade do pensamento de Arendt como pensadora política só pode ser entendida através de um estudo sistemático de sua teoria da ação política, e do modo como rompe com a tradição do pensamento político ocidental”.

A teoria da ação política trazida por Luxemburg e Arendt apresenta em seu arcabouço a real possibilidade de conter a barbárie, ou regimes totalitários (na linguagem arendtiana). Ação política significa fazer história, significa promover um espaço político em que a teoria e a prática possam coexistir em um processo de interação mútua. Luxemburg introduz ainda a importância do imprevisível, no qual as experiências da ação política e da revolução dão espaço à espontaneidade. Da revolução defendida pela teórica polonesa, Arendt não leva à compreensão da política no ideal de alcançar o fim socialista, nem à ideia de ser um meio em si mesmo, que coexiste na percepção de que os seres humanos se desenvolvem na medida que agem politicamente. Ao afastar Rosa Luxemburg do marxismo, Arendt demonstra não aceitar que o que ela própria admirava na teórica polaca era também fruto de uma herança marxista, já que o conceito de ação política e revolução emerge no pensamento de Luxemburg à base da sua própria constituição teórica da tradição marxista.

### 2.3.1 Os limites do republicanismo do ponto de vista da revolução

Em paralelo ao debate acerca da questão social e política trazida por Arendt, Rosa Luxemburg também faz uma análise da crise republicana em França, comparando-a ao processo revolucionário nos Estados Unidos; análise que terá seu resgate com Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, quando fala sobre a crise republicana em França e referencia a influência de Rosa Luxemburg em sua análise (Arendt, *Origens*, 123)<sup>185</sup>.

Em *The socialist crisis in France*, Luxemburg (2005) analisa os impactos da estratégia do socialismo francês de entrar no governo junto com forças liberais burguesas e pequeno-burguesas em um discurso de defesa da república contra as forças reacionárias. Segundo Luxemburg (2005), o republicanismo americano, enquanto consequência da luta pelo processo de independência ou descolonização contra a Inglaterra, não se tratava de uma disputa interna contra forças feudais, ou mesmo a monarquia, pois nos EUA não existia o perigo de um retorno à monarquia, mas era sobretudo uma luta pelo processo de descolonização:

Apesar das violentas lutas de classes e partidos, não ouvimos falar de perigos que ameaçam a forma republicana de governo nos Estados Unidos da América. Isso é perfeitamente compreensível, já que a república na América foi conquistada simultaneamente com a independência nacional. Os americanos nunca experimentaram o domínio monárquico como uma nação independente (Luxemburg 2005)<sup>186</sup>.

A partir desses factos históricos, Rosa Luxemburg (2005) faz uma análise da crise socialista em França a partir da questão republicana, no sentido de estabelecer os perigos da estratégia dos socialistas franceses de entrarem no governo junto com forças liberais burguesas e pequeno-burguesas lideradas por Pierre Waldeck-Rousseau em um discurso de defesa da república. Luxemburg (2005) argumenta que esse tipo de lógica de coligação também é arriscada, pois a alta burguesia e os partidos mais liberais acabariam por retirar a luta da classe

---

<sup>185</sup> Na página 123, nota número I, “Capítulo IV”, de *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt faz referência a Rosa Luxemburg para discutir sua posição acerca do caso Dreyfus e a natureza farsante das várias tentativas de golpe de Estado. No decorrer do capítulo, várias das análises de Arendt dialogam de forma clara com o debate trazido por Luxemburg no volume 1 de *Die sozialistische Krise in Frankreich*, publicado em 1901.

<sup>186</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Despite violent class and party struggles, we do not hear of dangers threatening the republican form of government in the United States of America. This is entirely understandable, since the republic in America was won simultaneously with national independence. The Americans have never experienced monarchical rule as an independent nation*” (Luxemburg 2005).

trabalhadora da base popular. Nesse sentido, argumenta que são a própria burguesia e os liberais que eliminam a capacidade emancipatória dessa república.

Jean Jaurès, histórico líder socialista francês, e seus companheiros de partido justificaram a entrada de Millerand, socialista independente, com o discurso de que a república deve ser defendida a qualquer custo, e, ainda que se aliassem à burguesia, seria possível articular reformas sociais que beneficiassem a classe trabalhadora. Defendiam que o desenvolvimento da sociedade capitalista no socialismo deve dar origem a um período de transição em que o poder político é exercido em comum pela burguesia e pelo proletariado, que através dele encontra sua expressão externa na participação dos socialistas no governo.

Para Luxemburg (2005), a referência aos perigos que poderiam pôr em causa a república era, então, o principal argumento dos socialistas franceses para a coligação política. E, para isso, foi necessário que um socialista se tornasse o ministro do comércio, e permanecesse no gabinete mesmo após o trágico massacre dos trabalhadores em greve na ilha de Martinica, em 1900. Em defesa da república, as investigações sobre os massacres foram bloqueadas, as investigações parlamentares acerca dos horrores perpetrados nas colônias tiveram que ser contidas e a lei de anistia foi aceita. Nesse momento histórico, todos os atos do governo, todas as posições e os votos dos socialistas são baseados em uma preocupação pela república ameaçada e sua defesa.

A contenção à onda reacionária antissemita monárquica se torna o discurso justificador para o modelo reformista que se seguiria e a união entre liberais democratas e socialistas. O caso escandaloso do julgamento do oficial judeu do Estado-maior francês Alfred Dreyfus, em meados de 1894 (Luxemburg 2005; Arendt, *Origens*, 115-117 *passim*; Hudis e Anderson 2004, 11) – julgado por espionagem a favor da Alemanha, condenado à deportação perpétua, em julgamento considerado arbitrário, às portas fechadas –, viria a ser, então, a justificativa perfeita para a aliança dos socialistas com os liberais republicanos. Luxemburg (2005) discorda desse modelo republicano reformista e argumenta que desde o final do século XIX a monarquia já não tinha tanta força para justificar que esse modelo político de coalizão fosse necessário para impedir um novo golpe monárquico. Àquela altura, a alta burguesia financeira já havia descoberto que a república já dava conta dos seus interesses tão bem como a monarquia. Mesmo

que Rosa Luxemburg (2005; Hudis e Anderson 2004, 11) defendesse Dreyfus contra os ataques antissemiticos da direita francesa, opunha-se ao facto de que o caso deu aos reformistas a justificativa ideal para a ação conjunta com as elites burguesas, inclusive o ministro Gaston de Gallifet, carniceiro da Comuna de Paris.

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt retoma o caso Dreyfus, e afirma que todas as suas implicações políticas só puderam sobreviver em razão de dois elementos que cresceram no decorrer do século XX: o ódio aos judeus e a desconfiança no Estado. Observa que, até à atualidade, o termo *antidreyfusard* poderia ser definido na França, de modo aceitável, como tudo que era antirrepublicano, antidemocrático e antissemita:

Enquanto o processo Dreyfus no seu amplo aspeto político pertenceu ao século XX, o caso Dreyfus e os vários julgamentos do capitão judeu Alfred Dreyfus são bem típicos do século XIX quando se seguiam com tanto interesse os processos legais, porque cada instância tentava testar a maior conquista do século, que era a completa imparcialidade da justiça. É peculiar daquele período que um erro judicial pudesse despertar tais paixões políticas e inspirar uma sucessão tão infundável de julgamentos e revisões, para não mencionar os duelos e as lutas corporais. A doutrina da igualdade perante a lei estava ainda tão firmemente implantada na consciência do mundo civilizado, que um único erro da justiça era capaz de provocar à indignação pública, desde Moscovo à Nova York (Arendt, *Origens*, 117-118)<sup>187</sup>.

Em referência à análise de Rosa Luxemburg sobre o caso, Arendt também vê no caso Dreyfus o estopim perfeito para que diversas forças políticas pudessem disputar ter algum proveito (Arendt, *Origens*, 123). As profundas alterações na estrutura social da França durante esse período podem ser resumidas da seguinte forma: em 1799 e em 1851, a república foi presa e executada pelo golpe de Estado antes de ter a chance de se livrar de sua bagagem revolucionária. A Terceira República, no entanto, foi capaz de durar o suficiente para entrar num período normal de existência e provar à burguesia que sabe adaptar-se aos seus interesses, e muito melhor do que qualquer monarquia do mundo poderia fazer: “Os socialistas, principalmente Jaurès, receberam de bom grado tanto o perdão como

---

<sup>187</sup> Na edição em inglês: “While the Dreyfus Affair in its broader political aspects belongs to the twentieth century, the Dreyfus case, the various trials of the Jewish Captain Alfred Dreyfus, are quite typical of the nineteenth century, when men followed legal proceedings so keenly because each instance afforded a test of the century’s greatest achievement, the complete impartiality of the law. It is characteristic of the period that a miscarriage of justice could arouse such political passions and inspire such an endless succession of trials and retrials, not to speak of duels and fisticuffs. The doctrine of equality before the law was still so firmly implanted in the conscience of the civilized world that a single miscarriage of justice could provoke public indignation from Moscow to New York” (Arendt, OT, 91).

a amnistia. Não encontraram por fim um lugar no governo e maior representação dos seus interesses?" (Arendt, *Origens*, 155)<sup>188</sup>.

Luxemburg (2005) buscou demonstrar como a burguesia alcançou um governo político conciso pela primeira vez na Terceira República, e, desde o fim da década de 1870, manteve-a quase que continuamente com a ajuda dos gabinetes e das maiorias parlamentares dos oportunistas partidos pequeno-burgueses. A política colonial francesa e o militarismo, assim como a gigantesca dívida estatal resultante, mostrou à burguesia que a república pode competir com qualquer monarquia nesses projetos mais lucrativos. Dreyfus e vários outros casos emblemáticos, como o canal do Panamá, provaram que o parlamento e a administração republicana são ferramentas não menos adaptáveis aos senhores das altas finanças do que o aparato político da monarquia.

A Terceira República, além disso, provou ser solo fértil para a pequena burguesia. Uma enorme safra de pequenos credores estatais e funcionários estatais surgiu da crescente dívida nacional e da burocracia em contínua expansão. Toda a existência desse exército dependia da estabilidade pacífica da República (Luxemburg 2005)<sup>189</sup>.

Hannah Arendt, assim como Luxemburg, também faz uma interlocução do caso Dreyfus ao escândalo do canal do Panamá<sup>190</sup>, onde houve uma onda de antissemitismo na França, corroborada pelo discurso de que os operadores da companhia, que distribuía propinas no parlamento, eram judeus, como lembra Arendt:

O escândalo no Panamá tornava visível o invisível, trouxe consigo duas revelações. Primeiro divulgou o facto de que membros do parlamento e funcionários públicos se tornaram negociantes. Segundo mostrou que os

---

<sup>188</sup> Na edição em inglês: "*The socialists, above all, Jaures, welcomed both pardon and amnesty. Did it not insure them a place in the government and a more extensive representation of their special interests?*" (Arendt, OT, 119).

<sup>189</sup> Tradução livre da autora. No original: "*The Third Republic, furthermore, has proved to be fertile soil for the petty bourgeoisie. A huge crop of small state creditors and state officials sprang up from the growing national debt and the continuously expanding bureaucracy. The entire existence of this army was dependent upon the peaceful stability of the Republic*" (Luxemburg 2005).

<sup>190</sup> O canal do Panamá foi um caso ocorrido cinco anos antes de Dreyfus, em que 85 mil investidores da companhia formada para construção do canal foram arruinados quando a empresa quebrou, em 1889, deixando a descoberto a corrupção no parlamento e no governo francês. Rosa Luxemburg (2005) desenvolve uma análise conhecida sobre o caso, que mais tarde Hannah Arendt (Arendt, *Origens*), resgata em referência aos vários acontecimentos que remontam à crise que dará base ao governo republicano reformista em França.

intermediários entre a iniciativa privada e a máquina do Estado eram quase que exclusivamente judeus (Arendt, *Origens*, 125)<sup>191</sup>.

O objetivo de Arendt e Luxemburg, ao remeterem a origem do caso Dreyfus ao escândalo do canal do Panamá, é sublinhar a instrumentalização do antissemitismo para os polos opostos dessa disputa: uns queriam as riquezas dos judeus, outros aproveitavam-se da situação para justificar o discurso reformista na luta por hegemonia política. Embora houvesse constantes alarmes de conspirações e golpes monarquistas, o principal perigo para a república não vinha de fora, mas de sua própria instabilidade, e especialmente de sua corrupção. Segundo Arendt, o resultado de todo esse processo foi o surgimento do movimento sionista, que em última análise os levaria para o centro dos acontecimentos mundiais (Arendt, *Origens*, 157).

Arendt ainda relembra que o esforço dos historiadores contemporâneos em encontrar nesses acontecimentos uma certa grandeza, uma dignidade que eles não possuem, a fim de torná-los humanamente mais toleráveis, fez com que os crimes do imperialismo moderno fossem naturalizados através de paralelos eruditos dos tempos de Alexandre, o Grande, e do Império Romano durante as guerras napoleônicas (Arendt, *SE*, 254).

Que ambas teceram críticas às posturas reformistas e de coalizão política, não resta dúvidas; contudo, o caminho republicano escolhido por cada uma para travar suas lutas teve carácter ideológico distinto. De Luxemburg, Arendt leva a coragem, o entusiasmo pelo novo e a defesa da ação política.

## 2.4 REVOLUÇÃO E CONSTITUIÇÃO COMO MOTIVOS REPUBLICANOS EM HANNAH ARENDT

Existem muitas dúvidas sobre onde se deve encaixar o pensamento de Hannah Arendt na teoria política ocidental. Para Vollrath (1996, 130), as dúvidas que pairam à volta da sua afiliação política também são causadas pela forte vontade com que ela se propunha a entender e defender teses e posições difíceis

---

<sup>191</sup> Na edição em inglês: “*The Panama scandal, which, in Drumont's phrase, rendered the invisible visible, brought with it two revelations. First, it disclosed that the members of Parliament and civil servants had become businessmen. Secondly, it showed that the intermediaries between private enterprise (in this case, the company) and the machinery of the state were almost exclusively Jews*” (Arendt, *OT*, 96).

de manter. Mas, para avaliar as interpretações que até agora foram dadas ao seu pensamento político, é necessário determiná-lo no contexto da teoria política ocidental.

Para tanto, é necessário desistir da identificação excessivamente simples de seu pensamento como uma mera repetição da antiga teoria da *pólis*, assim como perceber a sua interlocução com o republicanismo romano-florentino e sua influência na política americana. A essência desse republicanismo é, sobretudo, o estabelecimento da política através da participação ativa de seus cidadãos e seu controle através deles.

A divisão do horizonte humano em três tipos de atividades principais – trabalho, obra e ação – deu uma interpretação mais crítica do que a com a qual normalmente esses conceitos são percebidos. Para Arendt, o trabalho que funciona como um metabolismo entre o homem e a natureza está completamente a serviço das puras necessidades coletivas e individuais da vida; a fabricação serve para criar um mundo de coisas, cuja durabilidade é necessária individualmente. Mas somente a ação no sentido em que Hannah Arendt se associa é a maneira de trabalhar que define a especificidade dos seres humanos, pois permite que as pessoas exerçam sua pluralidade. Já a vida reduzida ao trabalho e à fabricação sem a ação reflexiva torna as pessoas isoladas, e coloca suas vidas em risco (Arendt, *Condição*).

Segundo Vollrath (1996, 131), essa distinção não deve ser objetivada de maneira substancialista, como se na realidade fenomenal os tipos de ação pudessem ser claramente identificados dessa maneira. Isso vai tão longe que Jürgen Habermas afirma ser capaz de basear sua diferenciação substantiva entre ação estratégica e esmagadora e ação consensual e compreensiva na distinção arendtiana. Hannah Arendt não usa o modo de ação estruturada de maneira comunicativa-consensualista; ao contrário, colocou em perspectiva sua distinção entre os três modos de atividade.

Reconhece na *vita activa* o elemento de ação presente em todas as atividades humanas, ou seja, em todas as atividades humanas existe um elemento de ação que é mais do que mera reação. Toda atividade humana é uma síntese de ação, ou parte de uma síntese de ação. A distinção entre três tipos de atividade só

faz sentido analiticamente se trabalhados como momentos de uma síntese, que por sua vez tem carácter de ação. Portanto, apenas categorias que se relacionam fenomenalmente à ação podem ser usadas para sua compreensão, porque a ação só pode ser apreendida de maneira tão autêntica por essas categorias (Arendt, *Condição*, 217-301 *passim*).

Em termos práticos, Vollrath (1996) explica essa síntese da ação e suas relações através do exemplo de Alexis de Tocqueville, um pensador político altamente valorizado por Hannah Arendt:

Em “De la démocratie en Amérique”, ele explica: “O que se pode esperar de um homem que passa vinte anos da sua vida a trabalhar num único objeto? Isto termina com ele a fazer este trabalho com uma habilidade invulgar. Mas, ao mesmo tempo, perde a capacidade geral de orientar a sua mente para a direção do trabalho. Ele torna-se mais hábil e menos engenhoso a cada dia, e pode dizer-se que ele, como ser humano, perdeu para quem, como ele, se aperfeiçoa como trabalhador” (132)<sup>192</sup>.

Nessa descrição, o que está a ser demonstrado é o processo de fabricação dividido em suas etapas elementares, que, como tal, pode ser repetido quantas vezes for necessário. O que é demonstrado é a possibilidade de mecanizá-lo, desde que haja uma máquina disponível, cujo produto não seja apenas um produto, mas a energia para produzi-lo em qualquer lugar.

Na linguagem de Marx, esse é o processo de transformar manufatura em trabalho, compreensão que Hannah Arendt adotou, em específico, em uma das disposições do trabalho – a saber, o trabalho como metabolismo entre homem e natureza (Arendt, *Condição*, 161-167 *passim*).

Também enfatiza a conexão entre trabalho e manufatura, quando explica que uma aranha realiza operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha alguns construtores humanos construindo suas células de cera. O que distingue o humano é que ele construiu a célula em sua cabeça antes de construí-la em cera (Vollrath 1996, 133).

Toda a terminologia da teoria política e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da

---

<sup>192</sup> Tradução livre da autora. No original: “In ‘De la démocratie en Amérique’ führt er aus: ‘Was kann man von einem Menschen erwarten, der sich zwanzig Jahre seines Lebens damit befaßt, einen einzigen Gegenstand zu bearbeiten. Das endet damit, daß er diese Arbeit mit ungewöhnlicher Geschicklichkeit verrichtet. Aber er verliert zu gleicher Zeit die allgemeine Fähigkeit, seinen Geist auf die Lenkung der Arbeit zu richten. Er wird täglich gewandter und weniger einfallsreich, und man kann sagen, daß er als Mensch in dem Grade an Wen einbüßt, wie er sich als Arbeiter vervollkommnet” (Vollrath 1996, 132).

ação em uma modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se pense em termos de instrumentalidade (Arendt, *Condição*, 283)<sup>193</sup>.

Essa idealidade existe há séculos – desde Aristóteles – e é a característica específica da fabricação. Para Marx, o processo geral da história é do tipo de manufatura, isto é, o trabalho produzido conscientemente e, como é possível conhecê-lo, é factível. Tocqueville, assim como Hannah Arendt, vê a despolitização completa da subordinação total do homem à mecânica da fabricação. Para abolir, as pessoas precisam estar unidas para agir em conjunto, o que pode ocorrer em uma ampla variedade de níveis.

De acordo com Vollrath (1996, 133), pode-se dizer que Hannah Arendt trata do desenvolvimento posterior dessa “nova ciência do político” em uma época em que a existência continuada da humanidade é extremamente ameaçada pelo totalitarismo. Essas considerações mostram que a tríade de modos de atividade de Arendt não deve ser entendida de maneira setorial, principalmente porque Hannah Arendt sabia muito bem que a atividade em que a ação política atinge seu clímax e objetivo é chamada de direito constitucional, ou seja, o vocabulário que é retirado do campo da manufatura enquadra uma constituição.

O entendimento da ação em Hannah Arendt acaba sendo o do republicanismo em seu sentido político rigoroso (Vollrath 1996, 133). Ao elaborar a categorização que era fenomenalmente apropriada para a ação, assumiu duas das mais altas condições sob as quais toda a existência humana se mantém – natalidade e pluralidade –, ou pelo menos as mais importantes que destacou (Arendt, *Condição*, 217-301 *passim*).

Nesse sentido, para Vollrath (1996, 134), o objetivo último de Arendt não era desenvolver uma fenomenologia da ação, mas sim destacar o carácter revolucionário da ação. Ainda que sua prerrogativa, sua iniciativa, seja a natalidade humana: agir como uma habilidade inicial é a marca de um ser que é em si um começo.

---

<sup>193</sup> Na edição em inglês: “*How persistent and successful the transformation of action into a mode of making has been is easily attested by the whole terminology of political theory and political thought, which indeed makes it almost impossible to discuss these matters without using the category of means and ends and thinking in terms of instrumentality*” (Arendt, HC, 229).

Hannah Arendt tornou o comportamento caracterizado pela natalidade e os personagens associados a ele tão próximos da ação política que eles são quase idênticos. Toda ação é um novo começo e, portanto, revolucionária, ideia que será elaborada pela primeira vez em seu livro *Origens do totalitarismo*.

Defende que, nos campos de concentração, era precisamente o “sentido” de abolir qualquer espontaneidade por parte do agressor e da vítima o que caracterizava a máquina de matar. Eles foram projetados para provar que tudo só acontece de acordo com as leis previsíveis da natureza e da história, de modo que a ação humana só pode ocorrer como um interlúdio perturbador e eliminador. Como resposta, Hannah Arendt aderiu ao carácter revolucionário de todas as ações em prol da humanidade. Será mostrado, no entanto, que esse carácter revolucionário de toda ação deve ser combinado com outro personagem relacionado, sem o qual a ação não poderia se expressar, sem deixar consequências. Esse momento deve ser chamado de constituição, que, para Hannah Arendt, representa o começo, a continuidade e a preservação, revolução e constituição formam uma unidade (Vollrath 1996, 135).

Revolução e constituição fundam e preservam, são em grande parte a experiência romana específica do político, e Hannah Arendt sabia disso muito bem. O que ela chama de revolução inclui a ação inicial e a preservação dessa ação. Instituições próximas umas das outras garantem que não exista ação sem ser autenticamente preservada na instituição, cujo objetivo é conservar a capacidade de começar algo novo. Então, ambos os momentos pertencem um ao outro, e somente quando pertencem eles fazem sentido. Ainda mais importante é que, juntos, eles são capazes de tornar visíveis o conceito completo de Hannah Arendt sobre o político. E será uma questão de uma compreensão republicana qualificada de ação e política.

De resto, o entendimento de Arendt sobre a revolução é certamente de um tipo especial, que não deve ser confundido com o entendimento tradicional da revolução. O ímpeto revolucionário em Arendt é direcionado para a república, por sua referência ao elemento complementar de ação de preservação.

Vollrath vê no pensamento político de Hannah Arendt traços de um constitucionalismo, que já está exposto desde a sua concepção de *vita activa*

(Arendt, *Condição*, 307-397 *passim*), na qual enfatizou a iniciativa revolucionária de ação. Os problemas da estabilidade e da estabilização estão no centro da sua atenção e cuidado (Vollrath 1996, 136). Isso se torna particularmente claro nas secções em que ela analisa o significado dos fenómenos do perdão e da promessa dos problemas decorrentes no contexto da iniciativa revolucionária de ação.

Além disso, deve-se lembrar a importância para a esfera do político que atribuiu à tríade romana – autoridade, tradição e religião –, para momentos que, como Hannah Arendt mostrou, estão relacionados e podem ser vistos pelo entendimento republicano-romano da ação de fundar e preservar (Vollrath 1996, 136).

Em *On revolution*, esse momento e sua conexão com a totalidade do fenómeno da ação são abordados especificamente. O texto contém a teoria do constitucionalismo de Hannah Arendt e do “poder curativo das instituições”<sup>194</sup>.

Essa abordagem está associada a uma mudança de paradigma – isso também não deve ser generalizado de maneira abstrata, como mostra a referência já dada à tríade romana de autoridade, tradição e religião. Vollrath (1996, 137) relembra que Hannah Arendt tem sido frequentemente criticada por sua nostalgia helénica, pelo facto de que a forma historicamente desatualizada da *pólis* grega lhe deu o paradigma de uma comunidade de sucesso. Dar preferência a Atenas sobre Roma surgiu por razões relacionadas à posição excêntrica dos representantes da consciência cultural alemã e das suas conexões políticas, das quais foram quase completamente excluídas.

---

<sup>194</sup> Na edição em alemão: “*Sie waren, was kaum je bemerkt worden ist, genau der entgegengesetzten Meinung ihrer französischen Kollegen, für welche der gesellschaftliche Zustand die Wurzel aller menschlichen Laster bildet, gerade in der menschlichen Fähigkeit, eine Gesellschaft zu bilden, sahen sie eine begründete Hoffnung auf eine Erlösung Von allen durch die menschliche Schlechtigkeit verursachten Übeln, und dies war eine Erlösung im Diesseits, für welche es her göttliche Hilfe nicht bedurfte. In dieser Überzeugung von der Heilkraft menschlicher Institutionen liegt schließlich auch der Grund für den oft mißverstandenen amerikanischen Optimismus, was die Verbesserungsmöglichkeit der menschlichen Natur betrifft*” (Arendt, UR, 251-252).

Na edição em inglês, o termo não aparece: “*Hence, the same social state which to their French colleagues had become the root of all human evil was to them the only reasonable life for a salvation from evil and wickedness at which men might arrive even in this world and even by themselves, without any divine assistance. Here, incidentally, we may also see the authentic source of the much misunderstood American version of the then current belief in the perfectibility of man*” (Arendt, OR, 174).

Postura que muda consideravelmente depois de ter emigrado para os Estados Unidos. A fixação usual do pensamento de Arendt no modelo da *pólis* grega é, no mínimo, altamente unilateral. A incorporação das tradições do pensamento político americano, que Hannah Arendt adotou cada vez mais após sua chegada aos Estados Unidos, representa uma “romanização” e “republicanização” de seu pensamento político (Vollrath 1996, 138).

O pensamento político americano clássico é amplamente orientado para o paradigma da Roma republicana, e também para os fortes motivos do republicanismo de Florença, do Humanismo Cívico e do Momento Maquiavélico, que foram incorporados a esse pensamento político americano. Os pensamentos incorporados referem-se à Roma republicana. Acima de tudo, um dos textos básicos do pensamento político americano clássico, os “Federalist Papers” de 1787, escritos por James Madison, Alexander Hamilton e John Jay, pertencem a esse contexto. Eles são de particular importância para o pensamento político de Hannah Arendt (Vollrath 1996, 138)<sup>195</sup>.

Os principais representantes da Revolução Americana, isto é, do processo constitucional nos Estados Unidos, estabeleceram uma estreita relação entre teoria e prática. Ao tentar tornar compreensíveis as origens intelectuais, o modo de pensar prático e teórico desses homens, Hannah Arendt participa de um processo político real que culminou na Constituição.

Para Hannah Arendt, o que agora é a estrutura básica derivada do espírito republicano romano é a ação política para o caso americano. A maneira pela qual o começo inicia o novo se torna uma “lei” para si mesmo e para todos os que se juntam a ele, e, ainda que os atores políticos possam modificar, não podem mais quebrar sem o princípio. É na estrutura básica romano-americana de “fundar e preservar” que Hannah Arendt substitui o modelo grego de ação política baseado na ideia de *archein* (começar).

Para Arendt, momentos fundamentais do republicanismo se configuram como respostas autênticas da política diante dos desafios da modernidade. É o caso do totalitarismo que emergiu do próprio vazio da política, exatamente por

---

<sup>195</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Das klassische amerikanische politische Denken ist in hohem Maße an dem Paradigma des republikanischen Rom orientiert, und auch die starken Motive des aus Florenz stammenden Republicanism des Civic Humanism und des Machiavellian Moment, die in dieses amerikanische politische Denken aufgenommen worden sind, verweisen auf das republikanische Rom. Vor allem einer der Grundtexte des klassischen politischen amerikanischen Denkens, die von James Madison, Alexander Hamilton und John Jay verfaßten ‘Federalist Papers’ von 1787, gehört in diesen Zusammenhang. Sie sind für das politische Denken von Hannah Arendt von besonderer Bedeutung und Wichtigkeit*” (Vollrath 1996, 138).

causa disso só pode ser combatido politicamente. No entanto, nem o Estado moderno como tal nem a democracia moderna são protegidos ou preservados dos seus perigos. Esse risco retira seu carácter independente, tanto como Estado quanto como democracia.

O que Hannah Arendt procurava desesperadamente era um novo conceito de política, cética em relação à “velha” república federalista, que considerou uma mera restauração das condições pré-totalitárias, argumentou que o que parecia faltar na antiga república federal foi exatamente o momento de um novo começo. Em seu pensamento político, Hannah Arendt abriu essa cultura política do Ocidente usando o exemplo dos EUA como uma “república”, e demonstrou suas implicações políticas.

#### **2.4.1 Sistema de conselhos como resposta à questão social**

As revoluções modernas e o processo de democratização política fomentaram o surgimento de fenómenos comuns: o sistema de partidos, que a partir da reestruturação do Estado visava criar formas de governo que assegurassem uma participação mais ampla de todos os membros da sociedade política; e o sistema de conselhos, uma decorrência espontânea das revoluções. Ambos tinham como horizonte o alargamento da base social que estrutura o poder político, ainda que os meios para a efetivação desse objetivo fossem muito distintos.

Os conselhos, distintos dos partidos, sempre surgiram durante as próprias revoluções, surgiram do povo como órgãos espontâneos de ação e de ordem. Vale a pena enfatizar o último ponto; nada contradiz de maneira mais acentuada o velho ditado das inclinações naturais anarquistas e sem lei de um povo deixado sem restrição de seu governo do que o surgimento dos conselhos que, onde quer que aparecessem, e mais acentuadamente na Revolução Húngara, eram preocupados com a reorganização da vida económica e política do país e com o estabelecimento de uma nova ordem (Arendt, OR, 275)<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The councils, as distinguished from parties, have always emerged during the revolution itself, they sprang from the people as spontaneous organs of action and of order. The last point is worth emphasizing; nothing indeed contradicts more sharply the old adage of the anarchistic and lawless ‘natural’ inclinations of a people left without the constraint of its government than the emergence of the councils that, wherever they appeared, and most pronouncedly during the Hungarian Revolution, were concerned with the reorganization of the political and economic life of the country and the establishment of a new order*” (Arendt, OR, 275).

A análise crítica de Hannah Arendt à pouca eficácia da democracia representativa, pautada sobretudo no modelo partidário, voltou o olhar sobre o sistema de conselhos como resposta a partir da desobediência civil que poderia vir a ser o modelo de organização política que propiciaria a efetivação de um espaço público de liberdade.

Das Revoluções Americana e Francesa, da Comuna de Paris, dos primeiros soviets na Rússia, dos conselhos operários na Alemanha em 1918 à Revolução Húngara em 1956, Arendt observou que, apesar de esses acontecimentos históricos revolucionários terem fracassado, deixaram a possibilidade de se pensar o sistema de conselhos enquanto espaço de organização espontânea, de ação que surgiu no curso da própria revolução (Arendt, OR, 259-285 *passim*).

Arendt entendia que, quando os partidos silenciavam o poder, que espontaneamente nasce nos processos revolucionários, agiam como facção e fomentavam o surgimento do “político profissional”, estes substituem os mecanismos de debate político e formação de opinião pela ideologia; nesse formato, a pluralidade é comprometida em detrimento da unicidade. Ainda que o panorama político que norteia a análise de Arendt seja o caso extremo do regime de partido único do sistema totalitário, a partir dessa situação extraordinária ela investiga os elementos que estruturam os partidos. Para Arendt, o crescimento do partido bolchevique, e o conseqüente desaparecimento dos sistemas de conselhos soviets como órgãos independentes após a Revolução Russa, era um bom exemplo da essência do regime partidário, a fazer um paralelo mais especificamente no período do domínio jacobino com os eventos ocorridos na Revolução Francesa; se propõe a demonstrar como o sistema de conselhos é a forma de organização política que melhor corresponde à novidade trazida pelos processos revolucionários modernos.

O surgimento do Estado-nação e o advento da democracia representativa, segundo Arendt, se estabeleciam como a própria perda do espírito revolucionário; o sistema de conselhos seria, então, a forma política de o manter vivo. Como órgãos do poder, têm na sua estrutura e no seu funcionamento a própria base da revolução. Arendt viu nos conselhos uma natureza espontânea, o que significa que sua análise não está exatamente a propor qualquer modelo de forma política, mas sim a refletir

que na realidade política, mais especificamente nos casos extremos do fenômeno revolucionário, o poder tem como papel fundamental proporcionar o surgimento de espaços em que as opiniões sejam formadas por meio de seu enfrentamento e refinamento (Adverse 2012a, 421).

Reconhecida a natureza do poder, é necessário prevenir o esfacelamento do espírito público pela via institucional. O interesse de Arendt parte do modelo de Thomas Jefferson das repúblicas elementares na Revolução Americana, isto é, o sistema dos distritos. Para Jefferson, a organização política baseada em distritos era a alternativa para se reconfigurar o corpo político; nesse modelo, em todo o país haveria uma rede de órgãos, nos quais cada cidadão poderia participar, constituindo um corpo político de carácter horizontal (Arendt, OR, 254-255).

Como é sabido, a grande preocupação de Jefferson nos últimos anos de sua vida era encontrar um meio de proteger não somente o direito dos cidadãos das gerações futuras de conhecerem a mesma liberdade daqueles que fundaram a nação, mas proteger o próprio espírito cívico por meio de um sistema político no qual cada cidadão se torne “um membro ativo do governo comum” (Adverse 2012a, 421).

Para Arendt, para além das especificidades do projeto de Jefferson, fica a importância da defesa da participação popular nos afazeres políticos, que deveria ser garantida através de artifícios institucionais, como a própria Constituição, condição indispensável para um Estado republicano democrático (Arendt, OR, 283). A disposição dos cidadãos na vida política era, então, a única garantia de que o regime republicano resistiria aos efeitos do tempo.

Contudo, o que interessa perceber na explanação de Arendt sobre o sistema de conselhos é que o republicanismo moderno só pode manter viva a energia originária dos movimentos revolucionários, caso incorpore em suas instituições características da tradição da democracia direta. Essa reivindicação não pretende eliminar a democracia representativa, mas reconhece que a liberdade política experimentada em alguns processos revolucionários estará perdida se não abrir espaço para que os cidadãos possam efetivamente exercer o poder, se assim quiserem (Adverse 2012a, 422).

Com o passar do tempo, a democracia representativa se mostrou incapaz de conservar o espírito revolucionário que deu origem àquela que considerou a mais livre das repúblicas modernas: os Estados Unidos. Ao arrefecerem o ímpeto revolucionário que reside no campo da ação e da cidadania, contribuem para o

abandono da liberdade política e priorizam os direitos individuais, em detrimento dos direitos políticos.

É verdade que o princípio de organização dos movimentos corresponde à existência das massas modernas, mas a sua enorme atração reside na suspeita e hostilidade do povo desenvolvida contra o sistema partidário existente e a representação predominante no parlamento. Onde essa desconfiança não existe, como nos Estados Unidos, por exemplo, as condições da sociedade de massa não levam à formação de movimentos de massa, enquanto mesmo países onde a sociedade de massa está muito longe de se desenvolver, como por exemplo a França, vítima de movimentos de massa, se houver hostilidade suficiente ao partido e ao sistema parlamentar (Arendt, OR, 274)<sup>197</sup>.

O sistema de conselhos viabilizava, sobretudo, o debate a nível local de problemas nacionais. A descentralização do poder político emergia de forma que a manifestação das discussões e das ações tivessem alcance em todas as partes do Estado-nação, principalmente quando se tratava de um país de grande extensão territorial. Considerando um corpo político que leve em conta a descentralização da ação política por meio do sistema de conselhos, a ação conjunta dos seus membros partia de deliberações que dizem respeito a todas as realidades de cada região de um país.

A partir das experiências dos conselhos na Rússia e na Hungria, Arendt analisa individualmente cada um desses países e constata que: na Rússia, os conselhos ou os *Soviets* agiam como organismos independentes, assim, se subdividiam através de conselhos compostos por trabalhadores, soldados e camponeses (Arendt, OR, 271); na Hungria<sup>198</sup>, os conselhos de bairro presentes em todos os distritos residenciais se autoproclamavam conselhos revolucionários, e, dentre as suas funções, estava o encaminhamento das reivindicações da comunidade. Nesse formato, todos os cidadãos se envolviam nas questões

---

<sup>197</sup> Tradução livre da autora. No original: *"It is true that the movements' principle of organization corresponds to the existence of the modern masses, but their enormous attraction lies in the people's suspicion and hostility against the existing party system and the prevailing representation in parliament. Where this distrust does not exist, as for instance in the United States, the conditions of mass society do not lead to the formation of mass movements, whereas even countries where mass society is still very far from being developed, as for instance France, fall prey to mass movements, if only enough hostility to the party and parliamentary system is extant"* (Arendt, OR, 274).

<sup>198</sup> Em *A condição humana*, Arendt também faz referência à Revolução Húngara para citá-la como exemplo de revolução organizada que, segundo afirma, "[...] escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, provavelmente o mais promissor" (Arendt, ACH, 269). Relembra que as revoluções populares já vinham há muito tempo a tentar propor uma nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, em substituição ao governo partidário.

públicas – conselhos de artistas, de estudantes, de escritores, conselhos de operários nas fábricas, conselhos no serviço público, entre outros. Arendt enxerga nesses órgãos diversos uma proximidade com o ideal mesmo de instituição política.

O aspeto mais marcante desses desenvolvimentos espontâneos é que, em ambos os casos, esses órgãos independentes e altamente díspares levaram não mais do que algumas semanas, no caso da Rússia, dias, no caso da Hungria, para iniciar um processo de cooperação, coordenação e integração através da formação de conselhos superiores de carácter regional, ou provincial, dos quais finalmente os delegados a uma assembleia representando todo o país podem ser escolhidos (Arendt, OR, 271)<sup>199</sup>.

Enquanto sistema que se propunha abrangente, de forma a ocupar todos os espaços e tipos de profissionais, a coordenação do poder nos conselhos da Rússia e da Hungria encontrou nos órgãos populares e na escolha de delegados regionais a possibilidade de articulação das necessidades da população, traduzido na grande assembleia representativa dos países.

Para Richard J. Bernstein (2011, 28-29), Arendt viu na Revolução Húngara a formação de conselhos espontâneos caracterizados por um poder que cresceu nas ruas – e reavivou sua crença no surgimento de um espírito revolucionário capaz de promover ação política que se impunha contra as adversidades. Segundo Bernstein (2011), ela viu no esmagamento do levante pelos tanques soviéticos a rapidez e a brutalidade com que a violência pode destruir o poder. Nesse contexto, acreditava que os conselhos eram a única alternativa democrática ao sistema partidário:

Arendt não viveu para testemunhar a queda do comunismo, mas à luz das suas reflexões sobre a Revolução Húngara, ela não ficaria surpresa com seu “colapso repentino e dramático”. E não é de surpreender que seus escritos sobre totalitarismo, pluralidade, poder e política tenham sido uma fonte de inspiração para muitos dos líderes dissidentes que provocaram a queda do comunismo (29)<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The most striking aspect of these spontaneous developments is that in both instances it took these independent and highly disparate organs no more than a few weeks, in the case of Russia, or a few days, in the case of Hungary, to begin a process of co-ordination and integration through the formation of higher councils of a regional or provincial character, from which finally the delegates to an assembly representing the whole country could be chosen*” (Arendt, OR, 271).

<sup>200</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Arendt did not live to witness the fall of Communism, but in light her reflections on the Hungarian revolution, she would not have been surprised by its ‘sudden and dramatic collapse’. And it is not surprising that her writings about totalitarianism, plurality, power, and politics were a source of inspiration for many of the dissident leaders who brought about the fall of Communism*” (Bernstein 2011, 29).

Para Bernstein (2011, 29), a queda do comunismo em toda a Europa Oriental – evento político mais significativo do final do século XX – é um exemplo de como o poder das pessoas pode surgir espontaneamente, crescer e derrotar a potencial violência do Estado.

Seja a partir da experiência americana, ou da europeia, a perspectiva arendtiana entende que a existência do corpo político necessita da articulação desses organismos populares. A horizontalidade da ação política se constitui através de uma rede de órgãos populares, a exemplo dos vários tipos de conselhos que devem ter as suas decisões originais vindas dos órgãos menores respeitadas. Esse mecanismo de ação garante que o poder originado do povo, bem como suas reivindicações, não será abandonado pelos órgãos superiores.

Apesar de Arendt não ter abordado detalhadamente como seria a atuação dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, deixa claro que nenhum desses poderes deve deliberar fora do alcance do poder de atuação dos órgãos populares. Os participantes de conselhos se constituíam como uma espécie de elite política do povo, escolhidos como representantes, não havia uma igualdade natural, mas política, garantida pelo comprometimento e engajamento. O que conduz cada etapa desse processo de ação se decidia na esfera pública.

A autoridade emergia do uso da fala por meio da expressão da opinião de cada um dos componentes do corpo político. Nas páginas finais de *On revolution*, Arendt adere a um elitismo que se dá na medida que defende que somente cidadãos dotados de capacidades que tragam um contributo para a vida política, ou que tenham um ímpeto de se mostrarem excelentes no espaço público das aparências, devem tomar a liderança do governo do Estado. Segundo Adverse (2012a, 423), essa prerrogativa não constitui direito nem privilégio, nem exclui da esfera pública aqueles que desejam cuidar apenas de seus assuntos privados.

O novo corpo político, estruturalmente diferente do que estamos habituados em termos de conceito de Estado, se configura como um Estado-conselho, composto por diversas espécies de federações, em que as decisões, uma vez tomadas à luz da ação, oferecem a possibilidade da efetivação de um novo formato de funcionamento político. A análise de Arendt não pretende apresentar exatamente uma solução, mas demonstrar um caminho original para a instauração

de um Estado-conselho que se apresenta como contribuição para o reavivamento do espírito revolucionário. Uma formação razoável de opinião só pode ocorrer onde as pessoas podem se reunir livremente e expressar suas opiniões publicamente, por isso entendeu conselhos e sociedades populares como instituições ideais para o estabelecimento de espaços democráticos discursivos, espaços nos quais a racionalidade política encontra sua aproximação mais próxima (Volk 2015, 200).

Das experiências trazidas por Arendt, seja a dos revolucionários da Comuna de Paris, a dos soviets na Revolução Russa, ou a do levante húngaro de 1956, ainda que demonstrem que é possível uma forma de organização que resgate o verdadeiro exercício da política, mesmo nos acontecimentos históricos citados, prevaleceu o sistema centralizador dos partidos, e os conselhos foram gradativamente eliminados.



### CAPÍTULO III – DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO DIREITO REPUBLICANO

---

Em 1969, Hannah Arendt publica *On violence*, em que, a partir de uma análise histórica das diversas teorias sobre violência, reexamina a relação existente entre política, violência e poder. Uma temática que perpassa várias de suas obras, sobretudo o ensaio “Civil disobedience”, publicado em 1970, no qual, em debate com as teorias de diversos pensadores e ativistas, irá traçar as linhas políticas que embasam seu pensamento e sobre quais circunstâncias o fenômeno da desobediência civil é legitimado dentro de uma comunidade política. Na perspectiva do republicanismo em Arendt, o debate à volta da desobediência civil nos interessa no sentido que esclarece como Arendt enfrenta as questões que perpassam o tema dentro de um ponto de vista republicano, mas não só... Enquanto fenômenos de massa, temas como a desobediência civil nos remetem à possibilidade do uso legítimo da violência – possibilitam debates e reflexões necessárias para repensarmos as diversas possibilidades de ação.

Ao tomar por base alguns dos teóricos referenciados nas duas obras já mencionadas, buscaremos, neste capítulo, elucidar o arcabouço político que embasa as discussões levantadas por Hannah Arendt, assim como os factos históricos que inspiraram às suas teorias.

Em 1849, Henry David Thoreau (1984), em texto intitulado “Resistência ao governo civil” – numa obra que traça as linhas principais de sua ideia de autoaprovação e princípios de ordem moral –, inaugura<sup>201</sup> o conceito que ficará conhecido como “desobediência civil”. O ensaio de Thoreau defende que não é necessário usar de força física contra um sistema político autoritário. A alternativa apresentada é, então, a resistência popular ao sistema combinada com a tentativa de inibir que os governos apoiem movimentos sociais com o intuito de cooptá-los para que possam manipulá-los segundo seus interesses. Uma forma de oposição legítima frente a um Estado injusto.

---

<sup>201</sup> Apesar de ser possível encontrar referência ao conceito de violência civil, ainda que de forma análoga, desde os gregos – como na peça *Antígona*, de Sófocles –, ou na era moderna, quando Etienne de La Boétie (2009, 36) afirma que, mais eficaz que se rebelar contra o tirano, é parar de obedecê-lo. O livro de Thoreau foi considerado a mais influente obra sobre o tema, tratado por muitos como um manual do anarquismo pacífico. Cf. também Brownlee (2017).

Crítico da formação dos EUA – pautada por um sistema político escravagista e afeito às guerras –, Thoreau denunciou a formação das bases políticas e sociais do país como sendo contrárias ao ideal de liberdade individual. O modelo de obediência às leis e normativas sociais como extrato da moral encontrava em Thoreau (1984) não só objeção crítica, mas impulso para a formulação da ideia de que o dever do ser humano para com a própria consciência não pode encontrar como limite o Estado:

Se alguém que pense ser a prisão um lugar de onde não mais se pode influir, no qual a sua voz deixa de atormentar os ouvidos do Estado, no qual não conseguiria ser tão hostil a ele, esse alguém ignora o quanto a verdade é mais forte que o erro e também não sabe como a injustiça pode ser combatida com muito mais eloquência e efetividade por aqueles que já sofreram na carne um pouco dela. Manifeste integralmente o seu voto e exerça toda a sua influência; não se deixe confinar por um pedaço de papel: Uma minoria é indefesa quando se conforma à maioria; não chega nem ser uma minoria numa situação dessas; mas ela é irresistível quando intervém com todo o seu peso (39)<sup>202</sup>.

O ensaio de Henry David Thoreau serviu não só para formular o conceito de desobediência civil como inspirou muitos teóricos e ativistas nas lutas sociais do século XX. Corajoso crítico do ideal de vida disseminado pela cultura estadunidense – o nascente *American way life* (voltado quase que exclusivamente para o trabalho e o consumo) –, foi um dos precursores da resistência pacífica e inspirou personalidades como Martin Luther King Jr. E Mahatma Gandhi (Walls 2017).

O conceito apresentado pelo teórico e ativista norte-americano serviu de tática na luta por liberdade em colônias na África e na Ásia. Na Índia, suas ideias foram imortalizadas nas ações lideradas por Mahatma Gandhi, que mobilizou a população do país na luta anticolonial contra a exploração inglesa. Nos EUA, com Martin Luther King Jr., inspirou a luta dos negros por direitos civis, uma vez que as políticas de *apartheid* condenavam a população negra a condições de subalternidade impostas pela sociedade branca do país (Walls 2017, 62).

---

<sup>202</sup> Na edição em inglês: “If any think that their influence would be lost there, and their voices no longer afflict the ear of the State, that they would not be as an enemy within its walls, they do not know by how much truth is stronger than error, nor how much more eloquently and effectively he can combat injustice who has experienced a little in his own person. Cast your whole vote, not a strip of paper merely, but your whole influence. A minority is powerless while it conforms to the majority; it is not even a minority then; but it is irresistible when it clogs by its whole weight” (Thoreau 2013, 157-158).

A partir de uma perspectiva crítica, Thoreau também tem seu resgate em Hannah Arendt, que ao desenvolver seu texto *Desobediência civil*, é crítica ao que considera um enfoque moral que Thoreau dá à questão. Para Arendt, ao defender um agir em conformidade com sua própria consciência, torna as regras de ação e resistência muito subjetivas. Ao passo que não podem ser generalizadas, ficam limitadas a um arcabouço essencialmente moral. Ainda que possibilite mudanças, segundo ela, não são confiáveis (Arendt, *Desobediência*, 11).

Para além do conceito desenvolvido por Thoreau, desde *A condição humana*, Arendt já defendia a necessidade de o espaço de ação ultrapassar uma perspectiva individual, para se alcançar a experiência política – já que ela (a ação) confere algo essencialmente político à convivência entre seres humanos (Arendt, *Condição*, 6). As noções de legitimidade, poder, promessa e consentimento se caracterizam, então, como conceitos fundamentais para o desenvolvimento político do indivíduo. Nesse sentido, a noção de desobediência civil, em Arendt, deve ser percebida como manifestação que, para ser legítima, deve encontrar sua prática no cumprimento dos princípios estruturantes do corpo político. Nesse aspeto, a necessidade de tornar clara a diferença entre ação política e uma ação baseada pelo julgamento moral do cidadão, como propunha Thoreau, é fundamental, já que a proposta de Hannah Arendt de desobediência civil está pautada pela necessária observância de princípios fundamentais como critério de legitimidade das normas. O ato de julgar deve ser proveniente de consensos políticos:

Isto raramente é admitido e, mesmo nas raras circunstâncias em que o é, só marginalmente é mencionado; “a desobediência civil praticada por um indivíduo isolado não tem probabilidade de ter muito efeito. O indivíduo será olhado como um excêntrico mais interessante de observar do que de suprimir. A desobediência civil significativa, portanto, será praticada por um certo número de pessoas que têm uma comunidade de interesses” (Arendt, *Desobediência*, 11)<sup>203</sup>.

Para Arendt, a proposta defendida por Thoreau como desobediência indireta se caracteriza muito mais como uma “aglutinação de partícipes” do que propriamente na união de pessoas com interesses comuns. O erro consiste em fundamentar a desobediência civil através de uma consciência individual, já que a

---

<sup>203</sup> Na edição em inglês: “*This is seldom admitted, and even in these rare instances only marginally mentioned; ‘civil disobedience practiced by a single individual is unlikely to have much effect. He will be regarded as an eccentric more interesting to observe than to suppress. Significant civil disobedience, therefore, will be practiced by a number of people who have a community of interest’*” (Arendt, DC, 55).

consciência é uma categoria demasiado subjetiva para poder justificar a ação política. Ou seja, para Arendt, enquanto a consciência nos mantém concentrados em nossa própria natureza moral, nos afasta de potenciais ações coletivas que poderiam vir a proporcionar mudanças reais: “Thoreau apresentou o argumento não com base na relação moral de um cidadão com a lei, mas com o fundamento da consciência individual e da obrigação moral da consciência” (Arendt, *Desobediência*, 17)<sup>204</sup>.

Arendt vê nessa prática o que chama de “consciência não-política” (Arendt, *Desobediência*, 17)<sup>205</sup>, que não se encontra em primeiro caso interessada nas consequências que a injustiça acarreta para o futuro da humanidade, mas parte de um julgamento particular que não leva em conta a diferença entre a vontade pessoal e o dever político daquele que ocupa um cargo, por exemplo.

Thoreau (1984) defendeu que na resistência política não-violenta residia a resposta necessária à violência impetrada pelos EUA aos mexicanos (na guerra México/EUA<sup>206</sup>) – e aos negros pelos fazendeiros escravagistas:

[...] o único lugar digno para um homem justo é a prisão. [...] É aí que devem ser encontrados quando forem procurados pelos escravos fugidos, pelo prisioneiro mexicano em liberdade condicional e pelos indígenas, para ouvir as denúncias sobre as humilhações impostas a seus povos; é aí, nesse chão discriminado, mas tão mais livre e honroso onde o Estado planta os que não estão com ele mas sim contra ele – a única casa num Estado-Senzala na qual um homem livre pode perseverar com honra (39)<sup>207</sup>.

Em oposição a Thoreau, Hannah Arendt se posicionou de forma crítica à sua análise à volta de acontecimentos históricos como a guerra mexicano-americana entre 1846 e 1848 (Arendt, *Desobediência*, 18). As tensões que

---

<sup>204</sup> Na edição em inglês: “*He argued his case not on the ground of a citizen’s moral relation to the law, but on the ground of individual conscience and conscience’s moral obligation*” (Arendt, DC, 60).

<sup>205</sup> Na edição em inglês: “*conscience is unpolitical*” (Arendt, DC, 60).

<sup>206</sup> Conflito impulsionado na crença de que os Estados Unidos tinham o direito, dado por Deus, de civilizar toda a América e alastrar suas fronteiras. O combate entre Estados Unidos e México, que ocorreu em meados de 1846-1848, reconfigurou as noções de espaço e território dos dois países, o que caracterizou uma perda considerável do território mexicano para os EUA (McPherson 1990, 3).

<sup>207</sup> Na edição em inglês: “*Under a government which imprisons unjustly, the true place for a just man is also a prison. It is there that the fugitive slave, and the Mexican prisoner on parole, and the Indian come to plead the wrongs of his race, should find them; on that separate, but more free and honorable ground, where the State places those who are not with her but against her – the only house in a slave-state in which a free man can abide with honor*” (Thoreau 2013, 157).

perpassam a teoria arendtiana se constroem precisamente no confronto da sua teoria política com os momentos históricos marcantes que presenciou. Ao citar Abraham Lincoln e sua posição quanto à luta pela emancipação dos escravos, defende não só que a política deve se sobrepor ao social, mas que o dever do cargo está acima do desejo pessoal: “[...] salvar a união e... não salvar nem destruir a escravatura”<sup>208</sup> (Morgenthau 1958, 80 *apud* Arendt, DC, 18). O que para Arendt não significava uma falta de compromisso moral, deixava subentendido que Lincoln tinha consciência das obrigações que envolviam o seu cargo e que estas estavam acima das suas posições pessoais. “Os conselhos da consciência não são apenas não-políticos; são sempre expressos em proposições puramente subjetivas” (Arendt, *Desobediência*, 19)<sup>209</sup>. A orientação de Lincoln aparece para Arendt como a tentativa de preservação da União e o resgate do compromisso de Maquiavel com a prioridade da cidade natal sobre a salvação individual, uma atitude moldada pela responsabilidade com o mundo comum, em que a razão consciente adquire significado político quando várias pessoas concordam e decidem tornar públicas suas questões. O grande paradoxo é que também é no fórum público que as vozes da consciência se tornam expressões de opinião, cujo poder não depende mais de tribunais superiores de justificação, mas de consentimento (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 118).

A busca de Arendt por dar alternativas políticas às crescentes manifestações de cunho social que ocorreram no seu tempo – como foi o caso do ensaio “Reflections on Little Rock”, publicado em 1959, que refletia sobre os levantes populares raciais nos EUA – fomentou debates que levantam discussões polêmicas até hoje, e que desenvolveremos com maior cuidado e atenção ainda neste capítulo.

A crítica de Arendt a Thoreau segue a linha argumentativa de filósofos como John Rawls (1999), em sua conhecida obra *A theory of justice*, publicada

---

<sup>208</sup> Ao citar Lincoln na sua carta a Horace Greeley (fundador do partido republicano), referenciado por Arendt através do texto “Dilemmas of politics”, de Hans Morgenthau (1958), como consta em nota de rodapé no ensaio sobre a desobediência civil (Arendt, DC, 18). Na edição em inglês: “[...] *to save the Union, and... not either to save or destroy slavery*” (Arendt, DC, 61).

<sup>209</sup> Na edição em inglês: “*The counsels of conscience are not only unpolitical; they are always expressed in purely subjective statements*” (Arendt, DC, 62).

originalmente em 1971<sup>210</sup>. A visão de desobediência civil desenvolvida por Rawls (1999) não só difere da de Thoreau, como vê na definição tradicional de desobediência um sentido mais amplo que engloba qualquer descumprimento da lei por razões de consciência, pelo menos quando não é encoberta e não envolve o uso da força:

A objeção de consciência é a desobediência a uma injunção legal ou a uma ordem administrativa mais ou menos direta. É uma recusa porque uma ordem nos é endereçada e, dada a natureza da situação, as autoridades sabem se a cumprimos ou não (Rawls 1997, 408)<sup>211</sup>.

Para Rawls (1999, 324), o conceito de desobediência civil desenvolvido por Thoreau seria na verdade uma objeção de consciência, que segundo ele não apela ao senso de justiça da maioria. Quando as convicções da comunidade não são invocadas, a objeção de consciência deixa de ser um ato no fórum público.

Rawls (1999) debateu o tema da desobediência civil a partir de uma dimensão jurídico-contratualista. Em *A theory of justice*, abordou a desobediência civil como pertencente a um ordenamento jurídico, no qual os cidadãos se colocam sob a égide das leis e do poder constituído. Nesses casos, quando as leis se apresentam de forma insuficiente, justifica-se a desobediência civil à volta de questões económicas, como no caso das greves – a desobediência é aceita apenas como forma de pressionar as autoridades responsáveis para que façam valer os direitos sociais.

Gostaria, em vez disso, de enfatizar que a teoria constitucional da desobediência civil repousa unicamente sobre uma concepção da justiça. Até os aspectos da publicidade e não-violência se explicam com base nisso. E o mesmo vale para a explicação da objeção de consciência, embora ela exija uma elaboração maior da doutrina contratualista. Em nenhum momento se fez referência a princípios que não fossem políticos;

---

<sup>210</sup> Uma reedição e reorganização mais recente das ideias de *A theory of justice* foi realizada em 2001, sob o título *Justice as fairness: a restatement*, com edição feita por Erin Kelly, pela editora Belknap. Esta foi traduzida para o português em 2003, sob o título *Justiça como equidade: uma reformulação*, pela editora Martins Fontes, tendo como tradutora Claudia Berliner. Essa reedição, no entanto, não contém os capítulos que tratam sobre a desobediência civil. Nesse sentido, utilizo, para as traduções em português, a edição brasileira de 1997, intitulada *Uma teoria da justiça*, também da editora Martins Fontes, que teve como tradutores Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves.

<sup>211</sup> Na edição em inglês: “*Conscientious refusal is noncompliance with a more or less direct legal injunction or administrative order. It is refusal since an order is addressed to us and, given the nature of the situation, whether we accede to it is known to the authorities*” (Rawls 1999, 323).

concepções religiosas e pacifistas não são essenciais (Rawls 1997, 426)<sup>212</sup>.

Nessa concepção de desobediência civil, a constituição aparece como contrato estabelecido com o intuito de garantir o mínimo de justiça necessária para a manutenção da ordem. Apesar de dar ênfase à não-instrumentalização da desobediência civil por fins religiosos, Rawls (1999, 337-338) não descarta a validade das concepções não políticas. Contudo, são os princípios da justiça os termos fundamentais da cooperação social entre cidadãos iguais e livres, que estão na base da constituição que defende.

A desobediência civil em Rawls (1999, 319-335 *passim*) é, então, pensada dentro de uma sociedade democrática, sua metodologia se divide em três partes fundamentais: primeiro, ele a diferencia de outras formas de oposição à autoridade democrática, principalmente da objeção de consciência, a fim de destacar seu papel especial na estabilização de um regime democrático quase justo; em uma segunda parte, apresenta as motivações; e na terceira parte, esclarece a sua função dentro de um Estado constitucional. Sua teoria pode ser vista como uma tentativa de reivindicar alterações de leis injustas dentro de uma democracia constitucional.

Em uma linha argumentativa diferente da defendida por Rawls, sob a égide da utopia revolucionária, movimentos de contestação em todo o mundo eclodiram na década de 1960, com ampla manifestação das massas. O anti-imperialismo deixa de ser apenas um movimento reativo ao capitalismo colonialista, mas também do socialismo soviético. É nesse contexto que a polémica à volta da violência alcança também o campo teórico. Ainda sob os reflexos das tensões da Guerra Fria, a democracia socialista volta a ser discutida por intelectuais e ativistas como Herbert Marcuse, Jean Paul Sartre e Frantz Fanon. Período fértil para o resgate das teorias marxistas – embora ainda tentassem se desvincular de ortodoxias que refletissem o fracasso de antigos regimes. As ideias desses intelectuais estarão ecoando no movimento estudantil e anticolonial em vários países. É em torno desse

---

<sup>212</sup> Na edição em inglês: “*I should like to emphasize instead that the constitutional theory of civil disobedience rests solely upon a conception of justice. Even the features of publicity and nonviolence are explained on this basis. And the same is true of the account of conscientious refusal, although it requires a further elaboration of the contract doctrine. At no point has a reference been made to other than political principles; religious or pacifist conceptions are not essential*” (Rawls 1999, 337).

arcabouço político que Hannah Arendt, a partir da análise do movimento estudantil nos EUA e dos movimentos e manifestações de contestação política, desenvolve sua crítica aos intelectuais que defendem a utilização da violência como arma revolucionária.

Perceber as relações de poder que subjazem aos meandros das estruturas político-jurídicas em que as sociedades estão inseridas é de fundamental importância para que possamos compreender o espaço que, por vezes, o republicanismo confere às massas quando confrontado com a violência. Para tanto, antes, é salutar indagar: quem determina o que é violento?

Ciente das várias possibilidades de abordagem desses dois temas tão importantes dentro da filosofia política – que são a “desobediência civil” e a “violência” –, será com Hannah Arendt, Mahatma Gandhi e Frantz Fanon que iremos pensar o papel da desobediência civil nas lutas populares. Para tanto, também é necessário entender o lugar da violência política nas lutas pela liberdade e na mudança de regime. A partir desse prisma, buscarei explicitar não só os diferentes argumentos a favor e contra o uso da violência que perpassam a luta política, mas refletir sobre as várias possibilidades políticas após a luta. Enquanto Fanon e Gandhi denunciam as dimensões estruturais e afetivas da violência política, Arendt desafia a equação tradicional entre poder político e violência, e oferece uma alternativa institucional em sua teoria de um sistema de conselhos federados.

### 3.1 DESOBDIÊNCIA CIVIL EM HANNAH ARENDT

A desobediência civil encontra lugar em um mundo onde não é possível encontrar caminho cumprindo as regras do que antes era o senso comum. A vulnerabilidade dos governos e sistemas legais denuncia a emergência de se repensar uma nova ordem social e política (Arendt, *Desobediência*, 27).

O diagnóstico de Arendt sobre a vida na modernidade após o holocausto denunciava uma perda de significado e profunda desorientação, na medida que as antigas categorias de pensamento político forneceram pouca ajuda para entender um mundo após o totalitarismo. Para Arendt, a perda de sentido acompanhada pela falta de senso de comunidade teve um efeito profundo na vida política. O resultado

foi um afastamento dos valores humanos que mais importavam. Estes foram praticamente substituídos pela busca da racionalidade e pela elevação de paixões e desejos privados sobre bens públicos.

Em *Civil disobedience: (un)common sense in mass democracies*, Lawrence Quill (2009), em diálogo com Arendt, defende que o que tornou o totalitarismo tão aterrorizante não foi sua negação da liberdade, mas a noção de que a liberdade humana deve ser sacrificada ao desenvolvimento histórico, um processo que só pode ser impedido quando os seres humanos agem e interagem em liberdade:

A política, que para Arendt era o reino da liberdade humana, foi reduzida à administração à medida que os efeitos da sociedade de massa dominavam os indivíduos. No entanto, por mais que o Estado tentasse reduzir as características imprevisíveis e espontâneas da vida humana, as características que Arendt associava mais à liberdade humana, a realidade política mantinha um certo grau de paradoxo e contradição. Isso perturbou a autoimagem do governo, exigindo atenção e esforços constantes, a fim de manter a fachada da ordem, em alguns casos, através da mentira sistematizada. No entanto, mesmo isso acabaria sendo uma política insustentável (21)<sup>213</sup>.

O confronto com a realidade totalitária, que por muito tempo se encontrou mascarado por um discurso de ordem, fez a exigência de uma reavaliação do significado e da possibilidade da liberdade humana ainda mais urgente.

É nessa perspectiva crítica que a desobediência civil se desenvolve em Hannah Arendt como pulsão transformadora, que, em articulação com a ideia de espaço público, se confronta diretamente com as teorias soberanas do poder<sup>214</sup>. Para tanto, defende a deliberação pública dos assuntos comuns e esquiva-se de qualquer compreensão que defenda a política como esfera sagrada – o pano de fundo é a crise da sociedade civil estadunidense entre finais dos anos 1960 e início dos 1970. É, então, na ideia de espaço público comum que a teórica vê o lugar ideal para inviabilização da violência institucional (Arendt, *Condição*, 60-71 *passim*).

---

<sup>213</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Politics, which for Arendt was the realm of human freedom, was reduced to administration as the effects of mass society overwhelmed individuals. Nonetheless, however much the state tried to reduce the unpredictable and spontaneous features of human life, the features Arendt associated most with human freedom, political reality retained a degree of paradox and contradiction. This upset the self-image of government requiring constant attention and effort in order to maintain the facade of order through, in some cases, systematized lying. Yet even this would ultimately prove to be an unsustainable policy*” (Quill 2009, 21).

<sup>214</sup> Aplica-se tanto às ideias de soberania de cunho popular como às divinas, aristocráticas.

Contudo, Arendt precisava encontrar uma justificativa para a desobediência civil que fosse compatível com o ideal de lei que propicia estabilidade ao mundo. Sua tese é que a desobediência civil é compatível com o conceito jurídico específico do Estado americano, mesmo, ainda que discorde pontualmente de sua redação, acredita no espírito de suas leis. Como justificativa, ela conta com uma versão do contrato social que não foi formulada teoricamente, mas originada nas primeiras experiências dos colonos e dos revolucionários americanos. Esse contrato social horizontal, baseado na história das ideias de John Locke, baseia-se em uma promessa mútua, uma aliança individual de todos os seus membros (Arendt, *Desobediência*, 44-45; Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 118).

Com o contrato social horizontal, o Estado não se baseia em bases comuns históricas ou laços éticos, mas em consenso. Como toda pessoa nasce em uma comunidade existente, mas o consenso não pode ser restabelecido por todas as gerações, sua continuidade só pode ser assumida como um consenso tácito se incluir a possibilidade de dissidência (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 118)<sup>215</sup>.

Para Arendt, esse entendimento jurídico não pode derivar de um dever moral, pois decorre do conflito entre o bem comum e o interesse privado. Nesse sentido, o consenso universal, como Tocqueville chama, não está ameaçado pela resistência às leis individuais, mas está ameaçado porque vários setores da população não o reconhecem (Arendt, DC, 47).

A desobediência civil articulou-se em Arendt de forma imanente à sua concepção de poder. Para a teórica, nenhuma visão que reduza o poder à sua dimensão constituída – como é o caso da concepção de soberania – percebeu a resistência e a desobediência como partes constitutivas das próprias teorias de poder. Ademais, resguardar a desobediência civil dentro do espaço público é fundamental para que não se fique à mercê de elaborações de padrões de ações governamentais.

A desobediência à lei, civil e criminal, tornou-se um fenômeno de massa nos anos recentes, não apenas na América, mas também em muitas outras partes do mundo. O desafiar da autoridade estabelecida, religiosa e secular, social e política, como fenômeno mundial pode bem vir a ser

---

<sup>215</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Durch den horizontalen Gesellschaftsvertrag gründet der Staat nicht auf historischen Gemeinsamkeiten oder ethischen Banden, sondern auf Konsens. Da jeder Mensch in eine bereits bestehende Gemeinschaft geboren wird, der Konsens aber nicht von jeder Generation neu herzustellen ist, kann seine Fortdauer als stillschweigender Konsens nur unterstellt werden, sofern er die Möglichkeit zum Dissens einschließt*” (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 118).

considerado um dia como o mais notável evento da última década (Arendt, *Desobediência*, 27)<sup>216</sup>.

Os movimentos de desobediência civil efetivaram-se enquanto movimentos de resistência à naturalização das relações de dominação, bem como a ineficácia política das sociedades de massa. Esses movimentos não colocavam a barganha econômica no centro do debate, mas a tentativa de instaurar relações novas, nas quais todos possam se sentir motivados a participar e a cuidar do destino comum.

Se a história nos ensina alguma coisa sobre as causas da revolução – e a história não ensina muito, mas ainda assim consideravelmente mais do que as teorias das ciências sociais – é que uma desintegração dos sistemas políticos precede as revoluções, que o sintoma revelador da desintegração é uma progressiva erosão da autoridade governamental, e que esta erosão é causada pela incapacidade do governo para funcionar adequadamente, de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade (Arendt, *Desobediência*, 27)<sup>217</sup>.

Arendt analisa que na incapacidade das instituições de porem em prática a lei que vigora na legislação contra roubos, tráfico de drogas, etc., reside o fator de permissividade legal e social que impulsiona o comportamento criminoso (Arendt, *Desobediência*, 28).

A autoridade baseada no uso de instrumentos legais coercitivos demonstra que a violência nada mais é do que um sintoma de que o sentido de autoridade fracassou. Entretanto, é importante dizer que para Hannah Arendt o conceito de “autoridade” é fundamental na perspectiva política. Defende uma autoridade legítima; esta não precisa fazer uso da força para fazer valer seus interesses (Arendt, *Desobediência*, 32).

A reflexão sobre a possibilidade de instrumentalização da lei reflete-se no próprio título do trabalho de Hannah Arendt sobre desobediência civil, escrito em 1970 e apresentado em Nova York, com o título “A lei estará morta?”<sup>218</sup> (Arendt,

---

<sup>216</sup> Na edição em inglês: “*Disobedience to the law, civil and criminal, has become a mass phenomenon in recent years, not only in America, but also in a great many other parts of the world. The defiance of established authority, religious and secular, social and political, as a world-wide phenomenon may well one day be accounted the outstanding event of the last decade*” (Arendt, DC, 69).

<sup>217</sup> Na edição em inglês: “*If history teaches anything about the causes of revolution – and history does not teach much, but still teaches considerably more than social-science theories – it is that a disintegration of political systems precedes revolutions, that the telling symptom of disintegration is a progressive erosion of governmental authority, and that this erosion is caused by the government’s inability to function properly, from which spring the citizens’ doubts about its legitimacy*” (Arendt, DC, 69).

<sup>218</sup> É relevante dizer que a obra tem como pano de fundo a sociedade americana e a reflexão acerca de situações em que as leis não atendem mais às demandas sociais.

CD). Do ponto de vista jurídico, a lei é infringida pelo que participa da violência civil, tanto quanto pelo criminoso (Arendt, *Desobediência*, 31).

Dado que a desobediência e o desafio à autoridade são uma marca tão geral do nosso tempo, é tentador ver a desobediência civil como um mero caso especial. Do ponto de vista do jurista, a lei é violada pelo que participa na desobediência civil, não menos do que pelo criminoso, e é compreensível que as pessoas, em especial tratando-se de advogados, suspeitem que a desobediência civil, precisamente por causa de ser exercida em público, está na raiz da variedade criminal – não obstante todas as provas e argumentos contrários, porque a prova para demonstrar que os atos de desobediência civil levam a uma propensão para o crime não é insuficiente, mas simplesmente inexistente (Arendt, *Desobediência*, 31)<sup>219</sup>.

Nesses termos, é necessário estabelecer uma diferenciação da noção de desobediência, defendida por Arendt, de outras formas. A primeira é o que ela chama de desobediência criminosa: quando o criminoso transgredir a lei em proveito próprio, sua ação afasta-se do ideal de mundo comum. Em segundo caso, a transgressão à lei é motivada por valores morais ou religiosos. Nesses casos, o objeto se sente eximido da obrigação de praticar algumas normativas legais por estarem na contramão de suas convicções pessoais.

No primeiro caso, segundo ela, aquele que comete o crime não tem interesse em iniciar novas relações – age na clandestinidade. Nesse caso, a transgressão não tem como fim a fundação ou mesmo a renovação da comunidade em novas estruturas. A dimensão política da desobediência civil deve estar ligada a uma tendência a inovar e propiciar espaços de ação política.

Enfatiza que, apesar de ser verdade que os movimentos radicais e as revoluções atraem elementos criminosos, não é sensato igualar os dois, pois os criminosos são perigosos tanto para movimentos políticos quanto para a sociedade como um todo:

O participante da desobediência civil, embora esteja habitualmente em desacordo com uma maioria, age em nome e para o bem de um grupo; desafia a lei e as autoridades estabelecidas como fundamento de um

---

<sup>219</sup> Na edição em inglês: “*Since disobedience and defiance of authority are such a general mark of our time, it is tempting to view civil disobedience as a mere special case. From the jurist’s viewpoint, the law is violated by the civil, no less than the criminal, disobedient, and it is understandable that people, especially if they happen to be lawyers, should suspect that civil disobedience, precisely because it is exerted in public, is at the root of the criminal variety – all evidence and arguments to the contrary not with standing, for evidence ‘to demonstrate that acts of civil disobedience lead to a propensity toward crime’ is not ‘insufficient’ but simply nonexistent*” (Arendt, DC, 73).

desacordo básico e não porque, como indivíduo, deseja criar uma exceção para si e sair impune (Arendt, Desobediência, 33-34)<sup>220</sup>.

Assim, é na descrença no sistema e na lei, bem como na eficácia dos imperativos constitucionais, que a desobediência encontra lugar – instaurada em espaços públicos, e não clandestinamente. Pauta-se na participação e na capacidade humana de agir, e sobretudo de relacionar-se.

É como forma de se blindar contra o método totalitário de governar através da manipulação que Arendt defende residir no poder a possibilidade de fundar e de resistir. É nessa esteira que se consolida a importância das categorias: espaço público e desobediência civil (Arendt, Condição, 249).

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam (Arendt, Condição, 249-250)<sup>221</sup>.

É, então, a perda do poder que destrói as comunidades políticas. O poder se solidifica quando as pessoas agem em conjunto; nesse sentido, é paradoxalmente ilimitado e limitado no sentido que, na medida que a existência de outras pessoas o limita, é nelas que reside a necessidade humana da pluralidade (Arendt, Condição, 249). Assim, em Hannah Arendt, um dos objetivos principais de qualquer governo tirano é impedir que o poder popular ganhe espaço.

Em oposição à institucionalização da violência – que faz uso de mecanismos de domínio para garantir a manutenção da violência –, o poder emerge como condição de possibilidade do novo. É a potência de liberdade proveniente da ação e do discurso que dá legitimidade aos corpos políticos. O poder está vinculado ao uso livre do espaço público, e não à sua normatização jurídica. Encontramos,

---

<sup>220</sup> Na edição em inglês: “*The civil disobedient, though he is usually dissenting from a majority, acts in the name and for the sake of a group; he defies the law and the established authorities on the ground of basic dissent, and not because he as an individual wishes to make an exception for himself and to get away with it*” (Arendt, DC, 76).

<sup>221</sup> Na edição em inglês: “*Power is actualized only where word and deed have not parted company, where words are not empty and deeds not brutal, where words are not used to veil intentions but to disclose realities, and deeds are not used to violate and destroy but to establish relations and create new realities. Power is what keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence*” (Arendt, HC, 200).

então, em Hannah Arendt, a desvinculação da necessidade entre direito, Estado e poder.

Enquanto violação voluntária da lei, a desobediência civil tem a própria lei por objeto. Nesse sentido, em Arendt, a desobediência, ainda que seja uma ação necessariamente extralegal, jamais rompe com a legalidade. É como se a desordem lhe conduzisse à ordem. Contudo, não uma ordem necessariamente nova: “[...] a desobediência civil pode ser adaptada à necessária e desejável mudança ou à necessária e desejável preservação ou restauro do *status quo*” (Arendt, *Desobediência*, 33)<sup>222</sup>.

É por reconhecer o valor das instituições, que Arendt defende ser a forma política sempre precária e frágil quando desvincilhada de sua base de poder. Nesse aspeto, a desobediência, enquanto instância que busca restaurar os princípios de um sistema político democrático, não pode ser compreendida sem que se afirme a carência humana de estabilidade, ordem e conservação – artifícios constitutivos da dimensão institucional.

Entender a existência de uma dimensão institucional no conceito de desobediência civil em Arendt é de suma importância para que não se confunda com o conceito de revolução. Ainda que em alguns aspetos haja similaridades, não têm como horizonte o mesmo fim. A diferença entre a revolução e a desobediência civil ocorre, sobretudo, no facto de que o desobediente não faz uso da violência e, apesar de conter em si o ímpeto revolucionário de mudanças, não ignora a esfera legal, nem a autoridade vigente. Enquanto em *On revolution*, Arendt defende que a queda da autoridade estabelecida é condição necessária para o desenvolvimento do levante revolucionário, em “Civil disobedience”, a estrutura de poder mantém-se intacta. Adere ao ideal de Carl Cohen de revolução diretamente ligado ao conceito de estado de exceção, enquanto a desobediência civil encontra-se conectada à ideia de Estado de emergência. Tendo em comum a certeza de que em ambos os casos o agente de transformação é o povo. Como afirma Hannah Arendt, através

---

<sup>222</sup> Na edição em inglês: “[...] *civil disobedience can be tuned to necessary and desirable change or to necessary and desirable preservation or restoration of the status quo*” (Arendt, DC, 75).

das palavras de Carl Cohen<sup>223</sup>, “[...] ‘a desobediência civil não é revolução. [...]. O participante na desobediência civil aceita o quadro da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis, ao passo que o revolucionário as rejeita” (Arendt, *Desobediência*, 34-35)<sup>224</sup>.

A desobediência civil defendida por Arendt se justifica quando nos encontramos no que ela chama de “condição de emergência” – momento ao qual as instituições de um país falham em sua eficácia, e sua autoridade perde seu poder.

Talvez fosse necessária uma emergência antes de podermos encontrar um lugar para a desobediência civil, não só na nossa linguagem política, mas também no nosso sistema político. Uma emergência está certamente à mão quando as instituições estabelecidas de um país não conseguem funcionar adequadamente e a sua autoridade perde a força, e é uma emergência desse tipo nos EUA de hoje que transformou a associação voluntária em desobediência civil e a dissidência em resistência (Arendt, *Desobediência*, 60)<sup>225</sup>.

A emergência, nessa perspectiva, está perpassada pela incerteza frente ao futuro. Aqui não é a potência restauradora que toma a frente, mas a capacidade humana de associar-se e de recomeçar. As dissidências não configuram exatamente uma falha do poder, mas do sistema político que, segundo Arendt, encontra seu remédio na desobediência civil.

A alternativa institucional oferecida por Arendt para ultrapassar a relação entre poder político e violência coaduna com a ideia de um sistema de conselhos federados defendida por Montesquieu. O federalismo<sup>226</sup> é uma filosofia política

---

<sup>223</sup> Cohen foi professor de filosofia na Escola Residencial da Universidade de Michigan, em Ann Arbor, Michigan, EUA. O artigo referenciado por Arendt está presente em *Civil disobedience: conscience, tactics, and the law*, publicado em 1971.

<sup>224</sup> Na edição em inglês: “[...] ‘civil disobedience is not revolution... The civil disobedient accepts, while the revolutionary rejects, the frame of established authority and the general legitimacy of the system of laws” (Arendt, DC, 77).

<sup>225</sup> Na edição em inglês: “Perhaps an emergency was needed before we could find a home for civil disobedience, not only in our political language, but in our political system as well. An emergency is certainly at hand when the established institutions of a country fail to function properly and its authority loses its power, and it is such an emergency in the United States today that has changed voluntary association into civil disobedience and transformed dissent into resistance” (Arendt, DC, 101-102).

<sup>226</sup> Federalismo implica que poder e autoridade são distribuídos e exercidos em conjunto entre subunidades e um centro por meio de várias relações de poder e estruturas governamentais. Nesse esquema, a soberania é distribuída através da constituição em diferentes níveis de governo. Uma federação implica na divisão da autoridade territorial, que não pode ser alterada unilateralmente pelas subunidades ou pelo centro. As federações têm um governo central forte que exerce maior autoridade de direito sobre a lei das subunidades. As confederações são

baseada no princípio do governo compartilhado (governança), no qual um grupo de pessoas concorda em compartilhar o poder político. Embora o princípio do federalismo na filosofia política de Arendt esteja atrelado à sua compreensão do direito e do poder político – com claras influências de Thomas Jefferson (1743-1826), Alexander Hamilton (1755-1804) e James Madison (1751-1836) –, seu entendimento sobre poder e justiça ainda tende a ser perpassado por uma noção de autoridade central muito mais fraca do que a admitida por Jefferson, Hamilton e Madison (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 213).

Nesse sentido, não surpreende o facto de seu pensamento político também ser fortemente influenciado por Montesquieu, um dos primeiros defensores do federalismo<sup>227</sup>. Em *De l'esprit des lois*, publicado originalmente em 1748, Montesquieu (2005) defendia uma ordem federal com uma separação de poderes, capaz de protegê-la do abuso de poder da autoridade central.

O espírito das leis, como Montesquieu o entendeu, é o princípio pelo qual o povo que vive num sistema legal particular age e é inspirado a agir. O consentimento, o espírito das leis americanas, é baseado na noção de um contrato que obriga mutuamente, que estabeleceu primeiro as colônias individuais e depois a união. Um contrato pressupõe uma pluralidade de pelo menos dois, e toda a associação estabelecida e agindo de acordo com o princípio do consentimento baseado na promessa mútua, pressupõe uma pluralidade que não se dissolve, mas é modelada sob a forma de uma união – e *pluribus unum* (Arendt, Desobediência, 52-53)<sup>228</sup>.

Fundamentada a partir da análise dos artifícios políticos responsáveis pelos sucesso e fracasso da revolução estadunidense, Arendt toma como base o poder constituinte em termos de espírito revolucionário e o desafio de como este pode sobreviver ao fim da revolução. Defende que uma constituição é um estágio necessário para formar os limites da política do corpo e fundar um novo espaço

---

caracterizadas por uma autoridade central mais fraca, enquanto as subunidades têm mais poder e autoridade (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 213).

<sup>227</sup> Heuer, Heiter e Rosenmüller (2011, 214) defendem que é aos federalistas que Arendt deve, de forma particular, a noção de que os direitos humanos são naturais e não políticos. Ao concordar que os federalistas são os responsáveis por integrar a Declaração de Direitos à Constituição dos Estados Unidos, defende que os direitos dos federalistas são sempre políticos, estão inscritos em documentos políticos e não na natureza humana como tal. Para Arendt, é essa percepção que permite a compreensão dos direitos de uma pessoa dentro do significado jurídico e político, como garantido pela constituição.

<sup>228</sup> Na edição em inglês: “*The spirit of the laws*, as Montesquieu understood it, is the principle by which people living under a particular legal system act American laws, is based on the notion of a mutually binding contract, which established first the individual colonies and then the union. A contract presupposes a plurality of at least two, and every association established and acting according to the principle of consent, based on mutual promise, presupposes a plurality that does not dissolve but is shaped into the form of a union – e *pluribus unum*” (Arendt, DC, 94).

político. Para tanto, recupera a alternativa do sistema de conselhos como uma nova forma de governo para manter o poder (não-violento) condicionado e limitado pelas pluralidade, não-soberania e liberdade política.

Arendt acredita ter descoberto uma forma de desobediência civil que torna possível a ação política cotidiana que não necessite de uma alternativa revolucionária. Para tanto, sugere a institucionalização da desobediência civil no sistema governamental dos EUA como primeiro passo para reconhecer o espírito da lei. Arendt recomenda que as minorias que praticam desobediência civil sejam reconhecidas como um poder permanente nos assuntos do governo (Arendt, *Desobediência*, 119).

### 3.1.1 Litte Rock e a “desobediência” corroborada por agentes do Estado

Publicado em 1959, o ensaio “Reflections on Little Rock”, assim como o livro *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, de 1963, rendeu a Hannah Arendt as maiores polémicas escritas à volta do conjunto de sua obra. Quando escreveu ambos os livros, já era uma teórica conhecida por suas opiniões políticas, com obras já consolidadas no cenário político da época, como era o caso de *Origens do totalitarismo*, *A condição humana*, entre outros.

O artigo que problematizava os eventos ocorridos em Little Rock foi escrito no fim de 1957, mas só foi publicado em 1959, com uma nota<sup>229</sup> introdutória do

---

<sup>229</sup> “As circunstâncias em que a senhora Arendt escreveu pela primeira vez, mas não publicou, seu artigo estão descritas em sua introdução. Publicamos não porque concordamos com seu texto – ao contrário –, mas porque acreditamos na liberdade de expressão, mesmo para visões que nos parecem inteiramente equivocadas. Pela estatura intelectual da senhora Arendt, a importância de seu tema e o facto de terem lhe retirado uma oportunidade de imprimir seu ponto de vista, consideramos que é um serviço permitir a opinião dela, bem como as refutações a ela, agora sejam exibidas livremente. A atenção de nossos leitores é chamada aos comentários críticos que seguem o artigo da senhora Arendt. Na próxima edição ela terá, é claro, a oportunidade de responder a seus críticos; e dentro dos limites do espaço, comentários fundamentados dos leitores serão impressos. Editores” (Arendt, RLR, 45; Tradução livre da autora. No original: “*The circumstances under which Miss Arendt first wrote but did not publish her article are described in her introduction. 'Ve publish it not because, we agree with it – quite the contrary – but because we believe in freedom of expression el'en for views that seem to us entirely mistaken. Because of Miss Arendt's intellectual stature, the importance of her topic and the fact that an earlier opportunity to print her views had been withdrawn, we feel it is a service to allow her opinion, and the rebuttals to it now to be aired freely. The attention of our readers is called to the critical comments that follow Miss Arendt's article. In the next issue she will, of course, have an opportunity to reply to her critics; and within limits of space, reasoned comments from readers will be printed. Editors'*”).

editorial da revista *Dissent*<sup>230</sup>, que já dava conta da polémica que iria circundar o conteúdo do artigo. A violência verbal e psicológica sofrida pela jovem estudante de 15 anos Elizabeth Eckford, pelo simples facto de querer frequentar aulas em uma escola não segregada – a Little Rock Central High School<sup>231</sup> –, não teria tido a mesma proporção se não tivesse encontrado nos próprios agentes<sup>232</sup> da lei o aval para o descumprimento da mesma.

O caso apareceu para Hannah Arendt através dos jornais de Nova York. À volta do episódio que tomou os noticiários em todo o país na época, Arendt tentou desenvolver algumas noções sobre público, privado e social, que refletiam seu modo de pensar no contexto histórico vigente. No ensaio, dá ênfase às bases que norteiam sua conceção de educação, como a divisão que considera necessária entre a mesma e a esfera política. É responsabilidade dos adultos a introdução de crianças e jovens no mundo.

Larry May e Jerome Kohn (1997) lembram que o ensaio “Reflections on Little Rock” foi uma tentativa de Hannah Arendt de delimitar o lugar do social e do político. Contudo, essa defesa deixa de lado as provocações de Arendt em torno da luta por direitos civis liderada pelos negros estadunidenses, e ademais o facto de o próprio Estado ser nesse caso aquele que não respeita a lei.

Foi Orval Eugene Faubus, governador do Arkansas de 1955 a 1967, que em 1957 recusou-se a cumprir a decisão da Suprema Corte dos EUA no caso *Brown vs. Board of Education* de 1954, e ordenou que a Guarda Nacional do Arkansas impedisse estudantes negros de frequentar a Little Rock Central High School (Jacoway 2007, 75). Ora, nesse caso, aquele que desrespeita a lei é o próprio representante do Estado; ao infringir a norma sancionada pela Suprema

---

<sup>230</sup> Para publicar o artigo pela revista *Dissent*, Arendt teve que abrir mão da introdução que havia feito para o texto. Em 2004, em versão editada por Jerome Kohn, a introdução original escrita por Arendt é publicada no livro que contém um compêndio de artigos da filósofa, intitulado *Crises da república*.

<sup>231</sup> A escola localizada no estado do Arkansas descumpria a decisão unânime da Suprema Corte americana, de 1954, que promulgou que na educação pública não era permitida a segregação por critérios de raça.

<sup>232</sup> O governador do distrito havia ordenado que guardas impedissem que jovens negros tivessem acesso à Little Rock Central High School. Foi necessária a ação de tropas federais para que os jovens negros pudessem frequentar a escola com sua integridade garantida.

Corte, não só viola os direitos civis dos jovens negros, que já há décadas sofriam com o *apartheid*, como é o próprio responsável por corroborar com a violência.

Diante da crise estabelecida, Arendt acredita que os acontecimentos indicam que não será possível evitar a aplicação federal dos direitos civis dos negros no Sul, ainda que a comunidade local tivesse resistência a essa medida. Contudo, ressalta que, diante das circunstâncias, tal intervenção deveria ser restrita aos casos em que estão em causa a própria lei, disputas de terras e/ou o próprio princípio da república (Arendt, RLR, 48). Situação que para ela não abrangia o *apartheid* negro na educação pública em particular.

Para Arendt, a resistência maciça em todo o Sul foi resultado da desagregação forçada, e não da aplicação legal do direito dos negros (Arendt, RLR, 49). Os eventos em Little Rock só comprovavam esses factos.

Os eventos em Little Rock foram suficientemente esclarecedores; e aqueles que desejam culpar os distúrbios apenas pelo mau comportamento extraordinário do governador Faubus podem se autocorrigir ouvindo o eloquente silêncio dos dois senadores liberais do Arkansas. Deixaram as ruas para a multidão, que nem os brancos nem os negros sentiram o dever de ver as crianças negras em segurança na escola (Arendt, RLR, 49)<sup>233</sup>.

Arendt se refere à atitude do governador Faubus como um caso isolado, e critica agentes públicos por não tomarem posição clara, expondo os jovens ao perigo. A desobediência do agente público, o então governador do estado do Arkansas, Orval Faubus, é para Arendt mais razoável que os levantes – seja da comunidade negra em defesa de seus direitos, seja da comunidade branca racista. Criticou ainda o envio das tropas nacionais pelo governo federal para garantir que os jovens frequentassem a escola, por considerar que a integração forçada não era muito diferente da segregação forçada (Arendt, RLR, 49). Já que, segundo afirma,

De fato, com relação à legislação inconstitucional, o projeto de lei dos Direitos Civis não foi suficientemente longe, pois deixou intocada a lei mais ultrajante dos estados do sul – a lei que torna o casamento misto um crime. O direito de se casar com quem quiser é um direito humano elementar, em comparação com o qual “o direito de frequentar uma escola integrada, o direito de sentar-se onde se deseja em um ônibus, o direito de entrar em qualquer hotel ou área de recreação ou local de diversão,

---

<sup>233</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The events in Little Rock were quite sufficiently enlightening; and those who wish to blame the disturbances solely on the extraordinary misbehavior of Governor Faubus can set themselves right' by listening to the eloquent silence of Arkansas' two liberal Senators. The sorry fact was that the town's law-abiding citizens left the streets to the mob, that neither white nor black citizens felt it their duty to see the Negro children safely to school*” (Arendt, RLR, 49).

independentemente da pele, cor ou raça” são realmente menores. Mesmo direitos políticos, como o direito de voto, e quase todos os outros direitos enumerados na Constituição, são secundários aos inalienáveis direitos humanos à “vida, liberdade e busca da felicidade” proclamados na Declaração de Independência; e a essa categoria o direito ao lar e ao casamento pertence inquestionável. Teria sido muito mais importante se essa violação tivesse sido levada ao conhecimento da Suprema Corte (Arendt, RLR, 49)<sup>234</sup>.

Em essência, Arendt está mais preocupada com a distinção entre o político e o social, que a integração forçada das escolas desenvolveu, do que com as prioridades na luta do movimento negro pelos direitos civis: “Para Arendt, a abolição da segregação racial só pode significar a abolição de leis discriminatórias e, assim, impor a igualdade dentro da comunidade política” (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 120)<sup>235</sup>.

Ainda que admita a importância de abolir essa legislação, defende que há direitos mais elementares que o de frequentar uma escola integrada. Considera que, se fosse uma mãe negra do Sul, sentiria que a decisão da Suprema Corte, ainda que de forma involuntária, colocara o seu filho exposto à posição mais humilhante do que aquela em que ele se encontrava antes (Arendt, RLR, 51). Elisabeth Young-Bruehl (2004) vê a interpretação de Arendt aos eventos permeada por sua experiência como judia europeia, por isso julga o comportamento dos pais como destrutivo da autoestima e da dignidade das crianças. A análise de Arendt está mais focada na posituação dos costumes na legislação: “A questão não é como abolir a discriminação, mas como mantê-la confinada na esfera social, onde

---

<sup>234</sup> Tradução livre da autora. No original: “Indeed, with respect to unconstitutional legislation, the Civil Rights will did not go far enough, for it left untouched the most outrageous law of Southern states – the law which makes mixed marriage a criminal offense. The right to marry whoever one wishes is an elementary human right compared to which ‘the right to attend an integrated school, the right to sit where one pleases on a bus, the right to go into any hotel or recreation area or place of amusement, regardless of one’s skin or color or race’ are minor indeed. Even political rights, like the right to vote, and nearly all other rights enumerated in the Constitution, are secondary to the inalienable human rights to ‘life, liberty and the pursuit of happiness’ proclaimed in the Declaration of Independence; and to this category the right to home and marriage unquestionably belongs. It would have been much more important if this violation had been brought to the attention of the Supreme Court” (Arendt, RLR, 49).

<sup>235</sup> Tradução livre da autora. No original: “Für Arendt kann eine Aufhebung der Rassentrennung nur bedeuten, diskriminierende Gesetze abzuschaffen und dadurch Gleichheit innerhalb des politischen Gemeinwesens durchzusetzen” (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 120).

é legítima, e impedir a sua invasão na esfera política e pessoal, onde é destrutiva” (Arendt, RLR, 51)<sup>236</sup>.

O que o discurso de Arendt oculta é que o racismo social, velado ou não, impõe uma violência real, verbal e física, em que a cor da pele direcionava a classe e o lugar social ao qual esse indivíduo devia pertencer. Meili Steele (2002) atribui o julgamento equivocado de Arendt sobre o comportamento dos pais afro-americanos à sua abordagem fenomenológica, que, apesar de assumir um mundo comum que pode ser aberto através de um pensamento expandido, não é capaz de lidar com a heterogeneidade linguística de diferentes grupos. Pensar uma proposta republicana que não leve em conta todas as dicotomias sociais, e que é preciso enfrentá-las na esfera política, é um engano. A violência racial não pode encontrar lugar nem na esfera privada, nem na pública.

Apesar de reconhecer a escravidão e a forma como a questão racial é tratada como resultado de um crime grave na história dos EUA, reclama o que considera uma injustiça causada pelos eventos de Little Rock, que encontraram eco no mundo, gerando também um racismo contra os EUA em termos de política externa, mesmo que, segundo ela, isso seja atribuível apenas ao colonialismo e ao imperialismo europeu.

A partir dessa defesa da República Americana, ela chega ao que vê como o núcleo republicano da questão racial, que se estende muito além dos estados do sul, ou seja, a igualdade de todos os cidadãos. A igualdade perante a lei é um princípio inalienável de todos os Estados constitucionais modernos, mas para as repúblicas é uma questão de sobrevivência. Arendt não defende um igualitarismo. Em vez disso, com Tocqueville, alerta para a ambivalência da expansão democrática e da radicalização do princípio da igualdade. Quanto mais a estrutura geral de uma sociedade é moldada pela igualdade, maior o risco de que as diferenças que ainda existem sejam ressentidas e que o pluralismo seja fundamentalmente questionado. Devido à aparição pública da diferença entre os negros, a natureza explosiva do problema racial poderia se intensificar ainda mais após sua igualdade social e econômica (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 119)<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The question is not how to abolish discrimination, but how to keep it confined within the social sphere, where it is legitimate, and prevent its’ trespassing on the political and the personal sphere, where it is destructive*” (Arendt, RLR, 51).

<sup>237</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Arendt plädiert damit jedoch nicht für mehr Egalitarismus. Vielmehr warnt sie mit Tocqueville vor der Ambivalenz der demokratietyptischen Ausweitung und Radikalisierung des Gleichheitsprinzips. Je mehr die Gesamtstruktur einer Gesellschaft von Gleichheit geprägt sei, umso mehr bestehe die Gefahr, dass weiter existierende Unterschiede übel genommen und Pluralität grundsätzlich in Frage gestellt werde. Durch die öffentlich erscheinende Andersheit der Schwarzen könne sich deshalb nach Erreichen ihrer*

Se o grande medo de Arendt é que levantes sociais pudessem vir a gerar violência, ou movimentos de massa conduzissem ao que chama de regimes totalitários, paradoxalmente no caso de Little Rock o cumprimento da lei lhe incomodava. O que parece inferir que seu receio maior era muito mais um levante de massas populares do que propriamente a mudança do *status quo*, como fica claro quando desenvolve seu ensaio em defesa da desobediência civil. A relação entre social e político é uma via de mão dupla: se as demandas sociais incidem na política, também a política incide no social – o que pode ser observado no caso de Little Rock, onde a intervenção do Estado na garantia que a lei anti-*apartheid* fosse garantida foi de fundamental importância.

A tragédia do movimento abolicionista, que, nas suas primeiras fases, também propôs a deportação e colonização (para Libéria), foi só ter podido apelar para consciência individual, e não para a lei, ou para opinião do país. Isto pode explicar a sua forte parcialidade anti-institucional em geral e a sua moralidade abstrata, que condenou todas as instituições como um mal, porque toleravam o mal da escravidão, e que certamente não ajudou a promover essas medidas elementares de reforma humana por meio das quais, em todos os outros países, os escravos foram gradualmente emancipados na sociedade livre (Arendt, *Desobediência*, 49)<sup>238</sup>.

Arendt percebeu que a violência é, independentemente da sua justificação, violência, para tanto ignora que a segregação racial nos Estados Unidos está intimamente ligada ao legado da escravidão. Como no poder e na violência, Arendt<sup>239</sup> vê a rebelião das minorias oprimidas, especialmente as negras, como uma ameaça à república, já que “[...] essas pessoas nunca tinham sido incluídas no *consensus universalis* original da república americana” (Arendt, *Desobediência*, 48-49)<sup>240</sup>. O crime de escravidão, que faz parte da origem dos Estados Unidos, nunca poderia ser eliminado, porque a população negra, diferentemente dos

---

*gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gleichstellung die Brisanz des Rassenproblems weiter verschärfen*” (Heuer, Heiter e Rosenmüller 2011, 119).

<sup>238</sup> Na edição em inglês: “*It was the tragedy of the abolitionist movement, which in its earlier stages had also proposed deportation and colonization (to Liberia), that it could appeal only to individual conscience, and neither to the law of the land nor to the opinion of the country. This may explain its strong general anti-institutional bias, its abstract morality, which condemned all institutions as evil because they tolerated the evil of slavery, and which certainly did not help in promoting those elementary measures of humane reform by which in all other countries the slaves were gradually emancipated into the free society*” (Arendt, DC, 90).

<sup>239</sup> Arendt baseia sua interpretação do espírito da lei americana em Tocqueville, que descreveu as associações voluntárias de cidadãos como a notável peculiaridade da política americana (Arendt, DC, 48).

<sup>240</sup> Na edição em inglês: “[...] *these people had never been included in the original consensus universalis of the American republic*” (Arendt, DC, 90).

sempre novos imigrantes, nunca foi explicitamente incluída na comunidade política, mesmo pelos que se opunham à escravidão.

Além disso, o artigo de Arendt pode ser lido como evidência da insustentabilidade em separar o político do social (Benhabib 2003). Ou como interpreta Danielle Allen (2005), que argumenta o facto de Arendt ignorar a natureza dominante da relação de exclusão, já que esta não pode ser superada simplesmente incluindo aqueles que foram excluídos da esfera política, mas requer uma transformação de ambos os grupos e seus hábitos como cidadãos.

### 3.2 GANDHI E O PODER DA RESISTÊNCIA NÃO-VIOLENTA

*They say, "Means are after all [just] means". I would say, "Means are after all everything". As the means, so the end. Violent means will give violent Swaraj... There is no wall of separation between means and end... I have been 153ndeavouring to keep the country to means that are purely peaceful and legitimate.*  
(Gandhi)

Nessa secção de capítulo, me deterei em demonstrar a desobediência civil em Gandhi enquanto crítica à violência política, e sua política não-violenta (*Satyāgraha*<sup>241</sup>). Defendo que Mahatma Gandhi<sup>242</sup> tem uma ampla concepção de não-violência que se afirma como parte integrante do modo de vida. Além disso, argumento que o mesmo permite usos qualificados da violência e participou de guerras e conflitos violentos, mesmo que de modo geral defenda a não-violência como um ideal universal. Em debate com as reflexões trazidas por Arendt à volta de Gandhi em *On violence* e em "Civil disobedience", conduziremos as idiossincrasias e dissonâncias que permeiam as duas concepções de desobediência civil e violência.

---

<sup>241</sup> Termo utilizado por Gandhi para designar as práticas não-violentas de resistência, significa literalmente "agarrar" ou "aderir".

<sup>242</sup> Mohandas Karamchand Gandhi foi líder do nacionalismo indiano anticolonialista que liderou as lutas por justiça social e independentistas da Índia. Criado como um devoto hindu, a própria religião incutiu nele os ideais da não-violência. Foi na faculdade de direito em Londres que foi confrontado com o preconceito à sua herança indiana. Em 1892, foi para a África do Sul (colónia britânica na época), onde trabalhou como advogado expatriado – lá sentiu na pele novamente a discriminação, e foi onde pela primeira vez empregou a desobediência civil não-violenta na luta pelos direitos civis do povo indiano. Conseguiu mobilizar milhares de pessoas, mas seu ato fez com que fosse preso. Durante o tempo na prisão, inspirado por Henry David Thoreau, no final dos sete anos que ficou preso, tinha um plano bem elaborado que tomava como estratégia o uso da desobediência civil (Parekh 2010).

Para Gandhi, a não-violência tem o poder de converter não apenas aquele que a pratica, mas também o opressor. Isso quer dizer que, se estivermos preocupados com a natureza dos meios, provavelmente alcançaremos os fins almejados mais cedo ou mais tarde.

Ora, para Hannah Arendt esse argumento, ainda que tenha funcionado em um contexto específico, não pode servir de parâmetro universal, pois, quando estamos a falar da ação humana, não podemos dar garantias dos efeitos que irão se seguir:

Se a estratégia enormemente eficaz de resistência não-violenta de Gandhi se tivesse confrontado com um inimigo diferente – como a Rússia de Estaline, a Alemanha de Hitler, ou até mesmo o Japão do período anterior à guerra, e não com a Inglaterra –, o desfecho não teria sido a descolonização, mas a submissão e a chacina (Arendt, *Violência*, 58)<sup>243</sup>.

Arendt defende que cada ação é realizada em um mundo humano de pluralidade que não consegue estar totalmente sob controle de nenhum agente, nem mesmo seus efeitos; permanece, então, em cadeias de reações imprevisíveis.

Entretanto, a teórica reforça que a escolha de meios não-violentos, feita por Gandhi, é válida no sentido que, embora ambas as ações possam implicar em excessos, existe maior probabilidade de que ações violentas resultem em reações agressivas – e um aumento significativo da situação para maior violência. Como afirma Arendt, “A prática da violência, como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação que mais provavelmente obterá terá por resultado um mundo mais violento” (Arendt, *Violência*, 85)<sup>244</sup>.

O uso da violência é sempre instrumental. É aquilo que necessita de justificar-se, na medida que não consegue ser a essência de coisa alguma (Arendt, *Violência*, 56). Em contrapartida, o poder emerge como fim em si mesmo, na contramão da violência que é o meio para a consecução de um fim, é a condição mesma para que se possa pensar e agir em meios e fins. Ao contrário da violência, não precisa justificar-se, mas sim de legitimidade:

---

<sup>243</sup> Na edição em inglês: “*If Gandhi’s enormously powerful and successful strategy of nonviolent resistance had met with a different enemy – Stalin’s Russia, Hitler’s Germany, even prewar Japan, instead of England – the outcome would not have been decolonization, but massacre and submission*” (Arendt, *OV*, 53).

<sup>244</sup> Na edição em inglês: “*The practice of violence, like all action, changes the world, but the most probable change is to a more violent world*” (Arendt, *OV*, 80).

O poder não necessita de justificação, uma vez que é inerente à própria existência de comunidades políticas; é antes de legitimidade que necessita [...]. A violência pode ser justificada, mas nunca será legítima. A sua justificação perde tanto mais sua plausibilidade quanto mais o fim proposto aponta para um futuro distante (Arendt, Violência, 56)<sup>245</sup>.

Arendt argumenta que viver em comum ocorre através da persuasão e do discurso, e não da violência, ou do comando. Assim, apesar de ser corriqueiro o uso da violência combinada ao poder, são conceitos que não devem se confundir: “Com efeito, uma das distinções mais óbvias entre poder e violência é o facto de o poder necessitar sempre do número, enquanto a violência, até certo ponto, pode dispensá-lo, através do recurso aos seus instrumentos” (Arendt, Violência, 85)<sup>246</sup>.

Nesse sentido, concorda que a decadência da autoridade do Estado é acompanhada por um aumento do poder político; mas, aqui, entende poder em um sentido puramente comunicativo, o poder da cidadania reunida. Por isso, enfatiza a natureza antipolítica da violência e defende que o poder só pode ser gerado através de ações e discursos conjuntos, ou seja, comunicativos (Michelsen 2019, 107).

Sem autoridade, quando regras e ordens já não conseguem alcançar seus fins, a instrumentalização da violência já não conseguirá eficácia. Governo algum existiu baseado apenas na violência – o poder é o fator preponderante.

A não-violência é a lei de nossa espécie, assim como a violência é a lei do bruto. O espírito jaz adormecido no bruto, e ele não conhece outra lei senão a do poder físico. A dignidade do homem exige obediência a uma lei superior – à força do espírito (Gandhi 1973, 6)<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> Na edição em inglês: “Power needs no justification, being inherent in the very existence of political communities; what it does need is legitimacy. The common treatment of these two words as synonyms is no less misleading and confusing than the current equation of obedience and support. Power springs up whenever people get together and act in concert, but it derives its legitimacy from the initial getting together rather than from any action that then may follow. Legitimacy, when challenged, bases itself on an appeal to the past, while justification relates to an end that lies in the future” (Arendt, OV, 52).

<sup>246</sup> Na edição em inglês: “Indeed one of the most obvious distinctions between power and violence is that power always stands in need of numbers, whereas violence up to a point can manage without them because it relies on implements” (Arendt, OV, 41-42).

<sup>247</sup> Tradução livre da autora. No original: “Non-violence is the law of our species as violence is the law of the brute. The spirit lies dormant in the brute, and he knows no law but that of physical might. The dignity of man requires obedience to a higher law – to the strength of the spirit” (Gandhi 1973, 6).

Gandhi venceu a Inglaterra com o poder, não com violência. Enquanto o poder se fortalece no apoio dos seus seguidores, e não no uso da violência, a tirania é violenta exatamente porque já não encontra respaldo da população:

A não-violência em sua condição dinâmica significa sofrimento consciente. Não significa submissão humilde à vontade do malfeitor, mas significa colocar toda a alma contra a vontade do tirano. Trabalhando sob essa lei de nosso ser, é possível que um único indivíduo desafie todo o poder de um império injusto para salvar sua honra, sua religião, sua alma e estabelecer as bases para a queda ou a regeneração desse império (Gandhi 1973, 6)<sup>248</sup>.

As palavras de Gandhi coadunam com as de Hannah Arendt quando afirma: “A violência surge onde o poder se encontra ameaçado, mas abandonada ao seu curso próprio acaba no desaparecimento do poder” (Arendt, Violência, 60)<sup>249</sup>.

Nem mesmo o terror é a mesma coisa que a violência, já que surge quando o controle da violência permanece por muito tempo: “A violência pode destruir o poder, mas é absolutamente incapaz de o criar” (Arendt, Violência, 60)<sup>250</sup>. E é exatamente por isso que nele não pode ter origem, daí ser instrumental. Assim, podemos dizer que em Arendt a violência é um meio, enquanto o poder é um fim.

O poder é, então, a essência de todo governo, não a violência. Para a teórica, um poder legítimo é um poder íntegro, consentido pelo povo e fundado no espaço público. É, então, quando reivindicamos a legitimidade que reconhecemos às instituições políticas e às leis. As leis têm carácter mais impositivo.

Ao contrastar a política caracterizada por relações assimétricas de poder com um conceito de política que defende o exercício estratégico-instrumental da dominação e que a reduz à negociação entre diferentes grupos de interesse, Arendt defende a construção de uma forma pura de política. Esta, livre de cálculos de utilidade estratégica, preocupa-se com o estabelecimento permanente de uma

---

<sup>248</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Non-violence in its dynamic condition means conscious suffering. It does not mean meek submission to the will of the evil-doer, but it means putting of one’s whole soul against the will of the tyrant. Working under this law of our being, it is possible for a single individual to defy the whole might of an unjust empire to save his honour, his religion, his soul, and lay the foundation for that empire’s fall or its regeneration*” (Gandhi 1973, 6).

<sup>249</sup> Na edição em inglês: “*Violence appears where power is in jeopardy, but left to its own course it ends in power’s disappearance*” (Arendt, OV, 56).

<sup>250</sup> Na edição em inglês: “*Violence can always destroy power [...]. What never can grow out of it is power*” (Arendt, OV, 52-53).

esfera livre de instrumentalização que possibilite a ação cooperativa (Michelsen 2019, 112).

Gandhi (1973), assim como Arendt, aceitou o uso de violência física dentro de quadros específicos, o que revela não só a complexidade de sua teoria, mas a posição realista que tomou como um líder político:

Eu acredito que onde existe apenas uma escolha entre covardia e violência eu aconselharia a violência. Assim, quando meu filho mais velho me perguntou o que ele deveria ter feito, se ele estivesse presente quando eu fui quase fatalmente agredido em 1908, se ele deveria ter fugido e me visto morto ou se deveria ter usado sua força física – que ele podia e queria usar, e me defendido, eu disse a ele que era seu dever me defender, mesmo usando a violência (5)<sup>251</sup>.

Assim, fica evidente que a defesa de Gandhi<sup>252</sup> pela não-violência não era uma forma de pacifismo. Antes, criticou a própria noção de paz, pois esta conceitualmente sempre esteve em paralelo com a guerra. Mais do que alguém que aderiu a um princípio último de não-violência, foi um líder que considerou criticamente o uso da violência à luz da situação na qual se encontrava.

Enquanto em um primeiro momento suas lutas foram destinadas à reforma e ao protesto contra a discriminação e a violação dos direitos dos indianos como cidadãos do império; sua posição foi diferente na Segunda Guerra Mundial, em que reconheceu o direito dos Estados à autodefesa por meios militares. Em dois boletins de 1918, ele apoiou o alistamento no exército para se preparar para o autogoverno e adquirir habilidades para a autodefesa nacional. Circunstâncias nas quais apoiou explicitamente a violência se a alternativa fosse covardia. A superioridade da violência sobre a covardia é trazida como justificativa para o seu envolvimento na guerra e o reconhecimento da luta armada.

---

<sup>251</sup> Tradução livre da autora. No original: “*I do believe that, where there is only a choice between cowardice and violence, I would advise violence. Thus when my eldest son asked me what he should have done, had he been present when I was almost fatally assaulted in 1908, whether he should have run away and seen me killed or whether he should have used his physical force which he could and wanted to use, and defended me, I told him that it was his duty to defend me even by using violence*” (Gandhi 1973, 5).

<sup>252</sup> É importante dizer que, ainda que Gandhi e Arendt tenham uma teoria pautada por uma resistência não-violenta, o horizonte religioso que embasa as teorias de Gandhi não encontra lugar na filosofia arendtiana.

### 3.3 FANON E A VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA DAS MASSAS

*The exploited man sees that his liberation implies the use of all means, and that of force first and foremost.*  
(Frantz Fanon)

Em *On violence*, de Hannah Arendt, a discussão sobre a legitimidade do uso da violência ganha forma no seu julgamento sobre guerras, conflitos e levantes populares. O que Arendt pretende é demonstrar que a repulsa pública pela violência, que ganhou lugar no fim da Segunda Guerra Mundial, deu lugar ao uso da mesma como estratégia política – seja através de movimentos que emergiam na luta por direitos civis, seja em levantes populares na luta anticolonial.

Como demonstramos ao longo deste trabalho, Arendt viu nas revoluções e teorias fundadas na necessidade e/ou na opressão dentro da história humana uma característica comum, ambas eram capazes de legitimar o terror, estando em oposição à própria concepção de liberdade. Em *On violence*, distingue três formas que para ela sintetizam a busca pela justificação da violência. Essas tendências se desenvolveram na tentativa de legitimar o uso da violência no espaço público como necessária, ou mesmo criativa, isto é, como se fosse capaz de transformar a sociedade, posição a que Arendt se opõe.

A primeira justificação teórica da violência que Arendt analisa e critica é dirigida a Karl Marx, e sua concepção de que rupturas violentas eram, tão somente, o sintoma da emergência de uma nova sociedade (Arendt, *Violência*, 20). O Estado que sob a égide da classe dominante se torna opressor e violento, segundo ela, não se diferia muito da solução proposta pela chamada “esquerda revolucionária” que propunha a ditadura do proletariado, que se desenvolvia de forma repressora àqueles que não aceitassem seus ditames (Arendt, *Violência*, 21).

Já a justificação teórica dada por George Sorel<sup>253</sup>, que coloca a violência numa esfera essencialmente criativa, se desenvolve como uma interseção entre marxismo e existencialismo. Apesar de ter pensado a luta de classes em termos militares, parecia ter como proposta mais radical o ideal de greve geral. O mesmo

---

<sup>253</sup> Em “Hannah Arendt’s reflections on violence and power”, Richard J. Bernstein (2011, 4-5) observa que Arendt defende que, apesar do pensamento de Sorel sobre a luta de classes ser posto em termos militares e ter ficado conhecido como violento, o que propunha não era nada mais que o famoso mito da greve geral, uma forma de ação que hoje considerariamos pertencer ao arsenal da política não-violenta. Na época, essa proposta lhe rendeu a reputação de fascista, apesar de seu entusiasmo com Lenin e a Revolução Russa.

método – outrora considerado como violência criativa por Sorel, segundo Arendt, na contemporaneidade se enquadraria muito mais dentro de uma política não-violenta (Arendt, *Violência*, 21). Por trás dessa teoria, está a experiência da fabricação e a defesa de que em tudo aquilo que foi criado há algo de violento – ainda que seja a matéria-prima – para se chegar a um objeto final.

A tendência mais recente de justificação da violência que Arendt explora é a que apareceu na introdução feita por Sartre<sup>254</sup> ao livro *The wretched of the earth*, publicado originalmente em 1961, de Frantz Fanon (2011) – obra que analisa a violência colonial e os movimentos insurgentes de resistência ao colonialismo. Ainda que a teórica reconheça que sua análise ao trabalho de Fanon foi desenvolvida a partir da interpretação do texto escrito por Sartre na introdução ao livro<sup>255</sup>, aponta o pensamento dos dois como um só e desenvolve críticas incisivas à obra de Frantz Fanon.

À volta do debate sobre violência colonial em *The wretched of the earth*, Jean Paul Sartre defende uma violência que emerge como constitutiva do próprio humano, uma característica existencial que confere ao ser humano a capacidade de recriar a si mesmo. Contudo, a defesa de Fanon estava longe de pretender ser uma defesa existencial da violência, antes pretendia defender o uso da violência como meio legítimo na luta anticolonial, não como um fim. Nesse sentido, a fúria só existe enquanto reação a um sistema político opressor. O fim para Fanon não é a violência, mas a descolonização, o fim do pensamento colonial. Segundo Homi K.

---

<sup>254</sup> Lewis R. Gordon (2015, 133), um dos mais importantes leitores e críticos do trabalho de Frantz Fanon, ao explicar a controvérsia à volta do prefácio feito por Sartre ao livro *The wretched of the earth*, destaca a falta de cuidado e compromisso teórico de Hannah Arendt na sua análise da obra, já que, ao argumentar contra Sartre, parecia estar a oferecer uma interpretação fiel da posição de Fanon. O trabalho de Sartre não se propunha a ser uma reafirmação do trabalho de Fanon. Sartre se propôs a expressar sua opinião, inspirado por sua própria experiência com a violência, seu ativismo e suas vivências que incluíam dedicar sua energia intelectual a reforçar esforços dos novos países independentes em todo o mundo. O prefácio do livro e a polémica em torno dele deixam muito claro que tentar direcionar o trabalho de Fanon sob a presunção de uma perspectiva autoritária e de um alto nível moral esperado pelos que escolheram lê-lo pelos olhos de Sartre só demonstra a voz hegemónica da razão branca que concede legitimidade.

<sup>255</sup> Como é possível ver na nota 19 (Arendt, *Violência*, 23-24), Arendt parece reconhecer que Fanon não faz uma defesa da violência como fim último; contudo, ao analisar sua obra a partir da introdução feita por Sartre, comete um grande equívoco, seja de um ponto de vista teórico, seja de um ponto de vista político, já que Sartre analisa a obra de Fanon desde um ponto de vista da violência existencialista, que nunca foi a proposta de Fanon, antes uma análise sistemática da violência colonial.

Bhabha (2005, XXXVI): “Enquanto para Arendt, a violência de Fanon leva à morte da política; para Sartre, ele atrai o primeiro sopro ardente da liberdade humana”<sup>256</sup>.

Para Hannah Arendt, se, em uma primeira reação às grandes guerras e conflitos de meados do século XX, se seguiu uma rejeição de toda forma de violência, em um segundo momento foi adotada uma postura defensiva que deu lugar a uma glorificação da violência utilizada em movimentos de resistência do campesinato argelino difundidos por Fanon (Arendt, Violência, 23).

Contudo, o que a análise de Arendt não desenvolve é a profunda crítica de Fanon às estratégias imperialistas que não só tentam determinar o que é violência, como são financiadoras dela quando politicamente lhes interessa. O contexto da Guerra Fria foi para Fanon (2011) um bom exemplo da tentativa de instrumentalização das lutas anticoloniais para fins políticos:

Nesse novo contexto, os americanos levam muito a sério seu papel de barões do capitalismo internacional. A princípio, eles aconselham os países europeus a descolonizarem nos termos dos cavalheiros. Numa segunda fase, eles não hesitam em proclamar primeiro o seu respeito e depois o seu apoio ao princípio: África para os africanos. Hoje, os EUA não têm escrúpulos em declarar oficialmente que são os defensores do direito dos povos à autodeterminação (484)<sup>257</sup>.

O que Fanon (2011) denuncia é a instrumentalização de pautas legítimas utilizadas como barganha política no contexto das relações internacionais. No quadro político da Guerra Fria, o que o capitalismo<sup>258</sup> queria evitar era que os povos colonizados aderissem à ideologia soviética na sua luta de anticolonização – não

---

<sup>256</sup> Tradução livre da autora. No original: “*For Arendt, Fanon’s violence leads to the death of politics; for Sartre, it draws the fiery, first breath of human freedom*” (Bhabha 2005, XXXVI).

<sup>257</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Dans cette conjoncture nouvelle, les Américains prennent très au sérieux leur rôle de patron du capitalisme international. Dans un premier temps, ils conseillent aux pays européens de décoloniser à l’amiable. Dans un deuxième temps, ils n’hésitent pas à proclamer d’abord le respect puis le soutien du principe : l’Afrique aux Africains. Les États-Unis ne craignent pas aujourd’hui de dire officiellement qu’ils sont les défenseurs du droit des peuples à disposer d’eux-mêmes.*” (Fanon 2011, 484)

<sup>258</sup> As duas grandes tradições teóricas da modernidade ocidental – o liberalismo político e o marxismo – têm em sua constituição diferenças significativas. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2008, 15), se para o liberalismo as possibilidades de emancipação são confiadas ao capitalismo, o marxismo vê a emancipação social num horizonte pós-capitalista: “No entanto, ambos concebem o colonialismo no quadro historicista de um código temporal que coloca os povos coloniais na ‘sala de espera’ da história que, a seu tempo, lhes trará os benefícios da civilização. Isto não impede que se reconheça que, dado o carácter constitutivamente colonialista do capitalismo moderno, o horizonte pós-capitalista desenhado pelo marxismo seja também um horizonte pós-colonial. Não surpreende, por isso, que, de todas as tradições teóricas europeias e eurocêntricas, o marxismo seja a que mais tem contribuído para os estudos pós-coloniais, retirando daí parte da sua renovada vitalidade”.

por acaso se apresentaram como neutros em relação às lutas anticoloniais. Nesse sentido, quando os EUA se assumem contra a violência colonial, fazem isso à base da violência global: “É por isso que mesmo aqueles que se enfurecem contra a violência sempre planejam e agem com base nessa violência global” (Fanon 2011, 485)<sup>259</sup>.

De um ponto de vista político, a defesa, que inicialmente pode parecer interessante, não se mantém por muito tempo quando o capitalismo percebe que sua estratégia militar tem tudo a perder se conflitos nacionais se concretizarem. Ou seja, o “apoio” só faz sentido no quadro de uma coexistência pacífica, em que todas as colônias estão destinadas a desaparecer e/ou onde a neutralidade deverá ser recompensada com o respeito ao capitalismo: “Alguns deles já não têm escrúpulos em defender métodos violentos em resposta a seus problemas e não é coincidência que, como aprendemos, os radicais negros nos EUA tenham formado grupos de milícias armadas” (Fanon 2011, 485)<sup>260</sup>.

Para Fanon (2011, 485), os povos colonizados estão conscientes desses imperativos que dominam a política internacional, pois “[...] o imperialismo e o capitalismo estão convencidos de que a luta contra o racismo e os movimentos de libertação nacional são pura e simplesmente controlados e planejados de ‘fora’”<sup>261</sup>.

Nesse sentido, a desconfiança de Hannah Arendt para com os movimentos antirracistas nos EUA parece claramente refletir a ideologia dominante que Fanon denuncia. Seu julgamento negativo, sobre uma suposta influência das teorias fanonianas nos levantes estudantis de cunho anarquista nos EUA e na Europa, oculta que o sujeito colonial de que trata Fanon sequer é considerado cidadão. Ao contrário: “A vitória do colonizado seria, para as forças coloniais, a encarnação da violência: É por isso que Fanon argumenta que a descolonização é um fenômeno

---

<sup>259</sup> Tradução livre da autora. No original: “*C’est pourquoi même ceux qui tonnent contre la violence décident et agissent toujours en fonction de cette violence planétaire.*” (Fanon 2011, 485).

<sup>260</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Déjà certaines d’entre elles n’hésitent pas à prôner des méthodes violentes pour résoudre leurs problèmes et ce n’est pas par hasard si, nous dit-on, des extrémistes nègres aux États-Unis forment des milices et s’arment en conséquence.*” (Fanon 2011, 485).

<sup>261</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Le capitalisme et l’impérialisme sont convaincus que la lutte contre le racisme et les mouvements de libération nationale sont purement et simplement des troubles télécommandés, fomentés de « l’extérieur »*” (Fanon 2011, 485).

violento: nenhum lado da equação está sem ele” (Gordon 2015, 118)<sup>262</sup>. Também por isso Fanon não usa em seu discurso o termo “desobediência civil”. Na medida que o sujeito colonial não é dotado de direitos, não existem regras a cumprir, nem mesmo direitos a ser cobrados para além do próprio direito abstracto à vida. Nesse sentido, a violência não é glorificada, antes é uma reação às circunstâncias criadas.

Nos escritos de Fanon (2011), o termo “violência” aparece como referência à lesão física, mas também a danos psicológicos. Pode ser instrumental e usado como um meio para atingir um objetivo específico, mas também pode assumir uma dimensão ambígua que não só configura as condições de vida, como modifica a realidade de todos os que são afetados por ela. O colonialismo, em Fanon (2011), se caracteriza como sendo parte dessa violência sistêmica. Uma violência que é estrutural do próprio colonialismo, no qual reina uma separação maniqueísta entre colonizador e colonizado: “Às vezes, esse maniqueísmo chega à sua conclusão lógica e desumaniza o nativo, ou, para falar claramente, ele o transforma em animal” (Fanon 2011, 456)<sup>263</sup>.

Assim, a descolonização é sempre considerada um movimento violento, já que todo ato de descolonização que vise erradicar esses abismos sociais será sempre uma violência do ponto de vista daqueles que comandam o sistema (Fanon 2011, 452). Essa constatação é uma via de mão dupla, pois, na medida que a vitória do colonialismo se configura como uma continuação da violência, a vitória do colonizado é, para as forças coloniais, a encarnação da violência.

Em diálogo com Fanon, Lewis Gordon (2015) afirma que, quando a existência negra tenta se emancipar em um mundo onde sua própria aparência é uma violação das normas sociais, o negro enfrenta uma realidade, a qual Fanon descreveu como uma zona de não-ser:

Isso é mais um colapso do que uma queda que coloca o corpo negro em um esquema de desvios e imitação. Como desvio, ele deriva de um corpo branco original presumido, o que levanta a questão: por que não surge do corpo branco? Como padrão, o corpo branco tornaria ilegítimo o movimento em qualquer direção do desvio; seja para cima ou para baixo,

---

<sup>262</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Colonialism’s victory would be continued violence; the colonized’s victory would be, to the colonial forces, violence incarnate. This is why Fanon argues that decolonization is a violent phenomenon: No side of the equation is without it*” (Gordon 2015, 118).

<sup>263</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Parfois ce manichéisme va jusqu’au bout de sa logique et déshumanise le colonisé. À proprement parler, il l’animalise.*” (Fanon 2011, 456).

a consequência é falha. O caminho, então, parece ser o de superar o desvio, recuperando uma unidade original. O branco, no entanto, nega a unidade original, porque isso implicaria uma potencial negritude no coração da brancura, o que torna a alegada recuperação imitação. Como imitação, o que falta é a vantagem original do eu como padrão. A imitação, em outras palavras, não é seu próprio padrão. É um fracasso mesmo, como vimos, de sua conquista. Conseguir imitar é falhar no que uma imitação imita, a saber, um original (138)<sup>264</sup>.

Segundo Gordon (2015), a análise de Fanon caminha em um campo perigoso, em que os diagnósticos sociais do fracasso em um mundo racista e colonial são dependentes da capacidade humana de construir um mundo simbólico capaz de ultrapassar não só o significado, mas as forças biológicas redutivas. Ao denunciar a mistificação do corpo negro, como “alma negra”, levanta o problema de se dar continuidade a uma variedade de componentes idólatras e teorias constitutivas da vida psíquica, semelhantes a leis. A reprodução se constata no fracasso dos movimentos que não conseguem ultrapassar essas armadilhas, em que “[...] o preto permanece como um eco da fala branca” (138)<sup>265</sup>.

Por isso, para Fanon nenhuma estratégia que se propusesse a ser realmente eficaz em combater o colonialismo seria aceite, sempre seria considerado como algo violento, independentemente dos métodos usados. Desse modo, foi extremamente crítico à tendência dos partidos nacionalistas em África de saírem na defesa da não utilização de métodos violentos na luta pela independência – argumentos que considerou não só de cunho moralista, mas uma postura de apoio ao *status quo*.

Os critérios que constituiriam meios adequados para os colonos, para o governo colonial, seriam a ausência de desafios. Isso ocorre porque esse sistema não se vê injustificado e injusto, o que significa que sua derrubada seria, do ponto de vista dele, injusta, injustificada, uma violação da decência e da ordem – em uma palavra, violenta (Gordon 2015, 118)<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Tradução livre da autora. No original: “*As the standard, the white body would make illegitimate the movement in any direction of deviation; whether up or down, the consequence is failure. The path, then, seems to be to overcome the deviation by reclaiming an original unity. The white, however, denies the original unity, because that would entail a potential blackness at the heart of whiteness, which makes the claimed reclamation imitation. As imitation, what is lacked is the original advantage of the self as standard. The imitation, in other words, is not its own standard. It is a failure, as we have seen, even of its achievement. To achieve imitation is to fail at what an imitation imitates, namely, an original*” (Gordon 2015, 138).

<sup>265</sup> Tradução livre da autora. No original: “*To speak, the black appears as an echo of white speech*” (Gordon 2015, 138).

<sup>266</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The criteria that would constitute suitable means for the settlers, for the colonial government, would be the absence of challenges to it. This is because such a system does not see itself as unjustified and unjust, which means its overturn would be,*

Análise que pode ser constatada logo na frase de Fanon (2011, 451) que dá início ao livro *The wretched of the earth*: “Libertação nacional, renascimento nacional, devolvendo a nação ao povo, à Comunidade – independentemente da rubrica ou das novas fórmulas introduzidas, a descolonização é sempre um fenómeno violento”<sup>267</sup>.

O sujeito colonial emprega a violência para estabelecer seu domínio e mantê-lo. É um sistema de opressão e exploração que priva os colonizados do seu carácter humano e assim da realidade:

O colonizado é um perseguido que sonha permanentemente em se tornar um perseguidor. Os símbolos sociais – policiais, clarins que soam nos quartéis, desfiles militares e a bandeira hasteada – servem simultaneamente de inibidores e de excitantes (Fanon 2011, 464-465)<sup>268</sup>.

Trata-se do oprimido que alienado sonha em tornar-se opressor. Por isso, para Fanon os movimentos de insurgência anticoloniais têm um papel duplamente importante; para além de se constituírem enquanto luta pela liberdade, são também uma luta pelas humanização e conscientização dos indivíduos. Dado o exposto, o lugar de fala dos combatentes revolucionários nas lutas anticoloniais não é o do operário fabril, mas o do camponês negro – daí a sua crítica às teorias marxistas –, para além de considerar que os movimentos dos trabalhadores na Europa eram constantemente cooptados pelos colonialistas europeus.

Por isso, ao utilizar as teorias de Fanon para analisar os levantes estudantis e de trabalhadores nos EUA e na Europa em meados dos anos 1960, Arendt comete um equívoco que irá perpassar todo seu trabalho em *On violence*. Ao discutir teoricamente sobre as várias manifestações estudantis que tomavam os EUA – e que designava como sendo um fenómeno global –, acusa os movimentos de resistência negra nos EUA de também serem racistas com os brancos, e é

---

*from its perspective, unjust, unwarranted, a violation of decency and order – in a word, violent*” (Gordon 2015, 118).

<sup>267</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Libération nationale, renaissance nationale, restitution de la nation au peuple, Commonwealth, quelles que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est toujours un phénomène violent.*” (Fanon 2011, 451).

<sup>268</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Le colonisé est un persécuté qui rêve en permanence de devenir persécuteur. Les symboles sociaux – gendarmes, clairons sonnant dans les casernes, défilés militaires et le drapeau là-haut – servent à la fois d’inhibiteurs et d’excitants.*” (Fanon 2011, 464-465).

duramente crítica aos programas de justiça social à base do sistema de cotas que permeavam o país:

A violência séria só entrou em cena com o aparecimento no *campus* das universidades do movimento Black Power. Os estudantes negros, na sua maioria admitidos sem qualificações académicas, consideravam-se e organizaram-se como um grupo de interesses, enquanto representantes da comunidade negra. O seu interesse era tornar os critérios académicos menos exigentes (Arendt, *Violência*, 27)<sup>269</sup>.

Considerou que a cedência das autoridades académicas, bem como as governamentais, às reivindicações do movimento negro, nada mais era do que fruto de um sentimento de culpa (Arendt, *Violência*, 28), que irá encontrar seu alicerce teórico entre os jovens na obra de Fanon, e no discurso introdutório de Sartre ao livro:

Sartre, com a felicidade verbal que é seu dom, deu expressão à nova fé: “a violência”, crê ele hoje, tomando por base o livro de Fanon, “como lança de Aquiles, pode sarar as feridas que infligiu”. Se tal fosse verdade, a vingança seria a panaceia da maior parte dos nossos males (Arendt, *Violência*, 28-29)<sup>270</sup>.

O que as críticas de Arendt a Sartre e ao livro de Fanon não escondem é a resistência da teórica a qualquer levante popular que envolva lutas coletivas, seja por razões de classe, ou raça – que segundo ela tem pouco efeito, ou nenhum, além de poder conduzir à barbárie. Além de sua vitória ser pouco provável, o máximo que conseguiriam seria uma substituição dos dirigentes do poder: “Não há um só caso, tanto que sei, em que a força destas erupções ‘vulcânicas’, como lhes chama Sartre, tenha sido igual à da pressão exercida sobre eles” (Arendt, *Violência*, 30)<sup>271</sup>. O ideário de uma unidade do “terceiro mundo”, ou dos excluídos, em resistência à colonização ou à opressão, oculta para Arendt uma tentativa de “[...] repetir as piores ilusões de Marx em uma escala imensamente exagerada e com

---

<sup>269</sup> Na edição em inglês: “*Serious violence entered the scene only with the appearance of the Black Power movement on the campuses. Negro students, the majority of them admitted without academic qualification, regarded and organized themselves as an interest group, the representatives of the black community. Their interest was to lower academic standards*” (Arendt, OV, 18).

<sup>270</sup> Na edição em inglês: “*Sartre with his great felicity with words has given expression to the new faith. ‘Violence’, he now believes, on the strength of Fanon’s book, ‘like Achilles’ lance, can heal the wounds it has inflicted’. If this were true, revenge would be the cure-all for most of our ills*” (Arendt, OV, 20).

<sup>271</sup> Na edição em inglês: “*In no case, as far as I know, was the force of these ‘volcanic’ outbursts, in Sartre’s words, ‘equal to that of the pressure put on them’*” (Arendt, OV, 21).

muito menos justificação. O terceiro mundo não é uma realidade, mas uma ideologia” (Arendt, Violência, 30)<sup>272</sup>.

O medo da expansão de uma violência como parte integrante da política não esconde que o receio a qualquer debate de cunho “ideológico” também subjaz uma ideologia, que ainda que não declarada serve a fins políticos específicos. Como se pode observar em sua crítica ao movimento *Black Power*, que, segundo ela, adere à ideologia de uma unidade do “terceiro mundo” por interesses escusos:

O caso do movimento Black Power é diferente; a sua adesão ideológica a uma inexistente “unidade do terceiro mundo” não é um simples desvario romântico. É óbvio que têm interesse na afirmação de uma dicotomia entre negros e brancos; sem dúvida, também aqui prevalece uma atitude de escapismo: a fuga para um mundo de sonho no qual os negros constituiriam a esmagadora maioria da população mundial (Arendt, Violência, 30)<sup>273</sup>.

Seja a partir de seu julgamento acerca do movimento negro nos EUA, ou dos movimentos revolucionários na América Latina, para Arendt, a violência, assim como a revolução, ou mesmo a história, não são capazes de promover causas, mas servem, sobretudo, para dar maior destaque a agravos e atrair a atenção das pessoas (Arendt, Violência, 83). Nesse tipo de argumentação, ainda que de forma indireta, subjaz um discurso elitista que ganhou força desde finais do século XX: “Esperar que pessoas que não têm a mais pequena noção do que é a *res publica*, a coisa pública, se comportem não-violentamente e argumentem racionalmente em questões de interesse não é nem realista, nem razoável” (Arendt, Violência, 83)<sup>274</sup>.

É perceptível que Arendt não nega que a violência desempenha um papel importante na política, antes atua como um meio para atingir um fim. Contudo, vê em Fanon a herança de Marx, Sorel – uma concepção de violência inerente à vida,

---

<sup>272</sup> Na edição em inglês: “To think, finally, that there is such a thing as a ‘Unity of the Third World’, to which one could address the new slogan in the era of decolonization ‘Natives of all underdeveloped countries unite!’ (Sartre) is to repeat Marx’s worst illusions on a greatly enlarged scale and with considerably less justification. The Third World is not a reality but an ideology” (Arendt, OV, 21).

<sup>273</sup> Na edição em inglês: “The case is different with the Black Power movement; its ideological commitment to the nonexistent ‘Unity of the Third World’ is not sheer romantic nonsense. They have an obvious interest in a black-white dichotomy; this too is of course mere escapism – an escape into a dream world in which Negroes would constitute an overwhelming majority of the world’s population” (Arendt, OV, 22).

<sup>274</sup> Na edição em inglês: “To expect people, who have not the slightest notion of what the *res publica*, the public thing is to behave nonviolently and argue rationally in matters of interest in neither realistic nor reasonable” (Arendt, OV, 78).

que na medida que é natural é também inevitável –, pois sanciona politicamente a violência como capacidade de formar uma nova comunidade.

### 3.4 IDIOSSINCRASIAS E DISSONÂNCIAS NAS TEORIAS DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL E VIOLÊNCIA

Entender as consonâncias e tensões à volta dos conceitos de desobediência civil e violência política nas lutas populares por liberdade e mudança de regime nos faz entender os argumentos a favor e contra o uso da violência na construção política, mas também o impacto dessas várias circunstâncias no cenário político após a luta.

Dentre os vários teóricos que Hannah Arendt investiga, escolhi os argumentos de Frantz Fanon e Mahatma Gandhi para problematizar e explorar as várias tensões que norteiam o debate à volta da desobediência civil e da violência. Enquanto Fanon e Gandhi oferecem diagnósticos ao problema da violência e da libertação, enfatizando as dimensões estruturais e afetivas da violência política, Arendt desafia a equação tradicional entre poder político e violência, e oferece uma alternativa institucional. Minha análise neste capítulo buscou reconstruir o vínculo entre a crítica da violência – seja ela violência estatal, colonial ou de massa – e a teoria arendtiana da fundação e da preservação da estabilidade e sua eficácia. De forma a fornecer uma estrutura teórica para entender o papel da violência e da desobediência nas lutas populares e na política cotidiana, sem me esquivar das tensões que norteiam cada teoria.

À luz desses inúmeros debates que permearam o século XX, Michael Hardt e Antonio Negri (2000) defendem, em *Empire*, que, no contexto do republicanismo pós-moderno, uma ação efetiva deverá ser construída a partir do diálogo de diferentes pessoas que se levantam contra o império. Nesse cenário, a desobediência à autoridade é um ato não só natural, mas saudável, ainda que em um primeiro momento possa não parecer tão óbvio. A teoria de Hardt e Negri (2000) se ampara na extensa tradição de cientistas políticos que constataram que o problema não reside no facto de as pessoas se rebelarem, mas de não o fazerem:

A primeira questão da filosofia política hoje não é se, ou mesmo porque, haverá resistência e rebelião, mas sim como determinar o inimigo contra o qual se rebelar. De fato, muitas vezes a incapacidade de identificar o

inimigo que leva a existir existe nos círculos paradoxais. A identificação do inimigo, no entanto, não é uma tarefa pequena, uma vez que a exploração tende a não ter um lugar específico e que estamos imersos em um sistema de poder tão profundo e complexo que não podemos mais determinar diferenças ou medidas específicas. Sofremos exploração, alienação e comando como inimigos, mas não sabemos onde localizar a produção de opressão. E ainda assim resistimos e lutamos. Não se deve exagerar esses paradoxos lógicos. Embora no novo terreno do Império a exploração e a dominação geralmente não possam ser definidas em lugares específicos, elas existem (210-211)<sup>275</sup>.

Hardt e Negri (2000) não veem a relação entre poder imperial e poder da multidão como algo inerente. Nesse sentido, o que o poder imperial faz não é disciplinar os poderes da multidão, mas impor controle sobre suas capacidades sociais e produtivas. A política de regulação ordenada por um sistema monetário global, permeada por procedimentos de controle, se organiza através de redes comunicativas de dominação.

É assim que a exploração e a dominação constituem um não-lugar geral no terreno imperial. Embora a exploração e a dominação ainda sejam experimentadas concretamente, na carne da multidão, elas são, no entanto, amorfas de tal maneira que parece que não há mais lugar para se esconder (Hardt e Negri 2000, 211)<sup>276</sup>.

É nessa luta por um espaço em que possamos exercer a democracia que se põe a desobediência, que se afirma na medida que combate todos os lugares que se configuram como esse lugar político do não-ser.

---

<sup>275</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The first question of political philosophy today is not if or even why there will be resistance and rebellion, but rather how to determine the enemy against which to rebel. Indeed, often the inability to identify the enemy is what leads the will to resistance around in such paradoxical circles. The identification of the enemy, however, is no small task given that exploitation tends no longer to have a specific place and that we are immersed in a system of power so deep and complex that we can no longer determine specific difference or measure. We suffer exploitation, alienation, and command as enemies, but we do not know where to locate the production of oppression. And yet we still resist and struggle. One should not exaggerate these logical paradoxes. Even though on the new terrain of Empire exploitation and domination often cannot be defined in specific places, they nonetheless exist*” (Hardt e Negri 2000, 210-211).

<sup>276</sup> Tradução livre da autora. No original: “*This is how exploitation and domination constitute a general non-place on the imperial terrain. Although exploitation and domination are still experienced concretely, on the flesh of the multitude, they are nonetheless amorphous in such a way that it seems there is no place left to hide*” (Hardt e Negri 2000, 211).

## CAPÍTULO IV – DIREITO, LEGITIMIDADE E A RESPOSTA POLÍTICA À BANALIDADE DO MAL

---

O julgamento de Adolf Eichmann, que teve início em 11 de abril de 1961, marca não só um dos processos mais mediatizados da história, mas a instrumentalização feita por Eichmann da lei moral kantiana e seu suposto rigor à mesma. Ficou célebre a sua justificação da obediência cega às ordens de extermínio em massa de milhares de pessoas pelo apelo à máxima kantiana (Arendt, Eichmann, 153). Por outro lado, toda a estruturação do julgamento, desde o processo aos simbolismos que permearam o ato jurídico, deixaram sinais evidentes da possibilidade da instrumentalização do direito para fins políticos.

Com carreira já consolidada, Hannah Arendt foi enviada especial para fazer a cobertura do julgamento pela revista *New Yorker*. No conjunto de reportagens sobre o caso Eichmann – posteriormente publicado em formato de livro em versão expandida –, levantou questionamentos polêmicos que viriam a marcar todo o pensamento político contemporâneo.

Em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, ao nos apresentar a “banalidade” perigosa de um algoz comum, pacato e não menos destrutivo, Arendt acaba por conferir não só a ele, mas a qualquer ser humano, a capacidade de colaborar com sistemas de extermínio e opressão em massa devastadores (Arendt, Eichmann). Para além da repercussão negativa que a análise do julgamento do burocrata nazista lhe rendeu, a sua interpretação crítica da ordem jurídica não foge à regra das observações já trazidas em sua obra anterior *Origens do totalitarismo*, ao tratar de outras temáticas também polêmicas.

O pensamento político de Hannah Arendt surge do confronto com a catástrofe que define o século XX, o *Shoah*. Como afirma Christian Volk (2015, 1), dificilmente qualquer outro pensador dos últimos cem anos pensou nas consequências da “rutura da civilização” com tanta consistência e intensidade.

Em contraste com muitos outros autores de sua época, a argumentação de Arendt não se afasta da esfera política diante da crise. Considera que o desmantelamento da esfera pública e o individualismo foram fatores decisivos no estabelecimento do nazismo. Portanto, é notável que Arendt, ao concluir seu

volumoso trabalho sobre os elementos do totalitarismo, se volte para a pergunta “O que é política?” – pergunta que permaneceria de forma central em suas obras até sua morte.

A política perpassou os debates de Arendt desde direitos humanos, sobre a sua interpretação da questão social, a relação entre pensamento, ação e poder de julgamento, sobre revolução e sobre a banalidade do mal. No entanto, com toda a atividade no campo da pesquisa sobre Arendt, é surpreendente que uma questão tenha permanecido em grande parte ignorada: a questão da natureza e do significado do direito no pensamento de Hannah Arendt.

Mediante a linha ténue que perpassa as teorias do direito e da filosofia, neste capítulo nos interessa entender como a política e o direito podem vir a ser instrumentalizados para fins morais e/ou políticos escusos. Buscaremos, ainda, problematizar a instituição dos direitos humanos a partir do pensamento de Hannah Arendt. Interessa-nos a instituição dos direitos humanos enquanto ferramenta que deve zelar pelo reconhecimento e pela garantia da dignidade de todos os seres humanos, bem como seus limites. Depois de uma breve contextualização da discussão suscitada pelos textos de Arendt sobre direitos humanos, analisaremos mais em detalhe alguns textos de Costas Douzinas (2007; 2014), Giorgio Agamben (1998; 2000; 2004) e Heinrich Popitz (2017) sobre esse tema. Para tanto, analisaremos quando resistir significa agir politicamente, se manifestar acerca das injustiças e acreditar no potencial emancipador contido nas ações humanas.

Ainda que repúblicas sejam regidas por leis, precisam da desobediência para não ser seduzidas pela alienação política que transforma atos hediondos em ações banais caracterizadas pela omissão. Em constante diálogo com a entrevista feita ao sobrevivente do holocausto Werner Reich<sup>277</sup>, em sua passagem pela Universidade de Coimbra em 23 de outubro de 2017, e a partir do arcabouço teórico que fundamenta este último capítulo, voltaremos nosso olhar ao horror do passado para pensar os desafios da ordem jurídica e política no presente e no futuro.

---

<sup>277</sup> Nascido em 1928, Werner Reich foi enviado aos 16 anos para o campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, local onde atribuíram-lhe o nº A-1828. Fez parte de um grupo conhecido como *Birkenau Boys*, em que 96 (noventa e seis) rapazes eram selecionados por Josef Mengele para cumprirem trabalho escravo, função que ainda que insalubre lhe garantiu a vida. Sobrevivente de Birkenau, encontrava-se no campo de Mauthausen na Áustria, em 1945, quando foi libertado.

#### 4.1 EICHMANN E A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA LEI MORAL DE IMMANUEL KANT

Se considerarmos que as crises do republicanismo subjazem àquilo que ainda não foi superado do imperialismo, a instrumentalização das teorias políticas e filosóficas como artifício para justificação de projetos de poder – seja por meio de atos ou de omissões – é das estratégias mais utilizadas.

É nessa linha argumentativa que Hannah Arendt volta seu olhar ao julgamento de Eichmann, sua escrita foge à obviedade esperada da análise política de uma teórica de origem judaica e se inscreve como um dos ensaios mais influentes do século XX. O texto *Eichmann em Jerusalém* serviria como pano de fundo para debates e reflexões críticas não só em resposta a ela, mas que viriam a transformar e reformular toda teoria política contemporânea, seja em concordância ou em dissonância à sua argumentação. O debate trazido por Arendt faz-nos repensar a própria problemática à volta da moralidade obediente que é não uma compreensão inadequada da ética, mas também uma certa forma de “cegueira” moral.

Baseada nas ordens do Führer, as leis nazistas se inscreviam – para os que estavam sob seu comando – como nova lei na terra. É a partir dessa prerrogativa que o burocrata Adolf Eichmann<sup>278</sup> se autoproclama como um mero cidadão cumpridor da lei, ou seja, apesar de ser um funcionário da SS, ele não só obedecia ordens, mas sobretudo obedecia à própria normativa jurídica vigente (Arendt, Eichmann, 153). Segundo Hannah Arendt,

Eichmann tinha uma vaga noção de que isso podia ser uma importante distinção [...]. As moedas bem gastas das “ordens superiores” versus os “atos de Estado” circulavam livremente; haviam dominado toda a discussão desses assuntos durante os julgamentos de Nuremberg, pura e simplesmente por dar a ilusão de que algo absolutamente sem precedentes podia ser julgado de acordo com precedentes e seus padrões (Arendt, Eichmann, 153)<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Burocrata dos campos de extermínio nazistas, pertencia diretamente ao corpo da SD (serviços de segurança) do aparelho nazi de controlo total. Eichmann foi chefe da secção de assuntos judeus no departamento de segurança de Hitler.

<sup>279</sup> Na edição em inglês: “*Eichmann had a muddled inkling that this could be an important distinction, but neither the defense nor the judges ever took him up on it. The well-worn coins of ‘superior orders’ versus ‘acts of state’ were handed back and forth; they had governed the whole discussion of these matters during the Nuremberg Trials, for no other reason than that they gave the illusion that the altogether unprecedented could be judged according to precedents and the standards that went with them*” (Arendt, EJ, 135).

Desde *Origens do totalitarismo*, Arendt já denunciava que regimes totalitários ganhavam força na medida que transformavam cidadãos em indivíduos supérfluos. Ao seguir cegamente normativas políticas, sociais e econômicas, nada mais eram do que instrumentos totalitários. Nessa perspectiva, a ideia de um mal diabólico, característico da teologia cristã – ou mesmo um mal radical, como enunciado por Kant –, se tornava cada vez mais distante quando “[...] não temos nada para entender um fenômeno que, no entanto, nos confronta com sua realidade avassaladora e quebra todos os padrões que conhecemos” (Arendt, *Origens*, 608)<sup>280</sup>.

Eichmann, o burocrata nazista, um aparente homem banal, desafia o senso comum e levanta a questão de que, para além de cumprir aquilo que ele concebia como dever de um cidadão que respeita as leis, também estava a agir sob ordens. Segundo a narrativa de Arendt, apesar de claramente confuso, Eichmann parecia ter alguma noção (ainda que distante) de que havia questões subjacentes mais importantes que a obediência do soldado que cumpre ordens de natureza criminosa.

[...] quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega (Arendt, *Eichmann*, 153)<sup>281</sup>.

Apesar de distorcida, a definição quase correta do imperativo categórico de Kant feita por Eichmann deixa clara a facilidade com que os conceitos filosóficos podem ser instrumentalizados. Nessa esteira, teorias que embasariam a própria noção de direitos humanos e direitos fundamentais escapam ao rigor da sua intencionalidade, e encontram na instrumentalização política alienada seu uso para fins escusos. Como esclarece Arendt ao reproduzir o discurso de Eichmann,

“O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio

---

<sup>280</sup> Na edição em inglês: “*Therefore, we actually have nothing to fall back on in order to understand a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality and breaks down all standards we know*” (Arendt, OT, 459).

<sup>281</sup> Na edição em inglês: “[...] *when he suddenly declared with great emphasis that he had lived his whole life according to Kant’s moral precepts, and especially according to a Kantian definition of duty. This was outrageous, on the face of it, and also incomprehensible, since Kant’s moral philosophy is so closely bound up with man’s faculty of judgment, which rules out blind obedience*” (Arendt, EJ, 135).

de leis gerais” (o que não é o caso com roubo e assassinato, por exemplo, porque não é concebível que o ladrão e o assassino desejem viver num sistema legal que dê a outros o direito de roubá-los ou matá-los). Depois de mais perguntas, acrescentou que lera a Crítica da razão pura, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa” (Arendt, Eichmann, 153)<sup>282</sup>.

O que Eichmann parece afirmar é que, enquanto o sistema nazista tratava judeus como excluídos sociais, tinha em sua defesa o facto de que estava apenas a obedecer à própria lei vigente. Entretanto, a partir do momento em que a “solução final” é implementada e o ditador afirma sua soberania para além da lei, o funcionário obediente passa a seguir os preceitos do soberano como nova normativa que conduz seus atos.

Em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich “as palavras do Führer tinham força de lei” (*Führerworte Gesetzeskraft hatten*<sup>283</sup>), o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita. Ele tentou explicar que, por isso, nunca havia pedido uma ordem escrita a Hitler (nenhum documento relativo à Solução Final jamais foi encontrado; provavelmente nunca existiu nenhum). Sem dúvida era um estado de coisas fantástico, e bibliotecas inteiras de comentários jurídicos “abalizados” foram escritas demonstrando que as palavras do Führer, seus pronunciamentos orais, [eram a lei de base do Estado]<sup>284</sup> (Arendt, Eichmann, 165)<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> Na edição em inglês: “*I meant by my remark about Kant that the principle of my will must always be such that it can become the principle of general laws’ (which is not the case with theft or murder, for instance, because the thief or the murderer cannot conceivably wish to live under a legal system that would give others the right to rob or murder him). Upon further questioning, he added that he had read Kant’s Critique of Practical Reason. He then proceeded to explain that from the moment he was charged with carrying out the Final Solution he had ceased to live according to Kantian principles, that he had known it, and that he had consoled himself with the thought that he no longer ‘was master of his own deeds’, that he was unable ‘to change anything’* (Arendt, EJ, 135).

<sup>283</sup> O termo citado está corrigido: a edição brasileira diz “*haben Gesetzeskraft*”, mas o correto é “*Gesetzeskraft hatten*”.

<sup>284</sup> A tradução brasileira diz “eram a lei no mundo”, entretanto não é a melhor tradução para o alemão que diz “*das Grundgesetz des Staates waren*”, ou seja, “eram a lei de base do Estado”.

<sup>285</sup> Na edição em inglês: “*In Jerusalem, confronted with documentary proof of his extraordinary loyalty to Hitler and the Führer’s order, Eichmann tried a number of times to explain that during the Third Reich ‘the Führer’s words had the force of law’ (Führerworte haben Gesetzeskraft), which meant, among other things, that if the order came directly from Hitler it did not have to be in writing. He tried to explain that this was why he had never asked for a written order from Hitler (no such document relating to the Final Solution has ever been found; probably it never existed), but had demanded to see a written order from Himmler. To be sure, this was a fantastic state of affairs, and whole libraries of very ‘learned’ juridical comment have been written, all demonstrating that the Führer’s words, his oral pronouncements, were the basic law of the land*” (Arendt, EJ, 149-150).

O que o burocrata nazista faz é distorcer o imperativo categórico kantiano de tal forma que o princípio das suas ações seja o mesmo princípio das ações do legislador, ou da legislação vigente. Nesse caso, tal significaria agir de acordo com a vontade do Führer, obedecendo às suas ordens expressas ou tentando antecipar, contra faticamente, o que seria, por hipótese, a sua vontade em determinada situação concreta. Mas isso vai ao arrepio da autonomia, traço essencial da moral kantiana.

Ao contrário, para Kant, todo homem é legislador a partir do momento que age: característica que chama de “razão prática”; lugar no qual o ser humano tem a possibilidade de confrontar-se com os princípios da lei.

Kant (2001), em *Crítica da razão pura*, defende que a norma ética compreende a esfera moral ou jurídica enquanto conduta que regula tanto o mundo interior – do homem perante si próprio (sua consciência) – quanto o mundo exterior – do homem perante o seu semelhante ou diante da sociedade, esta diz respeito às ações humanas. Assim, a razão pura que se caracterizava pela sua potencialidade que rege as normas técnicas, científicas e artísticas, juntamente com a razão prática que se distinguiu por se efetivar *in acto*, formavam os dois imperativos, que ordenavam o mundo do espírito e o convívio humano (Kant 2001, A 816 B 844).

No uso equivocado que Eichmann faz do imperativo categórico, este tenderia a confundir-se com a própria vontade do Führer. Nesse quadro “legal”, toda ordem que se opusesse a Hitler seria, indubitavelmente, ilegal. Nesse sentido, a máxima kantiana que espera que os cidadãos possam ir além de apenas obedecer à lei, mas que sejam capazes de identificar sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – que, na filosofia de Kant, tem lugar na chamada razão prática (Arendt, Eichmann, 154) –, é totalmente negligenciada.

#### **4.1.1 A banalidade do mal na banalidade sistémica**

É perceptível que a execução da Solução Final só seria possível com o empenho característico de um burocrata obediente – cumpridor escrupuloso de leis, sem as questionar minimamente. Mas, apesar de a análise de Arendt ter ficado conhecida pela constatação de que um funcionário obediente seria capaz de

cometer crimes contra a humanidade, ela não nega que Eichmann era mais que isso.

No “Capítulo VIII” do livro *Eichmann in Jerusalem*, intitulado “Duties of a law-abiding citizen” (Deveres de um cidadão respeitador das leis), em várias passagens Arendt descreve como Eichmann não se limitou apenas a obedecer a ordens (Arendt, Eichmann, 154). Não se tratava, tão somente, de um questão moral, mas de interesses, já que em determinados momentos Eichmann parecia ter orgulho da função que executava, mas em outros momentos não se furtava em narrar como ultrapassara ordens de Himmler para suspender deportações em 1944, quando a Alemanha nazi estava prestes a perder a guerra, ou para deixar escapar a vida de um ou outro conhecido à custa de favores (Arendt, Eichmann, 154).

O que está em causa, então, é a noção tradicional do mal, em que pessoas comuns, em circunstâncias normais, não seriam capazes de praticar crimes, ou não poderiam ser pessoas respeitáveis. Foi precisamente a natureza comum desse “mal” que levou filósofos e psicólogos, ao final da Segunda Guerra Mundial, a examinar a natureza da autoridade burocrática.

Enquanto autores como Adorno (1969) e Erich Fromm (1965) concentraram suas análises no poder hipnotizante da personalidade política, o exame de Hannah Arendt (1963) sobre o carácter de Adolf Eichmann quando ele foi julgado em Jerusalém, ilustrou a natureza muito comum desse criminoso de guerra em particular. Seus motivos não eram monstruosos ou demoníacos. Ele também não era um autômato irracional (Quill 2009, 45)<sup>286</sup>.

É nesse sentido que Arendt busca demonstrar que atos atrozos são cometidos sobretudo por cidadãos comuns, não precisam ter uma motivação exata, ou fazer parte de convicções político-ideológicas – são simplesmente pessoas que renunciaram à sua dignidade humana. Ou seja, o intuito não é eximir um burocrata de crimes contra a humanidade, mas, ao contrário, assumir que uma pessoa ao renunciar o pensamento e a ação, ou ao guiar seus parâmetros morais apenas à

---

<sup>286</sup> Tradução livre da autora. No original: “While authors like Adorno (1969) and Erich Fromm (1965) focused their analyses on the mesmerizing power of political personality, Hannah Arendt’s (1963) examination of the character of Adolf Eichmann as he stood trial in Jerusalem, illustrated the very ordinary nature of this particular war criminal. His motives were not monstrous or demonic. Nor was he a mindless automaton” (Quill 2009, 45).

base de conceitos individuais, é capaz de ir até às últimas consequências e cometer crimes contra a humanidade.

Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos? Ou, em outras palavras, o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido em que não são previstas as regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras? (Arendt, Responsabilidade, 89)<sup>287</sup>.

Para além de entender o que se passava na cabeça de Eichmann, interessava a Arendt perceber o que pensaram aqueles poucos que, ao contrário dele, se opuseram ao senso comum que permeia a ação impensada e foram capazes de resistir ao “mal” que se impunha a eles de maneira avassaladora. Para tanto, retorna a Kant e à capacidade de autonomia do pensamento diante do poder hegemónico estabelecido. Trata-se de uma reflexão à volta do *modus operandi* que direciona a capacidade humana de julgar. Segundo André Duarte (2010, 442), é nas suas últimas reflexões sobre a vida do espírito que a possibilidade das capacidades de pensar e julgar como instrumentos capazes de impedir a disseminação do mal no mundo ganha força: “[...] propor tais questões implicava reaprender a lidar com problemas éticos e políticos do presente sem poder confiar nos padrões morais, legais ou políticos do passado, ou do seu próprio tempo”.

Para Arendt, é na dificuldade humana de pensar e julgar que reside a recusa em tomar parte contra o “mal”; aqueles que resistiram a ele foram as pessoas capazes de fugir ao automatismo e de se perguntar como seriam capazes de conviver em paz consigo mesmas depois de terem cometido determinados atos, ou se omitido a tantos outros (Arendt, Responsabilidade, 107).

André Duarte (2010) pontua que a subversão desobediente que Arendt evoca aos que resistiram em coadunar com o terror do holocausto – ainda que desobedecendo silenciosamente as regras – não era nem de heróis, nem mesmo

---

<sup>287</sup> Na edição em inglês: “How can you think, and even more important in our context, how can you judge without holding on to preconceived standards, norms, and general rules under which the particular cases and instances can be subsumed? Or to put it differently, what happens to the human faculty of judgment when it is faced with occurrences that spell the breakdown of all customary standards and hence are unprecedented in the sense that they are not foreseen in the general rules, not even as exceptions from such rules?” (Arendt, RJ, 26-27).

de cidadãos versados em teorias políticas, ou cumpridores de uma moral religiosa. A sua conduta subversiva consiste em sua capacidade de pensar e julgar por si:

A despeito da dificuldade de pensar e julgar na ausência de critérios gerais previamente concebidos e validados pela experiência passada, Arendt observou que alguns poucos indivíduos foram capazes de fazê-lo, resultando daí, supostamente, sua recusa em tomar parte no mal (442).

Ou seja, na impossibilidade de resistir de forma direta ao “mal”, restava aos insubmissos a resistência silenciosa, e, por não colaborarem com o nazismo, punham em risco suas próprias vidas. Com isso, Arendt não pretende oferecer soluções teóricas acabadas. Ao contrário, reconhece que os resistentes que se manifestaram – ainda que silenciosamente – não foram menos transgressores e atores importantes da ação política. Segundo Duarte (2010, 445), para Arendt é o juízo reflexivo que permite uma mentalidade alargada que permite que nos coloquemos no lugar do outro: “[...] o outro – ou outros – que represento pela imaginação em meu juízo – quanto o ‘outro’ que já trago junto a mim quando penso”.

A tendência difundida da recusa de julgar. A partir da recusa, ou da capacidade de escolher os próprios exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa, ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos, ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror, e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal (Duarte 2010, 448; Arendt, Responsabilidade, 212).

Para Duarte (2010), aqui nos interessa perceber que Arendt contesta o pressuposto da filosofia moderna que estabeleceu limites rígidos entre o eu e o outro a colocar a subjetividade como fundamento sobre o qual se constroem teorias políticas ou epistemológicas. Como também reflete Marilyn LaFay (2014), em *Hannah Arendt and the specter of totalitarianism*:

Crucial para sua posição é o reconhecimento de que Eichmann é um símbolo da banalidade moderna, de que todos nós podemos nos tornar banais ao não prestar atenção ao *quaestio* agostiniano: “Eu me tornei uma pergunta para mim”. É apenas engajando-se nesse questionamento autorreflexivo que evadimos a compulsão moderna à “disciplina” (21)<sup>288</sup>.

O pensamento irreflexivo e mecânico denuncia a necessidade de conseguirmos compreender o que está fora do nosso quadro referencial. Enquanto cultura, nos tornamos banais por causa desse foco restrito: a perda da capacidade

---

<sup>288</sup> Tradução livre da autora. No original: “Crucial to her position is the recognition that Eichmann is symbolic of modern banality, that we can all become banal by failing to heed the Augustinian *quaestio*: ‘I have become a question unto myself’. It is only by engaging in this self-reflexive questioning that we evade the modern compulsion to ‘discipline’” (LaFay 2014, 21).

de questionar. Em outras palavras, perdemos nossa capacidade de exercer o mais fundamental dos traços humanos: a consciência. Nesse aspeto, somos direcionados aos fundamentos filosóficos da filosofia de Arendt, em que podemos perceber que a banalidade do mal decorre da estupidez (*dummheit*), que consiste na incapacidade de julgar daquele que se tornou uma peça da máquina burocrática totalitária. Assim como a noção de espaço público, desenvolvida em *A condição humana*, não é indissociável da concepção de banalidade do homem moderno que perdeu a dimensão política da *pólis* grega. “É nesse sentido que ela nunca abandonou essa defesa de uma ‘vita activa’, cuja substância é da ordem do político, ou seja, um espaço público que se alimenta do discurso e do exercício do juízo” (Marques 2015, 104).

Essa constatação permite uma via alternativa à alienação, que reside precisamente na capacidade singular do ser humano de criar novos espaços políticos.

O historiador britânico David Cesarani<sup>289</sup> (2007), em seu influente livro *Becoming Eichmann: rethinking the life, crimes and trial of a “desk murderer”*<sup>290</sup>, acusa Arendt de ser ela própria a banalizar o mal quando relativiza a responsabilidade do mesmo. Cesarani não vê em Eichmann a figura de um funcionário robotizado, ao contrário, em sua biografia defende que se tratava de um administrador do holocausto que tinha plena compreensão da ideologia nazi.

Contudo, o historiador não nega a relevância do trabalho de Hannah Arendt; ainda na introdução do seu livro afirma que qualquer pessoa que escreva sobre o assunto trabalha à sombra do trabalho desenvolvido em *Eichmann in Jerusalem*. O perfil de Eichmann descrito por Cesarani (2007, 2-4 *passim*) destoa do burocrata banal de Arendt, e, a partir da análise da natureza de seu antissemitismo, traça um perfil de uma figura convencional, filho da classe média austríaca, no que fazia parte da convencionalidade o antissemitismo, ainda que

---

<sup>289</sup> Um dos mais influentes historiadores da Grã-Bretanha, é professor de pesquisa em história na Royal Holloway, Universidade de Londres. Publicou amplamente sobre a história anglo-judaica e a história do sionismo.

<sup>290</sup> O livro de Cesarani é a primeira biografia completa sobre a vida de Eichmann desde a década de 1960. Revela um retrato surpreendente do homem visto como epítome da “banalidade do mal”. Com base em documentos recentemente descobertos, David Cesarani (2007) explora o início da carreira de Eichmann, e desvela como ele se tornou um administrador do genocídio. Um “especialista” do Reich em questões judaicas, odioso e brutal.

casual – descrição absolutamente comum na década de 1920. Na Áustria, como qualquer cidadão comum tinha amigos judeus, parentes judeus por casamento.

Para além de pormenores da vida de Eichmann, o que interessa a Hannah Arendt é a reflexão acerca das estruturas que permitem comportamentos tão banais, e não menos cruéis, que só são possíveis por encontrarem espaço em um mal sistémico que não só envolve várias pessoas, como motivações distintas. Essa constatação não impediu Arendt de reconhecer que Eichmann era culpado e deveria ser imputado por seus crimes: “Arendt concorda com sua execução, não porque um quadro ético-jurídico conduza a tal, mas sim porque objetivamente participou do holocausto, sem remorso e ‘estupidamente’” (Marques 2015, 107).

Segundo António Marques (2015), o falhanço, quer na ordem ética, quer na ordem jurídica do julgamento de Eichmann, oculta a dificuldade em compreender que em uma sociedade totalitária – como defendia Hitler – não há mais lugar para os juízos éticos ou jurídicos: nesse formato de sociedade, “[...] também se encontra o sonho da burocracia perfeita, em que quem decide é ninguém, o que por definição torna os indivíduos *qua* indivíduos inimputáveis” (89). Para Arendt, na medida que a burocracia totalitária desestabiliza a jurisprudência dos instrumentos legais que tradicionalmente apelam à intencionalidade ou à responsabilidade individuais, compromete a capacidade de se julgar juridicamente, seja pela ausência de normas, seja porque a própria burocracia totalitária “[...] destruiu por completo o tradicional quadro jurídico e, talvez mais decisivo ainda, moral” (89).

Nesse sentido, o diagnóstico feito por Arendt pode ser entendido como um compromisso dela por procurar entender esse mal sistémico de forma orgânica. Mesmo a autopreservação, o sustento ou a conformidade, em última instância, podem resguardar a intenção consciente de infligir deliberadamente danos a outras pessoas.

Trabalho que pode ser percebido notoriamente em *Origens do totalitarismo*, quando tenta enquadrar o holocausto nessa mesma origem, e de forma mais específica em *Eichmann em Jerusalém*. Mesmo depois desses dois livros, a continuidade de seu pensamento está sempre ligada à sua experiência e ao seu encontro com um mal sistémico – que percebo em Arendt como um reconhecimento da sua própria identidade judaica como questão política, que ocorreu em resposta

à perseguição sistemática de judeus na Alemanha após 1933. É através da análise crítica ao próprio sistema que Arendt tenta desvelar desde as estruturas que norteiam os projetos de poder totalitário até às raízes imperialistas que assombram as democracias – para em última instância demonstrar as relações de poder que estão por trás da crise dos direitos humanos.

#### 4.2 HANNAH ARENDT: RUTURA E RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A reflexão de Hannah Arendt sobre os direitos humanos é fragmentada, por isso aqui conduzo seu pensamento com alguma liberdade. No plano jurídico, o processo de rutura que perpassa a crítica de Arendt encontra lugar quando a razão que norteia a discricionariedade jurídica já não responde à falta de razoabilidade de uma experiência totalitária.

A novidade totalitária caracterizou-se não só como uma nova forma de governo, mas uma ideologia que almejava à dominação total para fazer livremente o emprego do terror, tendo encontrado no campo de concentração o seu espaço organizacional. A convicção assumida pelo totalitarismo, de que há seres humanos que são descartáveis, representa uma contestação direta à ideia do valor da pessoa humana enquanto centro da legitimidade da ordem jurídica, como formulada pela tradição. Essa rutura no plano jurídico e as respostas possíveis a esse dilema são as bases que norteiam a aceção jurídica de Hannah Arendt na perspectiva dos direitos humanos.

Não sabemos se Hannah Arendt tinha em mãos a versão final da Declaração Universal dos Direitos Humanos. No entanto, dada a repetição ainda mais aguda de seu diagnóstico crítico no famoso nono capítulo de *As Origens do Totalitarismo*, que foi publicado dois anos após o ensaio, não temos indicação de que Arendt estivesse convencida de que a declaração era uma resposta adequada ao desafio totalitário dos direitos humanos, apesar do facto de o preâmbulo proclamá-lo uma expressão do “ultraje” da “Consciência da humanidade” em vista dos “atos bárbaros” cometidos pelo totalitarismo (Menke, Kaiser e Thiele 2007, 740)<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> Tradução livre da autora. No original: “*We do not know if Hannah Arendt had the final version of the Universal Declaration of Human Rights at hand when writing her text. However, given the even sharper repetition of her critical diagnosis in the famous ninth chapter of *The Origins of Totalitarianism*, which was published two years after the essay, we have no indication that Arendt would have been convinced the declaration was an adequate response to the totalitarian challenge of human rights, despite the fact that the preamble proclaimed it to be an expression*”

Os paradoxos dos direitos humanos enunciados por Arendt denunciam a situação confusa em que a política totalitária influenciou o surgimento dos direitos do homem. Uma aporia, no entanto, é uma situação sem solução, a proposta de Arendt está, então, em saber lidar com ela.

Foi a partir da positivação constitucional do ideal de pessoa humana como fundante da ordem e da vida em sociedade que a expressão jurídica nos direitos humanos encontrou lugar. Os direitos humanos de primeira e segunda geração encontravam-se em um momento no qual o ideal de soberania nacional consagrava o princípio das nacionalidades (Lafer 1991, 128). Esse princípio foi substituindo a herança dos regimes monárquicos como reconhecimento internacional da legitimidade da soberania.

A proclamação dos direitos do homem surge como medida deste tipo, quando a fonte da lei passa a ser o homem e não mais o comando de Deus ou os costumes. De fato, para o homem emancipado e isolado em sociedades crescentemente secularizadas, as Declarações de Direitos representavam um anseio muito compreensível de proteção, pois os indivíduos não se sentiam mais seguros de sua igualdade diante de Deus, no plano espiritual, e no plano temporal no âmbito dos estamentos ou ordens das quais se originavam. É por isso que a positivação das declarações nas constituições, que se inicia no século XVIII com as Revoluções Americana e Francesa, tinha como objetivo conferir aos direitos nelas contemplados uma dimensão permanente e segura. Esta dimensão seria o dado da estabilidade, que serviria de contraste e tornava aceitável a variabilidade, no tempo e no espaço, do Direito Positivo, dependente da vontade do legislador em contextos localizados e variáveis (Lafer 1991, 123-124).

Contudo, a afinidade inicial entre os direitos humanos e os direitos dos povos, que reconhecia o direito à distribuição dos seres humanos nos Estados-nacionais, passa a ser considerada questionável no primeiro pós-guerra (Arendt, *Origens*, 357). Nesse contexto histórico, o grande fluxo de refugiados e apátridas escancara o ponto de rutura entre os direitos humanos e os direitos dos povos – em que os excluídos da tríade povo/Estado/território veem a intolerância e o desamparo encontrar raízes mais profundas na disseminação de discursos totalitários.

Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam seus direitos humanos perdiam todos os direitos: eram o refúgio da terra. Nada do que estava a ser feito, por mais incrível que fosse e por mais numerosos que

---

*of the 'outrage' of the 'conscience of mankind' in view of the 'barbarous acts' committed by totalitarianism"* (Menke, Kaiser e Thiele 2007, 740).

fossem os homens que conheciam e previam as consequências poderia ser desfeito ou evitado (Arendt, *Origens*, 353-354)<sup>292</sup>.

Destituídos de cidadania e dos benefícios do princípio da legalidade, não conseguiram a proteção dos direitos humanos. Marginalizados, porque indesejáveis, muitos encontraram o seu destino nos campos de concentração. Lafer (1991) sublinha como a situação dos apátridas reforçou, na Europa ocidental, o papel da polícia, na medida que o Estado delegou a ela o fim a ser dado àqueles que não estavam amparados por um vínculo de nacionalidade com a ordem jurídica interna e internacional:

Nessa esfera a polícia deixou de ser teoricamente um instrumento da lei voltada para a preservação da paz pública; a proteção do direito à vida, à liberdade e à propriedade; a prevenção e investigação de crimes; e a detenção de criminosos. Transformou-se num poder independente de governos e ministérios, cuja autonomia crescia na proporção direta do influxo de refugiados. Daí a tendência da transformação do Estado de Direito num Estado policial (149).

Para Arendt, os alemães não só sofreram pouca resistência por parte da polícia dos países ocupados, como conseguiram organizar o terror com a sua colaboração, o que torna evidente a posição de poder que a polícia havia conquistado: “[...] no seu irrestrito e arbitrário domínio sobre apátridas e refugiados” (Arendt, *Origens*, 383)<sup>293</sup>. Segundo Lafer (1991, 149), o que aconteceu foi a inauguração de um espaço interestatal europeu, no qual a ilegalidade organizada pela própria polícia colaborou na coordenação do mundo livre com a legislação dos países totalitários.

Por isso, a reivindicação da cidadania enquanto direito a ter direitos não se trata apenas de reclamar a pertença a uma comunidade política, mas consiste na luta pelo acesso ao espaço público que permitirá a existência de um mundo comum capaz de possibilitar a asserção dos direitos humanos e de limitar as ações arbitrárias do Estado e da polícia.

A efetivação desse mundo comum, baseado no ideal kantiano de direito humano à hospitalidade universal, na prática foi negado aos refugiados, apátridas,

---

<sup>292</sup> Na edição em inglês: “*Once they had left their homeland they remained homeless, once they had left their state they became stateless; once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth. Nothing which was being done, no matter how stupid, no matter how many people knew and foretold the consequences, could be undone or prevented*” (Arendt, OT, 267).

<sup>293</sup> Na edição em inglês: “[...] *in their unrestricted and arbitrary domination of stateless and refugees*” (Arendt, OT, 289).

deslocados e a todos que viviam em campos de concentração. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt aponta que o direito a ter direitos só será possível se a tutela internacional for capaz de converter-se num espaço de debate e construção que transcenda as soberanias em prol da dignidade humana (Arendt, *Origens*, 353-401 *passim*).

Ronald Beiner (2000, 55) chama atenção ao possível carácter paradoxal do argumento de Arendt, já que a defesa do direito a ter direitos como principal direito humano implica a defesa de um Estado (nacional) que assuma a responsabilidade de proteger e implementar os direitos de alguém. O que significa dizer que, apesar de Arendt se apresentar como crítica de uma concepção de Estado com base na nacionalidade, e estar comprometida com a noção de sua obsolescência, a lógica de seu argumento parece ditar um retorno ao Estado-nação, e não à sua superação. Em *Origens do totalitarismo*, ampara-se na crítica de Edmund Burke, que pontua a total falta de eficácia prática da concepção dos direitos naturais como ferramenta inalienável para afirmar:

Uma vez que só os selvagens nada têm em que se apoiar senão no facto mínimo da sua origem humana, as pessoas apegam-se à sua nacionalidade tão desesperadamente quanto perdem os direitos e a proteção que essa nacionalidade lhes outorgou no passado. Apenas esse passado, com sua “herança vinculada”, parece atestar o facto de ainda pertencerem ao mundo civilizado (Arendt, *Origens*, 398)<sup>294</sup>.

Quando a perda dos direitos humanos coincide com o momento em que a pessoa adquire características gerais como a cidadania, para Beiner (2000) a resposta de Arendt a esse paradoxo parece ser direcionada à experiência no século XX, com a “desintegração” do Estado-nação diante da experiência totalitária.

Ao tomar como base os Estados Unidos, Arendt acreditava que era possível a comunidade política alcançar a condição de Estado sem propriamente ser um. A maneira de fazer isso é mesclando este com uma rede de relações federais, abaixo e além do Estado. Pretende com isso afastar a ideia de Estado como um local de soberania. Na medida que o nacionalismo como uma ideologia

---

<sup>294</sup> Na edição em inglês: “Because only savages have nothing more to fall back upon than the minimum fact of their human origin, people cling to their nationality all the more desperately when they have lost the rights and protection that such nationality once gave them. Only their past with its ‘entailed inheritance’ seems to attest to the fact that they still belong to the civilized world” (Arendt, OT, 300).

está vinculado à reivindicação da soberania nacional, essa reconfiguração do Estado depende de nos libertarmos do legado nacionalista.

Segundo Beiner (2000), a teoria de Arendt deixa duas grandes reflexões para o mundo após a queda do muro de Berlim, em 1989: a primeira, e mais correta, é a de que as revoluções irão permanecer conosco e seu debate permanecerá atual; e em segundo caso, considera que a análise de Arendt à volta das políticas nacionais foi muito rápida em negligenciar o Estado-nação – nesse sentido poderia ter sido menos historicista e mais teórico-política:

Por outro lado, a crescente proeminência da política do Estado-nação após 1989 (cada derrota do comunismo se tornou um triunfo do nacionalismo) ressalta a inadequação de sua resposta teórica à política nacionalista. Como gerações de liberais e marxistas antes dela, Hannah Arendt foi rápida demais em supor que o Estado-nação já havia sido jogado no lixo da história. Dada a sua imunidade geral aos argumentos historicistas, parece surpreendente que tenhamos de fazer o seguinte ponto em relação ao seu pensamento sobre o nacionalismo: se o nacionalismo nos parece oferecer uma base deficiente para a política moderna, é preciso responder ao seu desafio teórico e político com um contra-argumento normativo, e não com uma confiança historicista de que o sol finalmente se pôs no Estado-nação (56)<sup>295</sup>.

Para Beiner<sup>296</sup> (2000), não só não houve um declínio dos Estados-nação, como um aumento crescente dos nacionalismos tem sido percebido, quando os Estados organizados segundo um princípio de pertencimento nacional trataram minorias nacionais e refugiados como seres humanos de segunda classe, inventaram uma maneira bastante diferente de conceber a cidadania.

A conclusão de Arendt foi legitimada pelo direito internacional público contemporâneo, que passou a considerar a nacionalidade um direito humano

---

<sup>295</sup> Tradução livre da autora. No original: “*On the other hand, the increased salience of nation-state politics after 1989 (each defeat of communism became a triumph for nationalism) underscores the inadequacy of her theoretical response to nationalist politics. Like generations of liberals and Marxists before her, Hannah Arendt was too quick to assume that the nation-state had already been tossed on the dust-heap of history. Given her general immunity to historicist arguments, it seems surprising that we need to make the following point with respect to her thinking concerning nationalism: if nationalism strikes one as offering a deficient basis for modern politics, one must respond to its theoretical and political challenge with a normative counter-argument rather than with an historicist trust that the sun has finally set on the nation-state*” (Beiner 2000, 56).

<sup>296</sup> A reflexão de Ronald Beiner (2000) abre espaço para repensarmos o problema da atual crise migratória e de refugiados que assola a Europa – para além de evidenciar a total negligência dos Estados-nação diante da vida humana, e o estabelecimento de uma política de exclusão como princípio que gere a atual crise das migrações. Ainda que a União Europeia assinala o desafio humanitário e a dificuldade na gestão dos requerentes de asilo, tem sua atuação limitada pelos Estados-membros que têm posições muito distintas. O que se torna perceptível na forma como tem sido gerida a crise migratória e de refugiados nos últimos anos, com respostas comunitárias tardias e muitas vezes contraditórias entre os Estados-membros.

fundamental. Além de substituir os mecanismos de proteção diplomática e suas demandas insuficientes por garantias coletivas, abrangentes a todos os Estados que fazem parte da convenção internacional dos direitos humanos.

O que ela afirma é que os direitos humanos pressupõem a cidadania não apenas como um fato e um meio, mas sim como um princípio, pois a privação da cidadania afeta substantivamente a condição humana, uma vez que o ser humano privado de suas qualidades acidentais – o seu estatuto político – vê-se privado de sua substância, vale dizer: tornado pura substância, perde a sua qualidade substancial, que é de ser tratado pelos outros como um semelhante. Hannah Arendt fundamenta o seu ponto de vista sobre os direitos humanos como invenção que exige a cidadania através de uma distinção ontológica que diferencia a esfera do privado da esfera do público. Para ela, a condição básica da ação e do discurso em contraste com o labor e o trabalho, é o mundo comum da pluralidade humana. Esta tem uma característica ontológica dupla: a igualdade e a diferença. Se os homens não fossem iguais não poderiam entender-se. Por outro lado se não fossem diferentes não precisariam nem de palavra, nem de ação para se fazerem entender (Lafer 1991, 151).

Ou seja, para Arendt a privação dos direitos humanos se expressa como ausência de um lugar no mundo no qual a ação se manifeste de forma eficaz. O que está em jogo é a naturalização da exclusão de determinados seres humanos da comunidade em que nasceram, mesmo quando o não pertencer a ela não é um ato de sua livre escolha (Arendt, *Origens*, 393).

Perceber as condições que permitiram a implementação de uma política genocida nos permite compreender como uma política de Estado entende encarar determinados seres humanos como supérfluos, seja pela experiência totalitária, ou juridicamente, quando são privados da sua cidadania e confinados como rebanho em campos de concentração.

Todas as teorias do totalitarismo são dialéticas, diagnosticando um mal e *ipso facto* colocando um bem, mas na maioria dos casos os opostos dialéticos são concebidos como sistemas políticos rivais: o totalitarismo lança em relevo as virtudes da democracia pluralista. A dialética da teoria de Arendt é mais radical. O que sua análise lança em relevo é a própria condição política. A leitura de seu trabalho posterior no contexto do totalitarismo sublinha o ponto em que sua descrição da condição humana se preocupa tanto com seus limites quanto com suas possibilidades, incluindo os limites e os perigos da ação. A única resposta para a situação contemporânea residia, em sua opinião, em afirmar e colocar nossa fé no aspeto da condição humana que o totalitarismo havia negado: pluralidade humana, o facto de que “não um único homem, mas os homens habitam o mundo” (Canovan 2000, 35)<sup>297</sup>.

---

<sup>297</sup> Tradução livre da autora. No original: “*All theories of totalitarianism are dialectical, diagnosing an evil and ipso facto positing a good, but in most cases the dialectical opposites are conceived as rival political systems: totalitarianism casts into relief the virtues of pluralist democracy. The dialectic of Arendt’s theory is more radical. What her analysis throws into relief is the political condition itself. Reading her later work in the context of Totalitarianism underlines the point that*”

Segundo Margaret Canovan (2000), o que Arendt vê como lição deixada pela experiência totalitária é a importância vital da política como arena de iniciativas e acordos entre seres humanos plurais, para além de ser um espaço em que a individualidade única negada pelo totalitarismo pode aparecer.

Por isso, a rutura totalitária que levou o pós-Segunda Guerra Mundial ao estabelecimento de um direito internacional penal, que tenta tutelar interesses universais, visa garantir não só a sobrevivência de grupos étnicos, raciais, comunidades nacionais ou religiosas minoritárias, mas da própria comunidade internacional.

Arendt fundamenta a resistência ao genocídio através da análise da condição humana em *A condição humana*, e nos princípios kantianos da hospitalidade universal e da reciprocidade articulados no projeto de paz perpétua em *Lectures on Kant's political philosophy*. Nesse sentido, a hospitalidade universal é entendida como um princípio de ordem internacional – já que nenhum povo consegue se sentir seguro no mundo quando se admite o genocídio como possibilidade futura. Isso acontece exatamente porque essa possibilidade compromete o também princípio kantiano da confiança recíproca. Dado o exposto, podemos dizer que a análise de Hannah Arendt visava a tipificação do crime de genocídio. Por sua reflexão não ser movida pelo sofrimento das vítimas, foi criticada e seu posicionamento tido como insensível para com o povo judeu.

Canovan (2000, 39) vê na análise de Arendt uma crítica ao capitalismo e seu incentivo ao projeto totalitário como um modelo de destruição dos mundos tradicionais que cria pessoas supérfluas enquanto gera riquezas sem precedentes para outros. Em contrapartida, argumenta que o crescimento económico gerido por esse mesmo capitalismo no período pós-guerra também possibilitou a capacidade política de criar instituições sólidas, e que nesse sentido o seu crescimento preveniu catástrofes políticas mais que as facilitou, como as instituições da União Europeia. Porém, Canovan (2000) deixa a reflexão que o crescimento do capitalismo tem sido

---

*her account of the human condition is as much concerned with its limits as with its possibilities, including the limits and dangers of action. The only answer to the contemporary predicament lay, in her view, in affirming and putting our faith in the aspect of the human condition that totalitarianism had denied: human plurality, the fact that 'not a single man but Men inhabit the earth'* (Canovan 2000, 35).

tão grande que uma próxima crise pode vir a causar estragos ainda maiores que os desastres políticos ocorridos na década de 1930.

Contudo, falta a Canovan (2000) apontar que esse crescimento económico só foi possível em um contexto de globalização neoliberal que destruiu direitos sociais, provocou desastres socioeconómicos no mundo neocolonial e gerou desigualdades que criaram fluxos de refugiados e apátridas como nunca antes na história.

Ademais, longe de estabelecer um paradigma único que responda a todas as suas contradições e àquelas que perpassam as diretrizes normativas do direito, Hannah Arendt abriu um caminho de debate entre filosofia e direitos humanos que nos permite repensar em que medida a obliteração de direitos abriu caminho para uma nova forma de pensar o direito de resistência, sua importância e quais alternativas democráticas se põem quando a norma já não responde a prerrogativas sociais e políticas. Com Costas Douzinas (2007; 2014), a partir de uma perspectiva jurídica dos direitos humanos, e com Giorgio Agamben (1998; 2000; 2004), a partir de uma prerrogativa filosófica, analisaremos a influência de Arendt no pensamento contemporâneo, a aplicabilidade de suas teorias, seja no direito, seja na filosofia, e seu impacto na esfera social e política.

#### **4.2.1 Douzinas e Agamben com Hannah Arendt a repensar os direitos humanos**

Os direitos humanos enquanto reivindicadores de justiça encontram seu lugar no direito de resistência – se estabelecendo, assim, como mecanismo fundamental de cobrança para que a dignidade humana possa se colocar frente à norma, quando esta falta com o elemento justiça social em sua base. Entretanto, mesmo os direitos humanos encontram seu limite quando passam a atuar como mecanismo de propagação da dominação, perdem seu carácter crítico e passam a ser incorporados pela estrutura dominante. Intensamente positivados, aderem a um discurso conciliador, que legitima conflitos contrários à garantia dos próprios direitos fundamentais.

Assim como Hannah Arendt, Costas Douzinas<sup>298</sup> (2007) é um dos teóricos contemporâneos que defende que o discurso do direito está subjugado ao poder vigente. Trata-se, sobretudo, da capacidade de o sujeito de direitos, encontrando-se diante de uma ordem injusta (ou mesmo confrontado com uma norma injusta), se posicionar, e no exercício da sua cidadania ativa contribuir na construção de um universo jurídico e político mais justo.

Em *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*, Douzinas (2007) reflete o paradoxo de um humanitarismo contemporâneo que abandonou a política em favor de um suposto combate apolítico ao mal. Nesse sentido, na medida que reconhece os direitos humanos como uma ferramenta importante contra o poder, problematiza o facto de o mundo ocidental se colocar no papel de salvador das vítimas de violência, o que fez com que os direitos humanos passassem a operar em um mundo dividido.

Argumenta que na medida que a posição ideal, universal, dos direitos humanos – que se concretizou na sua capacidade de contribuir para a criação de identidades humanas – foi convertida em um meio de regular a vida das pessoas, transformou-se em ferramenta do poder público na expressão de desejos individuais. Inspirado por Michel Foucault, vê os direitos humanos como instrumento de controle que na modernidade são muito mais difíceis de detetar, porque liberdade e igualdade se tornaram fundamentos ostensivos do sistema político, em que autonomia e soberania popular são suas aplicações institucionais, concomitantemente com exclusões, exceções e separações que têm sido os companheiros inevitáveis da liberdade e da igualdade. Para Douzinas (2007, 111), a exploração dessa relação entre liberdade e subordinação exige uma mudança de perspectiva e um abandono da filosofia política liberal.

No contexto de eventos internacionais recentes, Douzinas (2007) desenvolve como os direitos humanos chegaram a justificar uma nova configuração do poder político, económico e militar. Nessa esteira, o cosmopolitismo é a ideologia formal da nova ordem; a remoção da violência e da paz perpétua, seu

---

<sup>298</sup> Autor e editor de obras importantes na área de direitos humanos – como *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*, de 2007, e *The meanings of rights: the philosophy and social theory of human rights*, de 2014 –, Costas Douzinas dialoga com Hannah Arendt em várias de suas obras para fundamentar sua análise aos desafios dos direitos humanos.

suposto fim. Mas na medida que guerras, violência e tortura são seu *modus operandi*, os direitos humanos passaram a codificar e “constitucionalizar” as fontes normativas do império. Embora a soberania dos Estados e o princípio territorial tenham sido enfraquecidos, nenhum senso de comunidade mundial se desenvolveu.

Douzinas (2007) resgata o debate trazido por Hannah Arendt no “Capítulo IX” de *Origens do totalitarismo*, para demonstrar que mesmo os escravos atenienses que viviam em condição de subjugação tinham uma vida melhor que os apátridas do início do século XX, ou os refugiados da nossa época. Estes, ainda que sejam seres dotados de “direitos” na teoria, na prática não têm proteção efetiva:

Hannah Arendt escreveu que apátridas e refugiados não têm direitos porque ninguém quer oprimi-los. Há pessoas que foram abandonadas em um estado limbo que vai além da opressão, cuja falta de direitos e sua desolação são maiores do que a dos escravos na Grécia clássica perante seus senhores que tinham obrigações específicas. Para Arendt, os direitos dos cidadãos são os únicos direitos dignos desse nome, enquanto os direitos do homem não existem ou são nomes impróprios que designam outro tipo de direitos. Arendt estava certa ao afirmar que “O homem que não é nada mais que um homem, perdeu as mesmíssimas qualidades que possibilitam que uma outra pessoa o trate como homem” (99)<sup>299</sup>.

O contexto histórico-político em que Arendt escreve *Origens do totalitarismo* é marcado pela passagem de um período de inexistência de leis e instituições que garantissem qualquer estatuto fora do Estado-nação. De um ponto de vista legal e político, isso mudou, já que leis e arregimentações foram agregadas ao direito internacional. Ainda que na prática essa legislação esteja à mercê de acordos e relações de poder entre Estados.

A argumentação de Arendt é utilizada por Douzinas (2007) como resposta aos conservadores que defendem que deveres devem ser introduzidos na legislação de direitos humanos. Ainda que a lei legisle à volta das obrigações no que concerne a crimes ou delitos, os deveres morais não são tão facilmente

---

<sup>299</sup> Tradução livre da autora. No original: “Hannah Arendt wrote that stateless persons and refugees have no rights because no one wants to oppress them. There are people who have been abandoned in a limbo state beyond oppression and whose rightlessness and desolation is greater than that of the slaves in classical Greece towards whom their masters had important specific duties. For Arendt, citizen rights are the only rights worthy of the name, while the rights of man either do not exist or are a misnomer for some other type of rights. Arendt was right to state that ‘a man who is nothing but a man has lost the very qualities which make it possible for other people to treat him as a man’” (Douzinas 2007, 99).

legislados. Nesse sentido, a lei pode até vir a fortalecer o dever, mas lhe cabe criá-lo.

Na medida que os direitos humanos são concedidos às pessoas por sua condição humana, e não se caracterizam como propriedade, por elas pertencerem a uma nação, classe ou partidos políticos – aqueles que não estão sob amparo da lei, ou de grupos para protegê-los (refugiados, apátridas, prisioneiros) –, devem ter sua integridade garantida pelo simples facto de serem seres humanos. É sob esse prisma que Douzinas (2007, 99-100) afirma que os direitos humanos, conforme defende a filosofia liberal, não existem, no sentido que o nascimento e a humanidade básica não vêm com nenhum direito vinculado. Nesse sentido, é a política que cria direitos, e apenas os direitos civis criados politicamente e aplicados legalmente pelos sistemas jurídicos domésticos protegem os atores políticos, ou seja, os cidadãos.

Já para Hannah Arendt, a análise da crise dos direitos humanos, pensada no contexto do surgimento e desenvolvimento do Estado-nação, pretendia enfrentar a paradoxal cobrança da concretização dos direitos universais pela soberania nacional:

De uma só vez os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como heranças específicas de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis, que emanariam supostamente dos direitos do homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo superior a si própria (Arendt, *Origens*, 304)<sup>300</sup>.

Trata-se de uma tensão, na medida que os direitos humanos emergem como instância responsável por nortear as próprias leis, reclamam a soberania nacional. A consequência é que como só o Estado-nação tem legitimidade para implementá-los, o problema se torna estrutural no sentido que, ainda que caiba ao Estado-nação a aplicação dos direitos humanos, a maioria dos Estados não têm legislação específica para tratar deles. Ademais, ainda que a tenham, a sua implementação só pode ser feita em seu próprio território, ou seja, enquanto sujeitos de um Estado-nação. Como só consegue conceder direitos aos seus

---

<sup>300</sup> Na edição em inglês: “*The same essential rights were at once claimed as the inalienable heritage of all human beings and as the specific heritage of specific nations, the same nation was at once declared to be subject to laws, which supposedly would flow from the Rights of Man, and sovereign, that is, bound by no universal law and acknowledging nothing superior to itself*” (Arendt, OT, 230).

próprios cidadãos – o que é a consequência natural do próprio conceito de soberania popular –, deixa refugiados, apátridas, deslocados em uma situação de maior vulnerabilidade (Arendt, *Origens*, 305).

Em face à ineficácia dos Estados em minimizar os efeitos das crises humanitárias para a população mais vulnerável, o crescimento do humanitarismo assistencialista que foi disseminado de diferentes formas velava que continuava a tratar seres humanos como objetos de direitos e não sujeitos de direitos.

Observando o limbo legal dos detidos, é difícil discordar de Hannah Arendt, que, comentando as campanhas de direitos do século XIX, escreveu que os juristas e filantropos que tentavam criar direitos para proteger as minorias mostravam uma estranha semelhança em linguagem e composição das associações para a prevenção da crueldade contra os animais. A ligação que Arendt faz do humanitarismo com o tratamento de animais vai além disso. A cultura da sensibilidade do século XVIII, que levou ao ‘processo civilizador’ burguês e às reformas humanitárias, ampliou consideravelmente a arena dentro da qual o sentimento humanitário foi encorajado a operar, estendendo a compaixão aos animais e a tipos de pessoas anteriormente desprezados, incluindo escravos, criminosos e os loucos (Douzinas 2007, 118)<sup>301</sup>.

A análise de Douzinas (2007) constata que o desafio diante do cenário exposto não se restringe apenas a compreender o ser humano a partir de uma perspectiva estritamente moral (restrição da crueldade), mas ontológica (tornar-se humano fora do estado da animalidade). Assim como a exceção sustenta a norma, a própria ideia de humanidade deve excluir a figura do não humano.

O que Douzinas (2007) visa denunciar é a necessidade de repensarmos os direitos humanos como ferramenta de emancipação, e não apenas instrumentalização para fins políticos individuais, ou de filantropia. Assim como as pessoas, os Estados pobres sempre foram tratados como parceiros perigosos e na pior das hipóteses sem valor, ou como recetores sofredores e merecedores, que

---

<sup>301</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Observing the legal limbo of the detainees, it is difficult to disagree with Hannah Arendt who, commenting on nineteenth-century rights campaigns, wrote that those jurists and philanthropists who tried to create rights to protect minorities ‘showed an uncanny similarity in language and composition to that of societies for the prevention of cruelty to animals’.* Arendt’s link of humanitarianism with the treatment of animals goes further back. The eighteenth-century culture of sensibility that led to the bourgeois ‘civilising process’ and humanitarian reforms ‘steadily broadened the arena within which humanitarian feeling was encouraged to operate, extending compassion to animals and to previously despised types of persons including slaves, criminals and the insane” (Douzinas 2007, 118).

devem ter uma nova chance e receber filantropia: “A ajuda e os direitos humanos são a versão contemporânea das esmolas e da escola dominical” (194)<sup>302</sup>.

Quanto à percepção da filantropia, é importante dizer que Arendt tem uma interpretação diferente da de Douzinas. Hannah Arendt vê no discurso filantrópico um papel importante que resguarda o sentido de comunidade internacional baseado na *Cáritas* cidadã de Agostinho, que vai além do discurso hegemónico disseminado pelas religiões. Saul Tobias (2011, 80) argumenta que, apesar de Arendt não explorar extensivamente o papel de grupos e movimentos religiosos nas comunidades plurais, vê neles uma alternativa à política de massa do Estado-nação moderno. Seu trabalho inclui indicações do potencial inerente à religião para servir exatamente como um veículo para a formação de novas formas de comunidade e responsabilidade. Na sua tese de doutoramento, em 1929, intitulada *O conceito do amor em Santo Agostinho*<sup>303</sup>, Arendt defende uma base intelectual e afetiva mais pluralista de solidariedade e ação. Nessa interpretação, abre espaço para um julgamento que ultrapassa questões teológicas, e tem como foco a maneira pela qual a concepção religiosa de Agostinho fornece a estrutura para um novo tipo de comunidade e responsabilidade pelo outro, que não é fundamentado no simples parentesco natural, nem nas relações políticas existentes.

A ideia agostiniana de amor, comunidade, caridade, em Arendt adere a uma forma republicana de cosmopolitismo. Conceção que irá acompanhá-la em todo seu percurso teórico para reforçar sua crítica ao etno-nacionalismo, que não impediu que fizesse duras críticas aos tribunais penais internacionais. Nessa perspectiva, a visão cosmopolita de humanidade de Arendt é, de certa forma, sua resposta republicana aos problemas internacionais e à questão dos refugiados.

#### **4.2.2 Biopolítica e direitos humanos**

Para o filósofo italiano Giorgio Agamben (1998, 121), os direitos humanos conseguiram se apresentar de forma simultânea dentro da vida dos indivíduos –

---

<sup>302</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Aid and human rights are the contemporary version of alms and Sunday school*” (Douzinas 2007, 194).

<sup>303</sup> Tese defendida na Universidade de Heidelberg, com orientação de Karl Jaspers, e intitulada *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (Arendt, LA).

esfera estatal<sup>304</sup> – ou através do capitalismo tardio<sup>305</sup>. Assim, a biopolítica incide sobre os direitos de forma a despolitizar a própria política. Esse fenômeno vive em constante tensão dentro de um corpo social estruturado. Nele, grupos sociais excluídos da ordem social são invisíveis, não fazem sequer parte da percepção do que é aceitável, ou mesmo daquilo que existe. Nessa esteira, o fluxo político só é interrompido quando a parte excluída, por algum motivo, reivindica sua inclusão. Caso obtenha sucesso, dá-se a nova constituição de um sujeito político.

A partir de uma reformulação do conceito de biopolítica de Michel Foucault, incluindo algumas influências de Hannah Arendt<sup>306</sup> – como o uso do termo “totalitarismo” –, Giorgio Agamben (2004) reformula o conceito de biopolítica como uma tecnologia do poder soberano que se estrutura à base de um estado de exceção. Para o nosso estudo, interessa quando o estado de exceção coexiste com os direitos humanos:

[...] o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito (12).

O *homo sacer*, portador da vida nua (*zoé*), é recôndito onde as identidades jurídico-sociais repousam, é uma vida constantemente ameaçada por risco de morte, que, na medida que é excluída, é incluída na submissão ao soberano. A reflexão de Agamben (2004) se desenvolve, então, através da constatação de um paradoxo do poder soberano que, na medida que interage com a vida, a exclui.

Analisar a estrutura que dá suporte à relação entre vida nua e poder soberano é entender que a vida nua do *homo sacer* não é fenômeno natural, antes é consequência de um ato jurídico-político. No qual a política ocidental outorga a

---

<sup>304</sup> Ainda que reivindicasse uma base nova, não era menos perigosa que o poder soberano do qual queriam se libertar.

<sup>305</sup> Com regulamento biopolítico, o impacto do poder político incide sobre todos os aspectos da vida humana.

<sup>306</sup> Hannah Arendt se ateu às estruturas dos Estados totalitários, bem como às formas de vida dentro dos campos de concentração – não percebeu a mudança da política como biopolítica. Para ela, nesse sentido, não se configuraria mais como política (2011).

vida nua de maneiras diversas, gerando em última instância a violência soberana e a mais absoluta submissão<sup>307</sup>.

Apesar de à primeira vista parecer haver um consenso – mesmo entre autores que trabalham com Arendt – sobre a crise de direitos humanos evidenciar que nele reside uma contradição interna irresolúvel, essa afirmação não é unânime. O diagnóstico da crise de direitos humanos de Agamben (2000, 16) conclui que devemos abandonar “[...] decididamente, sem reservas, os conceitos fundamentais pelos quais até agora representamos os sujeitos políticos (Homem, Cidadão e seus direitos [...])”<sup>308</sup>. Em outra linha argumentativa, Jean L. Cohen (1996) defende que, para salvar a ideia de direitos humanos, precisamos combater o desprezo pela argumentação universalista expresso na crítica de Arendt à Declaração de Direitos Humanos e reconstruir um “princípio moral”, isto é, um princípio universal da justiça.

Arendt estava certa ao insistir que os direitos humanos não são propriedades inscritas na natureza e que as pessoas não nascem iguais, mas tornam-se colegas um do outro através do reconhecimento mútuo que publicamente concordam entre si. Ela também estava certa ao notar que, pelo menos no mundo moderno, uma forma crucial desse reconhecimento é a pessoa jurídica. No entanto, ela errou ao seguir Burke e investigar a abstração e a indeterminação do conceito de “homem”, como se isso se referisse necessariamente a um indivíduo privado não situado fora das relações políticas, legais ou sociais (183)<sup>309</sup>.

Para Cohen (1996), quando Arendt, ao seguir Edmund Burke, criticou os discursos sobre direitos humanos com o argumento de que este é direito antecedente à cidadania, também acaba por fazer referência a um terreno abstrato indeterminado: a humanidade.

De acordo com Burke, os direitos de que desfrutamos emanam “de dentro da nação”, de modo que nem a lei natural nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de “raça humana” de

---

<sup>307</sup> Nesse aspeto, Agamben se afasta da concepção foucaultiana de um poder soberano, que não aceita uma natureza política, já que admite uma formação histórica com início e fim datados.

<sup>308</sup> Tradução livre da autora. No original: “*It is even possible that, if we want to be equal to the absolutely new tasks ahead, we will have to abandon decidedly, without reservation, the fundamental concepts through which we have so far represented the subjects of the political (Man, the Citizen and its rights, but also the sovereign people, the worker, and so forth) and build our political philosophy a new starting from the one and only figure of the refugee*” (Agamben 2000, 16).

<sup>309</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Arendt was correct to insist that human rights are not properties inscribed in nature and that people are not born equal, but become one another’s peers through the mutual recognition they publicly accord to one another. She was also right to note that in the modern world at least, a crucial form of this recognition is legal personhood. Yet she was wrong to follow Burke, and to inveigh against the abstractness and indeterminacy of the concept of ‘man’, as if this necessarily refers to an unsituated private individual outside political, legal or social relations*” (Cohen 1996, 183).

Robespierre, “as soberanias da terra” são necessárias como fonte da lei. A validade pragmática do Burke parece estar fora de dúvida à luz das nossas muitas experiências (Arendt, Origens, 397)<sup>310</sup>.

Cohen (1996) defende que acabamos por retomar a questão irresoluta de quem, afinal, é essa “raça humana” e qual é o *status* da reivindicação de direitos universais... É viável negar o impulso político e criativo dos discursos de direitos?

A contradição do alinhamento de Arendt à teoria de Burke surge quando entende um direito humano universal atribuível a todo indivíduo como ser humano, ou seja, o direito à cidadania. Cohen (1996, 183) argumenta que, se esse direito não surge da participação em um determinado Estado e, portanto, precisa de um terreno diferente do que um Estado pode proporcionar, o direito a ter direitos pode ser interpretado como dependente de um princípio moral. Postura que Hannah Arendt dificilmente justificaria devido ao seu desdém por uma argumentação universal de justiça e sua crítica aos discursos de direitos humanos que se fundamentam em uma ideia indeterminada de ser humano.

É a política totalitária que faz Arendt entender os direitos humanos de maneira totalmente diferente das categorias tradicionais de direitos “naturais”, pois passa a ver essa naturalização de direitos como um elemento da crise. Ou, como radicalizou Agamben, a naturalização dos direitos é uma parte do Estado totalitário.

Nele, a ideologia traz a marca de “um terrorismo intelectual”, segundo o qual somos confrontados com uma maneira de pensar que elimina todos os argumentos que contradizem suas máximas – semelhante a uma maneira de governar que elimina todas as leis reais, ou inimigos em potencial (Lefort 2002, 452).

Apesar de para Agamben (1998) o temor de Arendt da naturalização no campo político da ideia de igualdade não ser o mais importante. Em contrapartida, sua reformulação aponta para o pressuposto argumentativo de Arendt de que a definição tradicional de direitos humanos como direitos “naturais” deve ser

---

<sup>310</sup> Na edição em inglês: “According to Burke, the rights which we enjoy spring ‘from within the nation’, so that neither natural law, nor divine command, nor any concept of mankind such as Robespierre’s ‘human race’, ‘the sovereign of the earth’, are needed as a source of law. The pragmatic soundness of Burke’s concept seems to be beyond doubt in the light of our manifold experiences” (Arendt, OT, 299).

entendida como referência a uma condição pré-social, na qual os seres humanos aparecem em suas capacidades naturais.

O conceito de dignidade humana de Arendt, por outro lado, oferece uma alternativa. Ainda que pressuponha as contradições dos direitos humanos, defende que a crise só será superada quando os seus ideais forem transformados em sua totalidade, mesmo os seus elementos definidores.

A proposta consiste em introduzir uma antropologia completamente diferente da do direito natural moderno, a saber, uma antropologia de uma forma de vida político-linguística em oposição a uma antropologia de “necessidades”; e em segundo plano, um conceito de dignidade humana capaz de introduzir um parâmetro de direitos totalmente diferente (Menke, Kaiser e Thiele 2007, 757).

Em diálogo com Agamben, Douzinas (2007) defende que o contínuo processo de elaboração de leis humanitárias e internacionais resguarda seres humanos de seus governos, os supostos representantes da soberania popular.

Por que tanta energia foi colocada nessa tentativa de decidir quais são os direitos do ser humano? A explicação padrão ‘é bastante plausível’, como Hannah Arendt disse, ‘que um belo dia a humanidade altamente organizada e mecanizada concluirá de forma bastante democrática – ou seja, por decisão da maioria – que para a humanidade como um todo seria melhor liquidar certas partes’<sup>311</sup>. O ‘mercado’ da dignidade e igualdade humanas não ocultava uma ‘mão oculta’, e as pessoas votavam e ainda votam em regimes e partidos determinados a violar todos os direitos humanos, como mostram os exemplos da Alemanha de Hitler e da Iugoslávia de Milosevic. Parafraseando Nietzsche, se Deus é a fonte do direito natural, e está morto, ele foi substituído pelo direito internacional (179)<sup>312</sup>.

“O mercado da dignidade humana” ao qual Douzinas (2007) se refere é reflexo de um direito dos excluídos que se estabelece limitado por querelas políticas, jurídicas ou mesmo militares. Nessa estrutura, refugiados, prisioneiros, imigrantes, vítimas de tráfico humano, dentre outros, são as provas cabais da

---

<sup>311</sup> Esse trecho citado por Douzinas (2007) pode ser observado em *Origens do totalitarismo*, de Hannah Arendt (Arendt, Origens, 396).

<sup>312</sup> Tradução livre da autora. No original: “Why has so much energy been placed on this attempt to decide what are the entitlements of the human being? The standard explanation is that ‘it is quite conceivable’, as Hannah Arendt put it, ‘that one fine day a highly organized and mechanized humanity will conclude quite democratically – namely, by majority decision – that for humanity as a whole it would be better to liquidate certain parts thereof’. The ‘market’ of human dignity and equality did not conceal a ‘hidden hand’, and people voted and still vote for regimes and parties determined to violate all human rights, as the examples of Hitler’s Germany and Milosevic’s Yugoslavia show. To paraphrase Nietzsche, if God, the source of natural law, is dead, he has been replaced by international law” (Douzinas 2007, 179).

limitação dos direitos humanos. Certamente, há lutas bem-sucedidas, nas quais, através de acordos, muitas vezes marginais e redistribuições que não abalam as estruturas sociais, se consegue barganhar direitos e garantias transitórios, mas isso não as deixa imunes de uma despolitização do conflito, que acaba por impossibilitar uma mudança radical.

Ou seja, ainda que as próprias demandas de direitos humanos exponham a dominação e a exploração a que seres humanos estão submetidos, em contrapartida encobrem bases de dominação e interesse. Quando a resistência dos oprimidos é convertida em legislações específicas, fica reduzida a pequenas melhorias individuais, o que torna ainda mais clara a crítica de Hannah Arendt:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmontou-se no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos (Arendt, *Origens*, 397)<sup>313</sup>.

Nos tornamos humanos tais, na medida que fazemos parte de uma comunidade política que nos garante direitos de reciprocidade iguais. Aos desamparados por esse princípio, a “vida nua” deixa exposta à fragilidade humana.

Na interpretação de Agambem (1998, 119), a relação intrínseca da esfera institucional jurídica com o modelo biopolítico do poder soberano ocorre exatamente quando a vida biológica (“vida nua”), inserida na esfera política, fica subjugada a esse poder soberano que tem poder para determinar o valor das coisas, e da própria vida. Para o filósofo, é nesse momento que a figura do soberano se confunde não só com a do jurista, mas com todo aquele que tenha o poder de definir o que é, ou não é, vida – seja para fins de manipulação, ou regulação –, como médicos, cientistas, dentre outros. Nesse esquema, a padronização da vida é fator preponderante para a efetivação de uma única totalidade – que para subsistir precisa de garantir a redução da pluralidade humana.

Sob o prisma da reflexão de Hannah Arendt e Giorgio Agamben, Werner Reich indaga: Serão os direitos humanos capazes de reabilitar uma política de resistência? Ele próprio responde que é a ação resistente que, mesmo

---

<sup>313</sup> Na edição em inglês: “*The conception of human rights, based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships – except that they were still human*” (Arendt, OT, 299).

invisibilizada, ainda que “fora da lei”, reivindica e reativa os direitos humanos. É ela a força motriz que reclama a humanização dos indivíduos, e cria formas de vida e sobrevivência mesmo quando se encontra privada de todos os seus direitos.

Para Agamben (1998), a política resistente é ocultada exatamente enquanto não aderiu de forma integral às operações biopolíticas de poder. Já para Arendt, a resistência é legítima, a partir do momento que os mecanismos responsáveis por proporcionar uma mudança social se encontram vazios, o que torna improvável agir dentro dos parâmetros legais em vigor, ou mesmo em casos em que o Estado colabore com formas de agir desprovidas de legalidade.

É nessa base que a desobediência civil é tomada como instância necessária para se pensar e agir politicamente em vistas de um compromisso comum. Os fracassos das instituições, permeadas por ilegalidades e corrosões burocráticas, são denunciados nas atuações da coletividade, que, sendo bem-sucedidas, emergem como mobilização concreta no campo político.

Quando o artifício humano fica restrito à esfera privada, a desobediência civil é que irá conferir às pessoas o resgate da sua humanidade através das lutas do seu tempo, em que caberá à personalidade legal transformar suas ações num todo consistente (Arendt, *Origens*, 399). Se as limitações da atividade humana são as mesmas da desigualdade humana, a força motriz da ação humana também é ferramenta de libertação do ser humano da opressão através da sua pluralidade emancipadora, não por acaso o apreço pela homogeneidade emerge como barreira à pluralidade:

A razão pela qual comunidades políticas altamente qualificadas, como as antigas cidades-estado, ou os modernos Estados-nação, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano (Arendt, *Origens*, 400)<sup>314</sup>.

---

<sup>314</sup> Na edição em inglês: “*The reason why highly developed political communities, such as the ancient citystates or modern nation-states, so often insist on ethnic homogeneity is that they hope to eliminate as far as possible those natural and always present differences and differentiations which by themselves arouse dumb hatred, mistrust, and discrimination because they indicate all too clearly those spheres where men cannot act and change at will, i.e., the limitations of the human artifice*” (Arendt, OT, 301).

Segundo Werner Reich, a massificação no período do nazismo distinguia para identificar e homogeneizava para excluir, não se tratava mais de seres humanos de direitos, mas de judeus, homossexuais, ciganos, yeniches... Ora, se resgatarmos a subjetividade da modernidade primitiva, veremos que, atrelado ao conceito de cidadania, surgiu um novo modelo de privilégio que protegia alguns em detrimento de outros. Nesse modelo, os Estados-nacionais passam a ser definidos através de fronteiras territoriais que, na medida que tiraram a perspectiva da exclusão de uma esfera de classe para o espaço da nação, formalizaram o ideal de pertencimento. Nesse sentido, é ao alcançar sua humanidade adquirindo direitos políticos de cidadania que o sujeito moderno tem garantido privilégios que lhes são dados através de critérios seletivos, como local de nascimento, sangue, etc... Nessa perspectiva, estrangeiros não são dotados de cidadania (Douzinas 2007, 10).

O grande perigo, então, de forçarem as pessoas a viverem fora do mundo comum, é que em plena civilização seres humanos se desenvolvem em um espaço que Arendt chama de “elementaridade natural”, em que, impedidos de participar do artifício humano, “[...] passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie” (Arendt, *Origens*, 401)<sup>315</sup>. Privados de uma profissão, de opinião, de cidadania, são portadores apenas da sua singularidade, que, apartada da ação sobre o mundo comum, perde aquilo que o define enquanto ser no mundo:

O perigo é que uma civilização global, universalmente correlatada, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as mesmas condições do estado selvagem (Arendt, *Origens*, 401)<sup>316</sup>.

A grande preocupação de Arendt é que, fechado no individualismo, o ser humano se desumanize, suprimindo suas necessidades vitais à base da violência e da barbárie. Nesse sentido, singularidade e comunidade precisam estar equilibradamente correlatadas para não caírem no individualismo que tem perdurado durante os últimos séculos. Nessa esteira, os direitos humanos, que surgiram como proteção contra o poder indiscriminado dos Estados, se tornaram

---

<sup>315</sup> Na edição em inglês: “[...] *they begin to belong to the human race in much the same way as animals belong to a specific animal species*” (Arendt, OT, 302).

<sup>316</sup> Na edição em inglês: “*The danger is that a global, universally interrelated civilization may produce barbarians from its own midst by forcing millions of people into conditions which, despite all appearances, are the conditions of savages*” (Arendt, OT, 302).

uma adição paradoxal às leis e constituições. Ainda que sua eficácia esteja submetida a questões de políticas de Estado sob constante ameaça de sanções imperialistas, continuam a ser alternativa para se barganhar direitos.

#### 4.3 ARTIFÍCIOS DO PODER SOBRE A REPÚBLICA

Se direitos humanos estão sujeitos a políticas de Estado e relações de poder, não é absurdo pensar que a violência seja um modo sistêmico de poder (Popitz 2017). Hannah Arendt, por outro lado, considera a violência o oposto do poder. Ainda que as ciências políticas contemporâneas em muitos espaços – poder/potência, força/autoridade e, por fim, violência – não sejam distinguidas (Arendt, *Violência*, 48). Apesar das contradições entre as abordagens teóricas citadas, elas não podem ser resolvidas através da mera observação de eventos, porque poder e violência não são estáticos, rígidos, nem tampouco absolutos.

Na medida que a abordagem de Arendt vê o terror como uma forma extrema de violência – destrutiva do próprio poder daqueles que o usavam –, admite que os casos concretos precisam ser examinados em suas dinâmicas específicas. Afinal, processos de empoderamento e limitação da violência, teoricamente controlados pela ação, também foram cruciais para o desenvolvimento de guerras civis (Arendt, *Condição*, 249-259 *passim*).

A fim de explorar a influência da violência nas relações de poder, partiremos do debate levantado no livro *Phenomena of power: authority, domination, and violence*, em que Heinrich Popitz<sup>317</sup> (2017, XXI), um dos mais influentes filósofos e sociólogos alemães do pós-guerra, desenvolveu uma das teorias mais importantes já escritas sobre poder. Para além de ter tido orientação doutoral de Karl Jaspers (o mesmo orientador e amigo íntimo de Hannah Arendt), Popitz também estudou em Heidelberg (universidade onde Arendt concluiu seu doutoramento) e guardou proximidade com os círculos teóricos que permearam a

---

<sup>317</sup> Na introdução ao livro *Phenomena of power*, os editores Andreas Göttlich e Jochen Dreher chamam atenção para o facto de o pai de Heinrich Popitz ter sido um dos mais influentes formuladores de políticas fiscais na República de Weimar, o então Johannes Popitz. Este, apesar de inicialmente ter colaborado com os nacional-socialistas, se tornara cada vez mais crítico ao seu regime ao longo do tempo. Tendo posteriormente se unido ao movimento de resistência Graf Stauffenberg, e depois da fracassada tentativa de assassinato de Hitler em 1944, foi preso, condenado à morte e, finalmente, executado no início de 1945 (Popitz 2017, X).

formação filosófica da teórica. Relação que, para além de reuniões regulares em Freiburg, se estreitou ainda mais durante a estadia de Popitz na New School, em Nova York.

Profundo influenciador da tradição alemã da antropologia filosófica, seu texto trabalha com conceitos antropológicos a partir de uma fenomenologia do poder. Defende que, na medida que compreendemos as relações de comando que tornam possível a imposição da vontade de poucos a muitos, conquistamos a arte da resistência.

O projeto teórico de Popitz visa estabelecer um caminho que nos permita identificar os limites das normas na liberdade de ação. Identifica esse processo como resultado da própria constituição biológica dos seres humanos. A ação humana, que convida a repensar o mundo à nossa volta, visa satisfazer as necessidades fundamentais na vida. Enquanto condição biológica, não determina como o mundo deve ser moldado, mas conhece os limites dentro dos quais pode agir no exercício da própria ação.

Sua teoria sociológica baseia-se em quatro pilares – norma, poder, técnica e criatividade –, que visam explicar a construção da ordem social a partir de normas e hierarquias de poder que caracterizam a própria constituição do mundo humano. Através de realizações técnicas, mas também da resistência, transformam a ordem social por meio da ação criativa.

Alteramos progressivamente o mundo para se adequar às nossas intenções. Descobrimos progressivamente novos propósitos de uso. Desenvolvemos progressivamente formas mais eficazes de organização e acumulamos conhecimento científico progressivamente. Geramos produtos cada vez mais, mais diversificados e mais úteis por meio de processos cada vez mais racionais. Dessa forma, novas forças, novas potencialidades se desenvolveram para as atividades humanas (Popitz 2017, 125)<sup>318</sup>.

Expostos a danos, os seres humanos também são capazes de infligir danos. Na medida que fazem planos, preocupados e ansiosos com o futuro, precisam seguir padrões normativos, para tanto buscam aceitação dos outros

---

<sup>318</sup> Tradução livre da autora. No original: “*We have progressively altered the world to suit our intent. We have progressively discovered new purposes of use. We have progressively designed more effective forms of organization, and have progressively accumulated scientific knowledge. We have generated more and more, more diverse, more useful products by means of ever more rational processes. In this way, new forces, new potentialities have developed for human activities*” (Popitz 2017, 125).

indivíduos, nessa esteira ficam suscetíveis à manipulação. Capazes de produzir uma segunda natureza que compreende artefactos que, por sua vez, influenciam seu comportamento, Popitz (2017) desenvolve nos quatro pilares a natureza fundamental que estrutura as experiências humanas básicas.

Para nosso estudo, importa analisar as estruturas que embasam seu próprio conceito de poder. A primeira que se dá através da capacidade organizacional (é a que mais nos interessa) vai na contramão do conceito de violência de Hannah Arendt, e considera a violência uma forma de poder. A segunda forma é mais instrumental e diz respeito ao próprio funcionamento do poder. Na terceira forma, a de autoridade (a que Popitz dedica dois capítulos), defende a aceitação da autoridade enquanto um desejo de reconhecimento. Descreve a psicologia social como uma espécie de lealdade dos desfavorecidos a uma ordem básica, cujos limites lhes permite gerenciar suas vidas. Mas, não nega a importância da crescente dimensão técnica e seu potencial enquanto poder social.

A produção de armas se expande e determina essencialmente o desenvolvimento técnico como um todo. A superioridade na guerra se torna um dos maiores impulsos da inovação técnica, e permanece assim até hoje. Consequentemente, o progresso técnico também implica a crescente eficiência dos meios técnicos de violência. Isso não precisa de exemplos; basta notar que “escalada de eficiência” também significa escalada de produtividade no exercício de atos de violência. O compromisso, de pessoas ou de tempo, necessário para matar um determinado número de pessoas, foi constantemente reduzido (Popitz 2017, 126)<sup>319</sup>.

As rotas para o poder descritas por Popitz (2017, 125-128 *passim*) – desde sua capacidade organizacional, solidariedade social e a pura coerção – pretendem dar uma estruturação detalhada de como o poder se torna institucionalizado. Inerente aos assuntos humanos, tanto pode ser imposição da vontade de poucos a muitos, como pode ser resistência.

O resultado da análise das formas instrumentais de poder constata a existência de dois paradigmas principais que dirigem a conduta humana: as

---

<sup>319</sup> Tradução livre da autora. No original: “*Weapon production expands and essentially determines technical development as a whole. Superiority in war becomes one of the larger impulses of technical innovation, and remains so through today. Consequently, technical progress also entails the escalating efficiency of technical means of violence. This needs no examples; it is enough to notice that ‘escalating efficiency’ also means the escalation of productivity in the exercise of acts of violence. The commitment, of persons or of time, required for killing a given number of persons has been steadily reduced*” (Popitz 2017, 126).

ameaças (que geram medo) e/ou promessas (propagadoras da esperança). O poder instrumental significa ter, então, à disposição o medo e a esperança de outros seres humanos. Como instrumentos desse poder, ameaças e promessas se complementam e se fortalecem de várias maneiras. Aqui, no entanto, nos preocupam exclusivamente as ameaças: “A pessoa que hoje decide a configuração técnica do nosso ambiente de existência, que possui o poder de constituição de dados, pode, em um curto espaço de tempo, exercer uma imensa quantidade de poder sobre um imenso número de humanos” (Popitz 2017, 127)<sup>320</sup>. As promessas são referidas apenas na medida que fazemos analogias e diferenças entre esses dois instrumentos de poder, ou quando nos ajudam a entender como o artifício da ameaça é instrumentalizado.

Ao voltarmos nosso olhar para Hannah Arendt, percebemos que sua concepção de poder se desenvolve desde sua análise da condição humana como estrutura que só existe dentro de ações e interações dos seres humanos: “É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (Arendt, *Condição*, 248)<sup>321</sup>. Assim, o poder só ocorre no momento da ação; não existe em nenhum outro lugar; aquele que porventura se isola e não participa dessa convivência interativa, segundo Arendt, é privado do poder, pois se torna impotente (Arendt, *Condição*, 249).

As diferenças da concepção de poder de Arendt e de Popitz só se tornam evidentes quando o assunto é a relação entre poder e violência. Para Popitz (2017), a violência seria um estágio primário do poder – ainda que seja temporário, não é menos necessário. Completamente contrária a essa ideia, Hannah Arendt não defende a violência como forma de poder. Defende que aqueles que exercem a violência acabam demonstrando apenas sua impotência: “Embora a violência seja capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo. Daí resulta a combinação

---

<sup>320</sup> Tradução livre da autora. No original: “*The person who today decides the technical shaping of our environment of existence, who has the power of data constitution, can within a very short lapse of time exercise an immense amount of power over an immense number of humans*” (Popitz 2017, 127).

<sup>321</sup> Na edição em inglês: “*Power is what keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence*” (Arendt, HC, 200).

política, nada infrequente, de força e impotência” (Arendt, *Condição*, 250)<sup>322</sup>. É nesse sentido que defende que poder e violência não podem coexistir, onde um governa, o outro está ausente. A violência aparece exatamente onde o poder está em risco, e, ao seguir seu próprio curso, acaba por se confundir com o próprio poder.

Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto a confiança no poder. E nada tenha durado mais que a desconfiança platônica e cristã em relação ao esplendor que acompanha seu espaço de aparência; – e finalmente na era moderna – nada é mais comum que a convicção de que “o poder corrompe” (Arendt, *Condição*, 253)<sup>323</sup>.

Por poder, Arendt entende uma categoria não só ligada à autoridade<sup>324</sup>, mas uma esfera de legitimidade potente<sup>325</sup>, constituidora da própria dimensão política. Ainda que não tenha pretendido desenvolver nenhuma proposta de poder governamental, seu discurso se propunha a possibilitar a efetividade da ação, se manifestar através da participação efetiva dos cidadãos na vida pública. “O poder corresponde à capacidade humana não só de agir, mas de agir concertadamente” (Arendt, *Violência*, 49)<sup>326</sup>.

Para tanto, é necessária a criação de espaços em que a constituição do poder não seja burocratizada. O objetivo é, sobretudo, impossibilitar o estabelecimento de estruturas de poder que se constituem de forma solitária e violenta. No seu entendimento, quando nos referimos a alguém poderoso, estamos a usar metaforicamente a palavra “poder” para nos referirmos à potência, à ação (Arendt, *Violência*, 49).

---

<sup>322</sup> Na edição em inglês: “*But while violence can destroy power, it can never become a substitute for it. From this results the by no means infrequent political combination of force and powerlessness*” (Arendt, HC, 202).

<sup>323</sup> Na edição em inglês: “*Perhaps nothing in our history has been so short-lived as trust in power, nothing more lasting than the Platonic and Christian distrust of the splendor attending its space of appearance, nothing – finally in the modern age – more common than the conviction that ‘power corrupts’*” (Arendt, HC, 204-205).

<sup>324</sup> A autoridade é o mais esquivo e complexo dos fenômenos, pelas suas várias possibilidades de uso: “A permanência da autoridade requer que a pessoa ou a função dela investida seja respeitada. O maior inimigo da autoridade, portanto, é o desprezo, e o meio mais seguro de a minar é o riso” (Arendt, *Violência*, 50; Tradução livre da autora. No original: “*To remain in authority requires respect for the person or the office. The greatest enemy of authority, therefore, is contempt, and the surest way to undermine it is laughter*”, Arendt, OV, 144).

<sup>325</sup> A potência é uma propriedade inerente a um objeto, ou a uma pessoa, que poderá se manifestar na relação com outras coisas e outras pessoas (Arendt, *Violência*, 49).

<sup>326</sup> Na edição em inglês: “*Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert*” (Arendt, OV, 44).

Nesse sentido, o espaço público<sup>327</sup> emerge como esse lugar de ação e interação coletiva – em que é possível transcender a lógica do trabalho, que determina suas ações pela necessidade – e a fabricação, que faz parte da engrenagem que cria objetos.

[...] a ação só pode ser julgada pelo critério da grandeza, porque é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário, onde tudo que é verdadeiro na vida comum não mais se aplica, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis* (Arendt, *Condição*, 254)<sup>328</sup>.

Nesse espaço de ação, reside o resgate do próprio sentido do poder político, que, burocratizado, se limitou a responder às demandas das estruturas que aparelham o Estado. Assim, para entender a aceção do poder em Hannah Arendt, é necessário perceber que nele reside essa dimensão capaz de possibilitar o surgimento desse espaço de liberdade, que para ela só é possível através da interação. Assim, a relação necessária entre ação, condição humana, poder e espaço público se insere como dimensão constituinte do ser humano (Arendt, *Condição*, 9-10). Na categoria condição humana, relaciona condições da existência humana à política – como natalidade, mortalidade, pluralidade –, nesse momento, questiona o que o ser humano é capaz de realizar...

A tentativa da filosofia ocidental de encontrar uma fundamentação absoluta, apartada das lutas políticas, no fundo nada mais era que uma tentativa de justificar o poder como exclusividade de poucos, apartado da vida em comum. Benhabib (1996, 200) defende que o poder em Hannah Arendt não só direciona à noção de espaço público, como rompe com o ideal de poder ligado à organização jurídica do

---

<sup>327</sup> Tal como Habermas, a teórica marxista Ellen Meiksins Wood (1995) defende que o espaço público, historicamente, só surge com o desenvolvimento do capitalismo. É só na sociedade burguesa que se separa a esfera da política e da economia. No feudalismo, poder e possibilidades de exploração estavam diretamente ligados ao *status* e ao privilégio aristocrático. Na época moderna, só no momento que a exploração econômica se independentiza do *status* de privilégio e das hierarquias aristocráticas, que se abre um espaço público independente que dará espaço à participação cidadã, deliberação, republicanismo e democracia. Entretanto, a esfera privada é governada pelas leis do mercado e a pura necessidade que intervêm em todos os aspectos da vida social. Wood (1995, 19-48 *passim* e 254) alerta que a emergência do espaço público só foi possível pelo acompanhamento dum tirania despótica na esfera privada dum nível totalitário que nenhum ditador na história alguma vez atingiu.

<sup>328</sup> Na edição em inglês: “[...] *action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary, where whatever is true in common and everyday life no longer applies because everything that exists is unique and sui generis*” (Arendt, HC, 205).

Estado, um poder político burocratizado, ou mesmo um poder resumido ao controle económico da sociedade.

A aposta de Arendt segue a defesa da deliberação pública de assuntos comuns. Essa prática não só confere autoridade a um governo, como o afasta da compreensão de política como algo sagrado, que tem um poder de ação excecional. Ademais, a política, apartada de qualquer ideal de espaço sacro, deve ser espaço público no qual os seres humanos têm a possibilidade de interagir em comum. Característica que não só inviabiliza a institucionalização da violência, como evita o engessamento do direito como forma de manter e reproduzir as condições de preservação de um estado de dominação (Arendt, *Condição*, 64-67 *passim*).

Nessa estrutura em que o poder fica reduzido a uma concepção soberana – mais preocupado em elaborar padrões eficientes de ações governamentais –, exclui o ideal de resistência e desobediência como inerente a si.

Um contraponto interessante em torno da temática do poder foi trazido por Habermas (1977), em “Hannah Arendt’s communications concept of power”, em que o filósofo problematiza o que entende como um conceito deformado do político na filosofia política de Arendt. Considera que ela sugere ser a ação comunicativa uma categoria *una*, na qual é suprimido da política qualquer elemento que remeta a uma esfera social, ou económica. Ademais, Habermas (1977) adota uma distinção entre público e estatal, e desloca o poder gerido pelo Estado para a esfera pública, em que encontra sua face comunicativa. Já no que concerne à categoria de ação dentro da política, Habermas (1977) dialoga com a teoria arendtiana e defende que é através da distinção entre poder e violência que a política pode ser situada no âmbito do público, e não no domínio estatal.

Em “A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt”, Margaret Canovan (1983, 106-107) demonstra como o conceito de ação como “prática”, que articula as experiências históricas e as perspectivas normativas do que hoje chamamos de democracia participativa, foi concebido por Arendt e resgatado por Habermas. Este distingue três características da teoria da ação de Arendt, que considera fundamentais: em primeiro caso, a pluralidade de indivíduos, as várias possibilidades dos participantes que ocupam pontos de vista inevitavelmente

diferentes; a segunda característica é a natureza simbólica da teia das relações humanas; e a terceira é o que Arendt chamou de conceito de natalidade, sua ênfase na ideia de que o nascimento de todo indivíduo é a promessa de um novo começo.

Seguramente, os caminhos sociais e políticos que perpassam a teoria filosófica de Hannah Arendt encontram lugar não só nas contradições que permearam seu tempo, mas nos eventos cíclicos da história humana. Pensar a crítica aos direitos humanos – que surgiram não só como resposta a um mundo marcado pelas violações de direitos em detrimento de interesses económicos, científicos e/ou políticos –, nos permite repensar se a resposta a eventos históricos como o holocausto está realmente livre das contradições que permitiram que este fosse possível.

Voltados a impossibilitar o surgimento de novos Estados totalitários, os direitos humanos em Arendt adotam a defesa da cidadania enquanto direito a ter direitos, que, embora a tenham conduzido por diferentes caminhos, convergem exatamente na especificidade da sua teoria republicana. Sua argumentação se afirma na defesa de um pensar e agir que se coloque em defesa: do direito à cidadania, responsável por permitir a igualdade que garante o acesso a um espaço público democrático; do combate ao genocídio, fundamentado na importância da condição humana plural; da desobediência civil, em situações nas quais só a resistência à opressão pode garantir que não se sucumba à violência; da importância da legitimidade e da autoridade na autodeterminação dos povos que possibilitam a fundação de uma comunidade política.

Para Canovan (1994, 203), a versão do republicanismo de Arendt é significativamente diferente de qualquer um dos modelos que ela herdou, exatamente porque está, por exemplo, muito pouco interessada nas especificidades das instituições, lhe interessava a discussão livre que não se condicione à política padrão a que todas as sociedades tendem naturalmente à anarquia ou ao despotismo.

Da tradição clássica, herda a afinidade com uma “república” dentro de um estado livre, que não está sujeita a um mestre, mas é a posse comum de seus cidadãos, a coisa pública. A literatura republicana está cheia de exortações sobre

a importância da “virtude”, isto é, a opinião pública (Canovan 1994, 203) que Arendt tão bem resgatou na sua exortação ao espaço público.

Independente das antinomias, a solução republicana nos resguardou um espaço de debate reflexivo que nos permite repensar caminhos e perceber que todo percurso teórico e/ou político – por mais que tentemos nos afastar – nos direciona a uma linha ideológica. Hannah Arendt especialmente nos interessa por ter dialogado com várias delas, e por si só representar essas contradições que sintetizam não só a história do republicanismo, mas as idiossincrasias e contradições de ser humano.

## CONCLUSÃO

---

A tradição republicana entende a prática da liberdade como a única condição humana real, não se encerra apenas na tentativa de legitimar as instituições, mas se propõe a investigar as motivações que fazem uma comunidade humana se conscientizar da necessidade de exercer ação política – ou de se abster de participar – para ganhar ou preservar o poder (Kohn 2005, 141).

Hannah Arendt foi responsável por um importante resgate e reelaboração do ideal de republicanismo cívico, e por tentar estabelecer os fundamentos do que poderíamos chamar de uma nova tradição republicana. Marcada por uma historicidade perpassada pela violência, pelo terror, viu como virtude política o ímpeto do cidadão disposto a agir na construção de um domínio público que leve em consideração a responsabilidade pelo próximo.

Logo no início deste trabalho, concluímos que a constituição do seu ideal de espaço público vinculado aos sentidos de autoridade e de fundação foi crucial para ressaltar uma fundamentação propriamente política, substancialmente pelo facto de estar conectada diretamente com a experiência da fundação da cidade como efetivação de um espaço público democrático.

Seu entusiasmo com a Revolução Americana – como refugiada e marcada pela falência do velho mundo europeu com sua história manchada por guerras e genocídios –, fez com que Hannah Arendt visse nos Estados Unidos o fulgor de um novo mundo. Expressão mesma do ato de fundar, que seria capaz de inaugurar um novo poder que poderia ser corretamente distribuído, e que impediria que uma nova experiência totalitária pudesse vir a acontecer (Arendt, OR, 121).

Para tanto, sua exaltação à república e à Constituição Americana acabou por negligenciar as várias formas de discriminação censitária e religiosa às quais os processos eleitorais estavam submetidos. Em defesa das inovações institucionais e da garantia de estabilidade da República, corrobora com arranjos legais que pretendiam impedir, por exemplo, que pequenos produtores pudessem participar ativamente no domínio político. Nesse sentido, seu discurso coaduna com o que Habermas (1991) irá chamar de “discurso de democracia burguesa”, que

mais do que limitar, pretendia impossibilitar que a participação no domínio político (espaço público) fosse efetivamente um direito de todos.

Ao nos concentrarmos em desvelar a estrutura política que sustenta sua concepção de totalitarismo, demonstramos não só as contradições de seu modelo, se confrontado com acontecimentos históricos como o bonapartismo, o fascismo de Mussolini e, em última instância, a própria teoria da revolução permanente de Trotsky – mas detectámos o que motivou Arendt dentre tantos processos revolucionários, de ideologias distintas que se propuseram a defender uma ideologia total, ter reconhecido em dois regimes autoritários nacionalistas (nazismo e estalinismo) aquilo que viria a caracterizar como os únicos modelos verdadeiramente totalitários.

Das críticas que interpretam sua defesa argumentativa como pouco consistente, no que diz respeito à falta de comprovação factual do que poderia atestar esses regimes como pretensos difusores de um domínio total, fica no nosso trabalho o questionamento se a aceitação dessa leitura *sui generis* de Arendt sobre o totalitarismo teve maior repercussão por causa das implicações políticas que essa interpretação trouxe, do que propriamente na sua consistência política e filosófica.

Do seu debate com o projeto político do socialismo, e, nesse sentido, também com o Marxismo, nos posicionamos em defesa de que estes são na sua génese também projetos republicanos. Estavam baseados na ideia de emancipação, não só socioeconómica, mas também política, das massas exploradas. Baseavam-se na ideia de que pela primeira vez a maioria social pudesse participar na política de forma direta. A participação política não se limitaria ao ato eleitoral de escolher seus representantes entre os opressores num estado capitalista, antes transformaria a maioria da população em verdadeiros “animais políticos” no sentido aristotélico, não apenas pela participação direta na esfera pública, mas pela inclusão da esfera privada económica na esfera pública; pelo controlo dos locais de trabalho pelos próprios trabalhadores. Será esse projeto que também terá similaridade com a ideia de república de Hannah Arendt.

Contudo, uma das grandes diferenças entre Arendt e o projeto de Marx era a distinção que ela fazia entre a questão social e a questão política. Para o

marxismo, as duas questões estão intimamente ligadas. Para Arendt, deveria-se separar, por temer que a pobreza levaria a políticas irracionais e totalitárias.

Também no Marxismo, a tensão entre a questão social e a questão política criou vários dilemas. O que fazer com processos revolucionários em países com demasiado atraso socioeconómico? Isso foi um dos dilemas que assombraram a revolução russa, por exemplo. Num país dominado pelo campesinato iletrado, uma emancipação política à base da participação republicana das massas era quase impossível. É nesse sentido que se tem de olhar para os projetos de desenvolvimento económicos acelerados dos primeiros anos soviéticos. No início, os bolcheviques sob liderança de Lenin tentaram articular o programa socialista à base dessa linha tênue sob o *slogan* “soviets e electrificação”, que designava a junção entre a emancipação política e a emancipação socioeconómica. Ao longo dos anos, com a morte de Lenin, as crescentes dificuldades económicas e a ascensão de Stalin enfraqueceram a participação política, e os planos de desenvolvimento foram acompanhados por uma burocratização cada vez menos política e cada vez mais autoritária.

O medo de que a questão social fosse capaz de esvaziar o espaço público de debate, e a impossibilidade de estabelecimento de uma sociedade ativa e forte, fez com que Arendt criasse certa resistência a quaisquer movimentos que tinham como pano de fundo questões sociais. Enquanto isso, para Marx a verdadeira liberdade republicana visa a mudança da sociedade, que sempre significa a restrição da liberdade de uma minoria que explora o trabalho de outras pessoas.

Das críticas e contradições do debate entre Arendt e Marx, a filósofa encontra em Rosa Luxemburg a teórica que julgava perfeita para fundamentar e sintetizar sua crítica ao imperialismo, bem como para analisar factos históricos e sublinhar a instrumentalização do antissemitismo, seja para se apropriar das riquezas dos judeus, ou para justificar o discurso reformista na luta por hegemonia política. Ambas defenderam que, embora houvesse constantes alarmes de conspirações e golpes monarquistas, o principal perigo para a república não vinha de fora, mas de sua própria instabilidade, e especialmente de sua corrupção (Arendt, *Origens* 157).

Luxemburg introduz ainda a importância do imprevisível, no que as experiências da ação política e da revolução dão espaço à espontaneidade. Do modelo de revolução defendido por Rosa Luxemburg, Arendt não leva à compreensão da política como ideal de alcançar o fim socialista. Ao afastar Rosa Luxemburg do marxismo, Arendt não parece aceitar que o que ela própria admirava na revolucionária era também fruto de uma herança marxista, já que os conceitos de ação política e de revolução se concretizam no pensamento de Luxemburg à base da herança teórica da tradição marxista. Certamente, ambas criticaram duramente posturas reformistas e de coalizão política, entretanto o caminho republicano escolhido por cada uma para travar suas lutas teve carácter ideológico distinto.

A tentativa de Hannah Arendt de criticar a naturalização da violência e o extermínio em massa permanece, mesmo quando atesta que o Estado democrático de direito demonstra ser incapaz de responder às demandas sociais. Nessa esteira crítica surge a sua defesa da legitimidade da desobediência civil como resposta ao autoritarismo, e, em última instância, ao próprio Estado de direito que, quando incapaz de responder às demandas sociais, faz uso da força e da intimidação para silenciar quem reage à sua ineficácia e inconsistência.

A fim de detetar a especificidade do que Arendt entende como uma desobediência civil legítima, iniciamos nosso estudo confrontando-a com três autores que defenderam a desobediência civil, ou o uso localizado da violência como reação às políticas imperialistas e coloniais – Thoreau, Gandhi e Fanon –, os quais funcionam como exemplos e respostas dialógicas para demonstrar o específico da teoria arendtiana.

Em Thoreau vê um enfoque moral que critica na medida em que entende que a ação não pode ser regida de forma subjetiva pela consciência, ao contrário, necessita ser generalizada, para não ficar limitada a um arcabouço essencialmente moral, que, ainda que possibilite mudanças, segundo ela, não são confiáveis (Arendt, *Desobediência*, 11). A noção de desobediência civil, em Arendt, deve ser percebida como manifestação que, para ser legítima, deve entroncar sua prática no cumprimento dos princípios estruturantes do corpo político. A tentativa de fundamentar a desobediência civil através de uma consciência individual não é

confiável, já que a consciência é uma categoria demasiado subjetiva para poder justificar a ação política.

Postura bastante parecida com a defendida por Gandhi, que, inspirado por Thoreau, defendeu que a não-violência tem o poder de converter não apenas aquele que a pratica, mas também o opressor. Para Hannah Arendt, esse argumento não pode servir de parâmetro universal, e, já que a ação humana é imprevisível, não podemos ter garantias dos efeitos que irão se seguir. Contudo, reconhece que a escolha de meios não-violentos feita por Gandhi é importante no sentido que existe maior probabilidade de que ações violentas resultem em reações agressivas.

Na esfera da violência colonial, Frantz Fanon (2011, 464-465) constrói uma teoria que não se constitui como desobediência civil, porque o indivíduo colonizado sequer é considerado sujeito de direitos. O colonialismo se estabelece como um sistema de opressão e exploração que priva os colonizados do seu carácter humano e assim da realidade.

Para Fanon (2011), os movimentos de insurgência anticoloniais têm um papel duplamente importante; para além de se constituírem enquanto luta pela liberdade, são também uma luta pela humanização e conscientização dos indivíduos. O lugar de fala analisado por Fanon é o dos combatentes revolucionários nas lutas anticoloniais. Arendt equivocadamente utiliza as teorias de Fanon para analisar os levantes estudantis e de trabalhadores na Europa e nos Estados Unidos em meados dos anos 1960. Ao discutir teoricamente sobre as várias manifestações estudantis que tomavam o país, acusa os movimentos de resistência negra de serem racistas, além de ser duramente crítica aos programas de justiça social à base do sistema de cotas (Arendt, *Violência*, 28). Nas críticas de Arendt a Fanon, reconhecemos a sua resistência a qualquer levante popular que envolva lutas coletivas, seja por razões de classe, ou raça – por considerar que podem conduzir ao que considera uma barbárie.

Mediante a compreensão não só das especificidades do republicanismo arendtiano e a sua tentativa de resposta a regimes totalitários, mas também à violência que conduz a um esvaziamento da política –, nosso trabalho se confrontou

com a suposta solução institucional dada aos crimes contra a humanidade: são os direitos humanos, suas contradições e urgência de implementação.

Do julgamento de Eichmann e da responsabilidade humana sobre a recusa do uso da sua faculdade de julgar, não nos interessava analisar em específico o debate moral a volta da postura de Eichmann, antes nos era importante perceber a linha tênue entre o político e o jurídico, bem como demonstrar a instrumentalização racional que o burocrata fez da lei moral kantiana para justificar sua obediência cega às ordens que lhe foram impostas. Ademais, aqui também nos importa perceber os perigos da obediência cega à legalidade, já que, segundo a argumentação de Eichmann, toda ordem que se opusesse a Hitler seria, indubitavelmente, ilegal.

Dado o exposto à banalidade do mal elucidada por Arendt, não deixa de denunciar também uma banalidade sistêmica, que, ao ser confrontada com os próprios limites e desafios dos direitos humanos, nos coloca a responsabilidade de uma ação vigilante, em resposta ao vazio da biopolítica. Análise que se confirma na entrevista com o sobrevivente do campo de Auschwitz Birkenau, Werner Reich. Membro dos *Birkenau Boys* – grupo de rapazes selecionados por Josef Mengele para cumprir trabalho escravo –, Reich defende que dos horrores do holocausto ficou nele a certeza da importância da ação política, e, ainda que invisibilizada, ou ilegal, é ela que reivindica e reativa os direitos humanos. Ainda que de um ponto de vista estatal isso se dê à base de relações de poder.

Por isso, para Arendt a conquista do poder é tão importante – este só ocorre no momento da ação, não existe em nenhum outro lugar. Aquele que porventura se isola e não participa dessa convivência interativa é privado do poder, pois se torna impotente (Arendt, *Condição*, 249).

As questões levantadas neste trabalho suscitaram muitas outras, e certamente não se encerram aqui. A conclusão desta investigação consiste não em um fim, mas no início de um caminho que, na medida em que se estrutura e deteta as contradições que perpassam as argumentações de Hannah Arendt e suas implicações na filosofia política – e, por que não dizer, na própria política –, deixam em nós a reflexão das ideologias que conduzem o nosso pensamento, a quem servem, e quais as implicações diretas e indiretas do nosso discurso.

Nesse processo dialógico, detectámos não só as especificidades dos percursos feitos por Arendt, que muitas vezes fizeram com que fosse considerada uma conservadora, mas os resultados históricos daquilo que outrora entendeu como caminho.

Questões que ainda que não tenhamos discutido com profundidade nesta tese merecem ser desenvolvidas em um segundo trabalho. Acontecimentos históricos, como as guerras do México, do Vietnã, as guerras coloniais, imperialistas e os posicionamentos de Arendt diante delas, marcam não só as contradições do seu pensamento, como refletem as marcas de um tempo e a sua interpretação sobre a política de Estado nos Estados Unidos, que demonstram a falência de um modelo democrático que se desenvolveu à base da exploração do grande capital. Entre idiossincrasias e contradições, o republicanismo de Arendt nos inspira a olhar para a crise atual e repensar não só no que falhámos, mas em quais erros continuamos a persistir e quais as expectativas futuras.

Na sequência da crise financeira de 2008, surgiu um movimento de desobediência civil que se manifestou em ocupação do espaço público, gerido por um movimento de conselhos de cidadãos – era a Primavera Árabe, manifesta nos processos revolucionários no Egito e na Tunísia, que confrontaram os regimes autoritários em decadência pelo neoliberalismo. De lá pra cá, vários movimentos sociais e políticos têm se consolidado como importantes atores no exercício do ideal republicano de uma cidadania ativa e transformadora. Da Primavera Árabe às manifestações nos Estados Unidos, do *Occupy Wall Street*, e na Espanha, com os movimentos dos Indignados e o 15M, fica a demonstração do resgate de movimentos sociais antissistema. Os Indignados se organizaram e se institucionalizaram, dando origem ao partido Podemos; o *Occupy Wall Street* não se desdobrou em um novo partido político, mas impulsionou questões que mais tarde viriam a ser levantadas pelo candidato do partido democrata Bernie Sanders, e que se estabeleceram como parte da força política que impulsionou sua candidatura em 2016. Das inúmeras questões que a constituição do republicanismo de Arendt suscita, fica a certeza da necessidade da ação política constante capaz de responder a todas as contradições e armadilhas dos populismos que tentam esvaziar a esfera pública e política.



## BIBLIOGRAFIA

---

- Adverse, Helton. «Arendt, a democracia e a desobediência civil». *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, nº 105 (jul./dez. 2012a): 409-434. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbep/article/download/P.0034-7191.2012v105p409/14757> (consultado em 25 jun. 2020).
- \_\_\_\_\_. «Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo». *Filosofia Unisinos* 13, nº 1 (jan./abr. 2012b): 39-56. Disponível em <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2012.131.04/799> (consultado em 25 jun. 2020).
- Agamben, Giorgio. «Beyond Human Rights». In *Means without end: notes on politics*, 15-28. Traduzido por Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Traduzido por Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: sovereign power and bare life*. Traduzido por Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Alford, C. Fred. «Idealizing public space: Arendt, Wolin, and the Frankfurt School». In *Re-Imagining public space: the Frankfurt School in the 21st Century*, eds. Diana Boros, James. M. Glass, 125-139. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Allen, Danielle. «Invisible citizens: political exclusion and domination in Arendt and Ellison». *Nomos* 46 (2005): 28-76.
- Arendt, Hannah. *A condição humana*. Traduzido por Roberto Raposo. 12ª ed. Corrigida e revisada por Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: Viking Press, 1961.
- \_\_\_\_\_. «Civil disobedience». In *Crises of the Republic*, 49-102. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930-1954)*. Traduzido por Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. Traduzido por Fernando Dídimo Vieira. 3ª ed. São Paulo, Brasília: Ática, UnB, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Der Liebesbegriff bei Augustin: versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: Springer, 1929.
- \_\_\_\_\_. *Desobediência civil*. Traduzido por João C. S. Duarte. Lisboa: Relógio d'Água, 2017a.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Traduzido por José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Viking Press, 1965a.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa de Almeida. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Essays in understanding, 1930-1954: formation, exile, and totalitarianism*. New York: Schocken, 2005a.
- \_\_\_\_\_. «From Machiavelli to Marx». In *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. Washington: Library of Congress, 1965b. Disponível em <https://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt&fileName=04/040380/040380page.db&recNum=0&itemLink=/ammem/arendthtml/mharendtFolderP04.html&linkText=7> (consultado em 25 jun. 2020).
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Traduzido por Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- \_\_\_\_\_. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Traduzido por Reinaldo Guarany. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *On revolution*. London: Faber & Faber, 2016.
- \_\_\_\_\_. *On violence*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. 8ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 2018.
- \_\_\_\_\_. «Reflections on Little Rock». *Dissent* 6, nº 1 (1959): 45-56.
- \_\_\_\_\_. *Responsibility and judgment*. New York: Schocken, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Traduzido por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. «Sechs essays». In *Sechs essays: Die verborgene Tradition. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works, Bd. 3*, ed. Barbara Hahn, 9-112. Göttingen: Wallstein Verlag, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The life of the mind*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1978.
- \_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- \_\_\_\_\_. *The promise of politics*. New York: Schocken, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *Über die Revolution*. München: Piper ebooks, 2017b.
- Aristóteles. *Política*. Edição bilingue (grego-português). Traduzido por António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

- Assy, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- Avineri, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press, 1968.
- Beiner, Ronald. «Arendt and nationalism». In *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Richard Villa, 44-62. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.
- Bell, Daniel. «Communitarianism». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2016). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/> (consultado em 25 jun. 2020).
- Benhabib, Seyla. «Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas». In *Habermas and the public sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992. pp 73 - 98.
- \_\_\_\_\_. *Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Berlin, Isaiah. *Liberty: incorporating four essays on liberty*, eds. Henry Hardy, Ian Harris. Oxford: Oxford University Press, 2002a.
- \_\_\_\_\_. «Os dois conceitos de liberdade». In *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*, eds. Henry Hardy, Roger Hausheer, 226-271. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.
- Bernstein, Richard J. «Hannah Arendt's reflections on violence and power». *Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate*, Firenze University Press, 3, nº 5 (2011): 3-30.
- \_\_\_\_\_. «The origins of totalitarianism: not history, but politics». *Social Research: An International Quarterly* 69, nº 2 (2002): 381-401. Disponível em <https://muse.jhu.edu/article/558515/pdf> (consultado em 25 jun. 2020).

- Bhabha, Homi K. «Foreword: framing Fanon by Homi K. Bhabha». In *The Wretched of the Earth*, Frantz Fanon, VII-XLI. Traduzido por Richard Philcox. New York: Grove Press, 2005.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Traduzido por Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Traduzido por Daniela Becaccia Versiani. 3ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- Bodziak Junior, Paulo Eduardo. «Montesquieu e o poder não-soberano em Hannah Arendt». *Kínesis* 3, nº 5 (jul. 2011): 167-182. Disponível em <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4399> (consultado em 12 ago. 2020).
- Breier, Karl-Heinz. *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.
- Brownlee, Kimberley. «Civil disobedience». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2017). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/index.html> (consultado em 13 ago. 2020).
- Brugger, Bill. *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?* New York: St. Martin's, 1999.
- Burke, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Canovan, Margaret. «A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt». *Political Theory* 11, nº 1 (fev. 1983): 105-116.
- \_\_\_\_\_. «Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment». In *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Richard Villa, 26-43. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. «Terrible truths: Hannah Arendt on politics, contingency and evil». *Revue Internationale de Philosophie* 53, nº 208 (jun. 1999): 173-189.

\_\_\_\_\_. «The leader and the masses: Hannah Arendt on totalitarianism and dictatorship». In *Dictatorship in history and theory: Bonapartism, caesarism, and totalitarianism*, eds. Peter Baher, Melvin Richter, 241-260. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Cesarani, David. *Becoming Eichmann: rethinking the life, crimes and trial of a "desk murderer"*. Cambridge: Da Capo Press, 2007.

Cohen, Carl. *Civil disobedience: conscience, tactics, and the law*. New York: Columbia University Press, 1971.

Cohen, Jean L. «Rights and citizenship, and the modern forms of the social: dilemmas of arendtian republicanism». *Constellations* 3, nº 2 (1996): 164-189. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1996.tb00052.x> (consultado em 25 jun. 2020).

Correia, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Cruz Prados, Alfredo. «Republicanism y democracia liberal: dos conceptos de participación». *Anuario Filosófico* 36, nº 1 (2003): 83-109. Disponível em <https://dadun.unav.edu/handle/10171/88> (consultado em 25 jun. 2020).

Dagger, Richard. «Communitarianism and republicanism». In *Handbook of political theory*, ed. Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas, 167-179. London: Sage, 2004.

D'Alessandro, Ruggero. *La comunità possibile: la democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*. Milano: Mimesis, 2011.

Dijn, Annelien de. «Rousseau and republicanism». *Political Theory* 46, nº 1 (2018): 59-80. Disponível em <https://doi.org/10.1177/0090591715609101> (consultado em 25 jun. 2020).

Douzinas, Costas. *Human Rights and Empire: the political philosophy of cosmopolitanism*. Abingdon, Oxford, New York: Routledge-Cavendish, 2007.

\_\_\_\_\_. *The meanings of rights: the philosophy and social theory of human rights*. New York: Cambridge University Press, 2014.

- Duarte, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- Fanon, Frantz. «Les Damnés de la terre». Em *Oevres*, 419-682. Paris, France: Éditions La Découverte, 2000.
- Farrell, Liam. «The politics of non-domination: populism, contestation and neo-republican democracy». *Philosophy & Social Criticism* (2019). Disponível em <https://doi.org/10.1177%2F0191453719866236> (consultado em 25 jun. 2020).
- Fleischacker, Samuel. «Adam Smith's moral and political philosophy». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2017). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/smith-moral-political/> (consultado em 25 jun. 2020).
- Frazer, Elizabeth. *The problems of communitarian politics: unity and conflict*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. *My non-violence*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1973.
- Gaus, Gerald, Shane Courtland e David Schmidtz. «Liberalism». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, por Edward N. Zalta (2018). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/> (consultado em 25 jun. 2020).
- Gordon, Lewis R. *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press, 2015.
- Griffin, Cindy L. «The essentialist roots of the public sphere: a feminist critique». *Western Journal of Communication* 60, nº 1 (1996): 21-39. Disponível em <https://doi.org/10.1080/10570319609374531> (consultado em 25 jun. 2020).
- Gunaratne, Shelton A. «Public sphere and communicative rationality: interrogating Habermas's eurocentrism». *Journalism & Communication Monographs* 8, nº 2 (jun. 2006): 93-156.
- Habermas, Jürgen. «Hannah Arendt's communications concept of power». Traduzido por Thomas McCarthy. *Social Research: An International Quarterly* 44, nº 1 (1977): 3-24.

- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Traduzido por Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2014.
- \_\_\_\_\_. «O conceito de poder de Hannah Arendt». In *Habermas*, ed. Barbara Freitag, Sérgio Paulo Rouanet, 100-118. São Paulo: Ática, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.
- Hardt, Michael e Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Held, David. *Models of democracy*. 3ª ed. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Heuer, Wolfgang, Bernd Heiter e Stefanie Rosenmüller. *Arendt-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2011.
- Hill, Melvyn A. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- Hobson, John A. *Imperialism: a study*. ACLS Humanities E-Book, 2009.
- Hudis, Peter. «Introduction: Luxemburg in our time». In *Rosa Luxemburg*, ed. John Peter Netti, IX–XXIV. London, New York: Verso, 2019.
- \_\_\_\_\_ e Kevin B. Anderson. «Introduction». In *The Rosa Luxemburg Reader*, eds. Peter Hudis, Kevin B. Anderson, 7-30. New York: Monthly Review, 2004.
- Huntington, Samuel P. *The third wave: democratization in the late twentieth century*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1993.
- Jacoway, Elizabeth. *Turn away thy son: Little Rock, the crisis that shocked the nation*. New York: Free Press, 2007.
- Josefson, Jim. *Hannah Arendt's aesthetic politics: Freedom and the Beautiful*. Palgrave Macmillan, 2019.
- Kant, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Traduzido por José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Kateb, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Totowa: Rowman & Allanheld, 1984.
- Kirk, G. S. et al. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com selecção de textos*. Traduzido por Carlos Alberto Louro Fonseca. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- Klein, Steven. «Fictitious freedom: A Polanyian Critique of the Republican Revival». *American Journal of Political Science* 61, nº 4 (2017): 852-863.
- Kohn, Carlos. «Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana». *Filosofia Unisinos* 6, nº 2 (2005): 138-148. Disponível em <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/6340/3490> (consultado em 26 jun. 2020).
- La Bóetie, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Traduzido por Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- LaFay, Marilyn. *Hannah Arendt and the specter of totalitarianism*. New York: Palgrave Macmillan US, 2014.
- Lafer, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Lefort, Claude. «Thinking with and against Hannah Arendt». *Social Research: An International Quarterly* 69, nº 2 (2002): 447-459. Disponível em <https://muse.jhu.edu/article/558518/pdf> (consultado em 26 jun. 2020).
- Lenin. *Collected Works*. Vol. 31. Moscow: Progress, 1966.
- Losurdo, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Traduzido por Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro, São Paulo: UFRJ, Unesp, 2004.
- Lovett, Frank e Philip Pettit. «Preserving Republicanism Freedom: A Reply to Simpson». *Philosophy & Public Affairs* 46, nº 4 (2019): 363-383.

Luxemburg, Rosa. *A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Traduzido por Moni Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

\_\_\_\_\_. *A revolução russa*. Traduzido por Isabel Maria Loureiro. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *The complete works of Rosa Luxemburg*. Vol. 2 em *Economic writings 2*, eds. Peter Hudis, Paul Le Blanc. Traduzido por Nicholas Gray e George Shriver. London: Verso, 2016.

\_\_\_\_\_. «The Junius Pamphlet». In *The Rosa Luxemburg Reader*, eds. Peter Hudis, Kevin B. Anderson, 447. New York: Monthly Review, 2004.

\_\_\_\_\_. *The socialist crisis in France*. Traduzido por Ernest Erber. Luxemburg Internet Archive, 2005. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1901/socialist-crisis-france/index.htm> (consultado em 12 jul. 2020).

MacIntyre, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3ª ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Maquiavel, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Traduzido por Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1979.

Marques, António. *A filosofia e o mal: banalidade e radicalidade do mal de Hannah Arendt a Kant*. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

Marx, Karl. «Crítica do Programa de Gotha». In *Obras escolhidas*. Traduzido por José Barata-Moura. Lisboa: Avante, 1982. Disponível em [www.marxists.org/portugues/marx/1975/gotha/gotha.htm#i4](http://www.marxists.org/portugues/marx/1975/gotha/gotha.htm#i4) (consultado em 07 jan. 2021).

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Traduzido por Nélio Schneider. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. «Zur Judenfrage». In *Marx Engels Werke (MEW)*, 347-377. Vol. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_ e Friedrich Engels. «Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie». In *Marx Engels Werke (MEW)*. Vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1972a.

\_\_\_\_\_. «Kritik des Gothaer Programms». In *Marx Engels Werke (MEW)*, 13-32. Vol. 19. Berlin: Dietz Verlag, 1973.

\_\_\_\_\_. «Manifest der Kommunistischen Partei». In *Marx Engels Werke (MEW)*, 459-493. Vol. 4. Berlin: Dietz Verlag, 1972b.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Traduzido por José Barata Moura. Lisboa: Avante, 1997.

May, Larry e Jerome Kohn. *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge: MIT Press, 1997.

McLean, Iain e Alistair McMillan. «Liberalism». In *Concise Oxford dictionary of politics*, eds. Iain McLean, Alistair McMillan, 309. New York: Oxford University Press, 2003.

McMahon, Christopher. «The indeterminacy of republican policy». *Philosophy & Public Affairs* 33, nº 1 (2005): 67-93.

McPherson, James M. *Battle cry of freedom: the civil war era*. New York: Penguin, 1990.

Menke, Christoph, Birgit Kaiser e Kathrin Thiele. «The “Aporias of Human Rights” and the “One Human Right”: regarding the coherence of Hannah Arendt’s argument». *Social Research: An International Quarterly* 74, nº 3 (2007): 739-762. Disponível em <https://muse.jhu.edu/article/527574/pdf> (consultado em 26 jun. 2020).

Michelsen, Danny. *Kritischer Republikanismus und die Paradoxa konstitutioneller Demokratie: Politische Freiheit nach Hannah Arendt und Sheldon Wolin*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2019.

Montesquieu. «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734)». In *Oeuvres complètes*, ed. Roger Caillois. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1951.

\_\_\_\_\_. *De l’esprit des lois*, ed. Laurent Versini. Paris: Gallimard, 2005.

\_\_\_\_\_. *Do espírito das leis*. Traduzido por Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. *O espírito das leis*. Traduzido por Cristina Murachco. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Mouffe, Chantal. *O regresso do político*. Traduzido por Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

\_\_\_\_\_. *The return of the political*. London, New York: Verso, 1993.

Mulhall, Stephen e Adam Swift. *Liberals and communitarians*. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 1996.

Müller, Maria Cristina. «Revoluções americana e francesa: luta por liberdade ou libertação?» *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 2, nº 23 (2013): 64-77. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74742> (consultado em 26 jun. 2020).

Nettl, Peter. *Rosa Luxemburg: the biography*. London, New York: Verso, 2019.

Newman, Stephen. «Challenging the liberal individualist tradition in America: “community” as a critical ideal in recent political theory». In *Law and the community: the end of individualism*, dirs. Leslie J. M. Green e Allan C. Hutchinson, 253-276. Toronto: Carswell, 1989.

Ober, Josiah. «Institutions, growth, and inequality in Ancient Greece». In *Democracy, justice, and equality in Ancient Greece: historical and philosophical perspectives*, eds. Georgios Anagnostopoulos e Gerasimos Santas, 15-37. Cham: Springer International Publishing, 2018.

Parekh, Bhikhu C. *Gandhi*. New York: Sterling Publishing, 2010.

Pettit, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. «The determinacy of republican policy: a reply to McMahon». *Philosophy & Public Affairs* 34, nº 3 (2006): 275-283.

Pocock, John Greville Agard. *The Machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

- Popitz, Heinrich. *Phenomena of power: authority, domination, and violence*, ed. Jochen Dreher. Traduzido por Gianfranco Poggi. New York: Columbia University Press, 2017.
- Quill, Lawrence. *Civil disobedience: (un)common sense in mass democracies*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Ramgotra, Manjeet. «Conservative roots of republicanism». *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 61, nº 139 (2014): 22-49.
- Rawls, John. *A theory of justice*. 2ª ed. Cambridge: Belknap, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. ed. Erin Kelly. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Justice as fairness: a restatement*, ed. Erin Kelly. 2ª ed. Cambridge, London: Belknap, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Traduzido por Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Richardson, John S. «*Imperium Romanum*: empire and the language of power». *The Journal of Roman Studies* 81 (nov. 1991): 1-9.
- Rocha, Antonio Glauton Varela. «O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt». Tese de Doutorado, Universidade Federal do Ceará, 2020. Disponível em <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/50277> (consultado em 26 jun. 2020).
- Rousseau, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*, eds. Antonio de Padua Danesi, Edison Darci Heldt. Traduzido por Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, ed. Raymond Trousson. Genève: Slatkine, 2012.
- Sá, Alexandre Franco de. *Poder, direito e ordem: ensaios sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- Sandel, Michael. *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Liberalism and the limits of justice*. 2ª ed. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998.

Santos, Boaventura de Sousa. «Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro». *Travessias*, nº 6/7 (2008): 15-36. Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/43227> (consultado em 26 jun. 2020).

\_\_\_\_\_. «Public sphere and epistemologies of the South». *Africa Development* 37, nº 1 (2012): 43-67.

Santos, Leonel Ribeiro dos. «Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial”». *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 16 (jul./dez. 2010): 13-54. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64819> (consultado em 26 jun. 2020).

Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1987.

\_\_\_\_\_. *O conceito do político*. Traduzido por Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

Silva, Ricardo. «Visões da liberdade: republicanismo e liberalismo no debate teórico contemporâneo». *Lua Nova*, nº 94 (abr. 2015): 181-215. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0102-64452015009400007> (consultado em 26 jun. 2020).

Simpson, Thomas W. «Freedom and trust: a rejoinder to Lovett and Pettit». *Philosophy & Public Affairs* 47, nº 4 (2019): 412-424.

\_\_\_\_\_. «The impossibility of republican freedom». *Philosophy & Public Affairs* 45, nº 1 (2017): 27-53.

Skinner, Quentin. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *The foundations of modern political thought*. Vol. 1 em *The renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. «The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives». In *Philosophy in History: essays in the historiography of philosophy*, eds. Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner, 193-221. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Soromenho-Marques, Viriato. «Kant, Immanuel». In *Dicionário das grandes figuras europeias*, coord. Isabel Baltazar e Alice Cunha, 197-201. Lisboa: Assembleia da República, 2019.
- \_\_\_\_\_. «Kant: o federalismo visto da História». *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 61, fasc. 2 (2005): 415-439.
- \_\_\_\_\_. «Kant perante o federalismo norte-americano». In *A génese do idealismo alemão - Actas*, ed. M. J. do Carmo Ferreira, 83-98. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2000.
- Steele, Meili. «Arendt versus Ellison on Little Rock: the role of language in political judgment». *Constellations* 9, nº 2 (2002): 184-206. Disponível em <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8675.00275> (consultado em 10 jul. 2020).
- Stoner Junior, James. «Natural law, common law, and the Constitution». In *Common law theory*, ed. Douglas E. Edlin, 171-184. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Storlfokken, Tanja. «Mulheres em tempos sombrios: Rosa Luxemburg e Hannah Arendt». *Crítica Marxista* 1, nº 23 (2006): 111-128.
- Swyngedouw, Erik. «The antinomies of the postpolitical city: in search of a democratic politics of environmental production». *International Journal of Urban and Regional Research* 33, nº 3 (set. 2009): 601-620. Disponível em <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2009.00859.x> (consultado em 26 jun. 2020).
- Syme, Ronald e Federico Santangelo. *Approaching the roman revolution: papers on republican history*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Tam, Henry. *Communitarianism: a new agenda for politics and citizenship*. London: Macmillan, 1998. Disponível em <https://doi.org/10.1007/978-1-349-26489-6> (consultado em 26 jun. 2020).
- \_\_\_\_\_. *The evolution of communitarian ideas: history, theory and practice*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2019. Disponível em <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-26558-8> (consultado em 26 jun. 2020).

Tassin, Étienne. «Le peuple ne veut pas». In *Hannah Arendt: crises de l'État-Nation, pensées alternatives*, eds. Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Mulhmann, Étienne Tassin, 301-316. Paris: Sens & Tonka, 2007.

Thoreau, Henry David. *Desobedecendo: a desobediência civil & outros escritos*. Traduzido por José Augusto Drummond. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

\_\_\_\_\_. *Essays: a fully annotated edition*, ed. Jeffrey S. Cramer. New Haven: Yale University Press, 2013.

Tobias, Saul. «Pragmatic pluralism: Arendt, cosmopolitanism, and religion». *Sophia* 50, nº 1 (2011): 73-89. Disponível em <https://doi.org/10.1007/s11841-010-0190-8> (consultado em 26 jun. 2020).

Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Vol. 2. Madrid: Alianza, 2002.

Trotsky, Leon. *An appeal to the toiling, oppressed and exhausted peoples of Europe*. New York: Penguin, 2009a.

\_\_\_\_\_. *The history of the russian revolution* (versão 7). 7ª ed. New York: Pathfinder, 2001a.

\_\_\_\_\_. *The history of the russian revolution*. 7ª ed. New York: Pathfinder, 2001b.

\_\_\_\_\_. *The revolution betrayed: what is the Soviet Union and where is it going?* New York: Pathfinder, 2009b.

\_\_\_\_\_. *The struggle against fascism in Germany*. New York: Pathfinder, 1971.

Van Vossolle, Jonas. «Revolução». *Dicionário Alice*, (2019). Disponível em [https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id\\_lingua=1&entry=24524&fbclid=IwAR10ZwwKkkBhU89PLILu2FkwVKC8bU3kXAM1EuKYZn53Jepu2qFNMTECD3o](https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24524&fbclid=IwAR10ZwwKkkBhU89PLILu2FkwVKC8bU3kXAM1EuKYZn53Jepu2qFNMTECD3o) (consultado em 26 jun. 2020).

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1995.

Volk, Christian. *Arendtian constitutionalism: law, politics and the order of freedom*. Oxford; Portland, Oregon: Hart, 2015.

Vollrath, Ernest. «Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt». In *Hannah Arendt und die Berliner Republik: fragen an*

*das vereinigte Deutschland*, ed. Baule Bernward, 1. Aufl. Berlin: Aufbau-Verlag, 1996.

\_\_\_\_\_. «Rosa Luxemburg's theory of revolution» (Traduzido por E. B. Ashton). *Social Research: An International Quarterly* 40, nº 1 (1973): 83-109. Disponível em [https://www.academia.edu/33819771/\\_Vollrath\\_Ashton\\_Rosa\\_Luxemburgs\\_Theory\\_Of\\_Revolution\\_pdf](https://www.academia.edu/33819771/_Vollrath_Ashton_Rosa_Luxemburgs_Theory_Of_Revolution_pdf) (consultado em 12 ago. 2020).

\_\_\_\_\_. *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

Walls, Laura Dassow. *Henry David Thoreau: a life*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

Wolin, Sheldon. *Democracy incorporated: managed democracy and the specter of inverted totalitarianism – new edition*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. «Hannah Arendt: democracy and the political». *Salmagundi*, nº 60 (1983): 3-19.

\_\_\_\_\_. «Politics and vision». *American Political Science Review* 54, nº 4 (1960): 992-993.

Wood, Ellen Meiksins. *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven, London: Yale University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit*. 5ª ed. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2004.