

Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo

A republic for the moderns. Arendt, secularization and republicanism

Helton Adverse¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

O objetivo deste trabalho é examinar alguns aspectos da relação entre a reflexão política de Hannah Arendt e a tradição republicana. Não se trata de salientar possíveis pontos de contato entre elas, mas de investigar a peculiaridade da concepção arendtiana de república presente em seu livro sobre as revoluções. Mais especificamente, o artigo visa elucidar qual a natureza do laço que Arendt estabelece entre república e secularização. Para levar a termo esse objetivo, é imprescindível deter-se sobre os conceitos de lei, poder, autoridade e Constituição.

Palavras-chave: Arendt, república, poder, autoridade, Constituição.

Abstract

This paper's aim is to examine some aspects of the relation between Hannah Arendt's political thought and the Republican tradition. To achieve this, I will not investigate the numerous points of convergence between them, but rather analyze Arendt's concept of republic as it is found in her book *On revolution*. More specifically, in this article I try to elucidate the nature of the bond that ties republic and secularization in Arendt's thought. For this purpose, it will be necessary to examine the following concepts: law, power, authority and Constitution.

Key words: Arendt, republic, power, authority, Constitution.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais. Av. Antônio Carlos, 6627, Cidade Universitária, 31270-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: heltonadverse@hotmail.com.

Poucos anos antes de morrer, Arendt afirmou, por duas vezes, que sua reflexão política não poderia ser facilmente encaixada em nenhuma corrente política tradicional. Em 1973, em uma entrevista a Roger Errera, disse que “não professava uma filosofia política que pudesse ser resumida com um termo como ‘ismo’”. Em 1972, por ocasião do congresso realizado em Toronto sobre sua obra, ela havia demonstrado a mesma relutância em ser enquadrada em qualquer corrente política (Arendt, 1979, p. 333-334). Tendo isso em vista, acredito que qualquer tentativa de inscrever o pensamento político de Arendt em uma corrente filosófica trairia seu espírito e letra. O objetivo deste trabalho é, assim, fazer uma aproximação entre esse pensamento e o republicanismo a partir do exame da concepção arendtiana de república presente em seu livro *Sobre a revolução*. Vale a pena também fazer uma observação preliminar: nos últimos anos, têm ganhado mais destaque as leituras que enfatizam o aspecto institucional da reflexão política de Arendt (Waldrón, 2000; Kalyvas, 2006), o que está na contracorrente das leituras, orientadas por uma concepção radical de democracia, que ressaltam seja o *agonismo*, seja o caráter performático da teoria da ação (Honig, 1993; Connolly, 1997; Villa, 1999). Acredito que a realização de meu intento me obriga a me posicionar na primeira linhagem interpretativa.

I

À primeira vista, Arendt apresenta uma definição de república bastante convencional, recorrendo à clássica oposição entre governo monárquico – no qual a concentração do poder coloca o soberano acima das leis – e governo republicano – que pode ser também caracterizado como o governo das leis². Este último traço implica, como é facilmente dedutível, a igualdade entre os cidadãos, e, por isso, a república pode ser considerada como “a forma de organização política na qual os cidadãos convivem em situação de não-domínio (*no-rule*), sem divisão entre governantes e governados” (Arendt, 1990, p. 25)³. A esta definição basicamente constitucional (com isso me refiro ao fato de ser uma definição que tem em seu núcleo a forma pela qual o poder é exercido em um Estado), Arendt irá acrescentar outros elementos que podem ser facilmente reconhecidos na tradição republicana: a república (à semelhança da pólis) coincide com o espaço onde a liberdade se realiza; ela requer a participação constante dos cidadãos nos afazeres políticos, exigindo para tanto o desenvolvimento de virtudes propriamente políticas; ela oferece aos cidadãos a possibilidade de conhecer uma “felicidade pública” (expressão que Arendt utiliza por diversas vezes, sobretudo no livro sobre a revolução), de natureza muito diversa daquela encontrada no interior do domínio privado e proveniente da satisfação de seus interesses; a república, por fim, como espaço da ação política, permite que os cidadãos deem vazão a seu desejo de distinção e adquiram a “glória”. Todos esses fatores podem nos levar a decidir pela inscrição de Arendt no grupo dos republicanos convictos⁴, o que não seria, rigorosamente, errôneo, mas deixaria escapar algo de essencial. Há algo, a meu ver, na compreensão arendtiana

² Assim, desde a primeira aparição do termo, Arendt explora esse contraste.

³ Gostaria de fazer notar aqui a tradução forçada que Miguel Vatter faz da expressão “no-rule”, vertendo-a por “ausência de lei” (Vatter, 1999, p. 11). Dessa forma, Vatter poderá dar suporte à sua interpretação não fundacionista de Arendt. Chamo a atenção para este autor porque representa o tipo de leitura a que este artigo visa se opor.

⁴ Como faz, por exemplo, Carlos Kohn, ao considerar Arendt a “filósofa contemporânea mais significativa do que poderíamos chamar de republicanismo cívico” (Kohn, 2005, p. 138-148). Para um bom cotejamento entre o pensamento político de Arendt e a tradição republicana, vale a pena consultar Canovan (1992, p. 201-252).

de república que não é contemplado por nenhuma das categorizações usuais no interior da tradição republicana, embora não lhe seja de modo algum oposta. Para iniciar a investigação dessa “diferença específica” gostaria de reproduzir uma passagem do livro *Sobre a revolução*:

A secularização, a separação entre a religião e a política e o surgimento de um domínio secular com dignidade própria, é certamente um fator crucial no fenômeno da revolução. De fato, é bem possível que o que chamamos de revolução seja precisamente essa fase transitória que resulta no nascimento de um domínio novo, secular (Arendt, 1990, p. 26).

Essa passagem me parece importante porque indica o caminho que vai nos levar a entender a peculiaridade da concepção arendtiana de república. Com efeito, o objetivo do movimento revolucionário – a fundação da liberdade – apenas pode se concretizar com a constituição de uma república. Isso significa que a república aparece, aos olhos de Arendt, como a forma política própria de uma época secularizada. A compreensão dessa proposição exige, inicialmente, o esclarecimento daquilo que Arendt entende por secularização.

O fenômeno da secularização é objeto de interesse recorrente na obra de Arendt. De modo geral, ela se mantém fiel à sucinta definição de secularização presente na citação acima, isto é, trata-se da separação entre Igreja e Estado, entre o domínio religioso e o domínio político, a partir da qual o poder político perdeu a sanção da autoridade teológica que o legitimava durante o período medieval. O caráter muito esquemático desta definição encobre, porém, um sentido mais profundo; para trazê-lo à luz, acredito ser necessário recorrer ao texto de Arendt sobre o conceito de história, que constitui o segundo capítulo de *Entre o passado e o futuro*. Ao examinar o conceito moderno de história, Arendt expõe não somente de modo claro (o que faz, via de regra, nas diversas passagens em que se refere à secularização), mas de modo mais minucioso o que está em jogo na secularização.

“A recente pesquisa histórica”, diz Arendt, “lançou nova luz sobre o período de transição entre a Idade Média e os tempos modernos, com o resultado de que a idade moderna, que anteriormente se supunha ter começado com o Renascimento, foi recuada até o coração da Idade Média” (Arendt, 1993, p. 69). Com esse expediente, fica reforçada a tese de que há uma forte continuidade entre a modernidade secular e a Idade Média religiosa. O problema com essa tese, embora Arendt não deixe de reconhecer seu valor, é que ela não soluciona verdadeiramente o problema da passagem de uma cultura religiosa para um mundo secular, apenas contornando-o. O grande “enigma” do advento do secular continua requerendo uma explicação. Arendt prefere, então, colocar a questão da seguinte maneira:

Se por “secularização” queremos dizer apenas o advento do secular e o concomitante eclipse de um mundo transcendente, então é inegável que a consciência histórica moderna está intimamente conectada a ela. Isto, contudo, não implica de modo algum a duvidosa transformação das categorias religiosas e transcendentais em objetivos e padrões terrenos imanentes sobre os que os historiadores das ideias insistiram recentemente. A secularização significa em primeiro lugar simplesmente a separação entre a religião e a política, e isso afetou ambos os lados tão fundamentalmente que nada é menos provável de ter acontecido do que a transformação gradual das categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade integral tentaram estabelecer (Arendt, 1993, p. 69).

Dois pontos me parecem dignos de nota aqui. O primeiro é a convicção de Arendt de que a modernidade implica uma ruptura, correlata ao que, em diversas

passagens, ela chama de “perda da tradição”. O fenômeno moderno da secularização instaura uma nova consciência histórica e uma nova relação com o passado. A irreduzibilidade dessa novidade não pode ser compreendida se tomamos a história em uma chave determinista (ver Duarte, 2000) e continuísta, mas tem de ser referida a eventos históricos que, de maneira imprevisível, alteraram o curso dos acontecimentos (como a invenção do telescópio, a descoberta do novo mundo ou a Reforma protestante). O segundo ponto, sobre o qual irei me deter mais longamente, consiste na recusa de Arendt em aceitar a tese da *teologia política*, que necessariamente termina por arruinar a autonomia e legitimidade da modernidade ao afirmar que os conceitos políticos modernos extraem seus significados de conceitos teológicos ou, mais simplesmente, são conceitos teológicos secularizados. Antecipando a leitura de Hans Blumenberg (Blumenberg, 1983; ver também Brient, 2000, p. 513-530, e Dubiel, 1995, p. 11-28), Arendt acredita que o processo de secularização não pode ser esvaziado de seu sentido próprio; logo, ela aposta na autossuficiência de suas categorias. Cito mais uma passagem:

Contudo, se nós entendermos por secularização um evento que pode ser datado em um tempo histórico ao invés de uma troca de ideias, então a questão não é se a “astúcia da razão” de Hegel foi uma secularização da providência divina ou se a sociedade sem classes de Marx representa uma secularização da idade messiânica. O fato é que a separação entre a Igreja e o Estado ocorreu, eliminando a religião da vida pública, removendo todas as sanções religiosas da política e fazendo a religião perder aquele elemento político que adquiriu nos séculos em que a Igreja Católica Romana agiu como a herdeira do Império Romano (Arendt, 1993, p. 69-70).

Não é difícil ver nesse trecho uma crítica direta a Karl Löwith, que defende a secularização exatamente nos termos em que Arendt critica. A tese central de *Meaning in history* é a de que as filosofias da história podem ser todas reduzidas a uma versão secularizada da concepção cristã de história. Em outros termos, embora os resultados a que chegam as filosofias da história sejam até mesmo anticristãos, sua origem é cristã⁵ e sua chave de compreensão dos acontecimentos históricos é teológica.

O que motiva a crítica de Arendt não é a necessidade de defesa de uma filosofia da história, frente à qual sempre manifestou abertamente sua desconfiança, mas a convicção de que esta exegese da história tem a dupla desvantagem de errar do ponto de vista metodológico⁶ e impor de modo arbitrário uma chantagem à modernidade: ou ela reconhece o fracasso de seu projeto ou se dobra diante das exigências de uma visão de história que não é mais a sua. Em ambos os casos, ela seria despojada de sua legitimidade, como diria Blumenberg. Arendt repele essa chantagem não por uma admiração incontestada pela modernidade (pouco compatível, diga-se de passagem, com o que vemos em suas obras, especialmente em *Origens*

⁵ Com efeito, afirma Löwith: “The fundamental premise of the *Communist Manifesto* is not the antagonism between bourgeoisie and proletariat as two opposite facts; for what makes them antagonistic is that the one class is the children of darkness and the other the children of light [...] It is only in Marx’s ‘ideological’ consciousness that all history is a history of class struggles, while the real driving force behind this conception is a transparent messianism which has its unconscious root in Marx’s own being, even in his race [...] It is the old Jewish messianism and prophetism – unaltered by two thousand years of economic history from handicraft to large-scale industry – and Jewish insistence on absolute righteousness which explain the idealistic basis of Marx’s materialism” (1949, p. 44).

⁶ O erro consiste no seguinte: os historiadores que postulam a secularização nessas bases são vítimas de uma ilusão, causada pela “generalidade” das ideias. É precisamente esse caráter geral (o fato de uma ideia poder ser associada a qualquer outra, isto é, sua logicidade) que leva a negligenciar o fato de que elas correspondem às experiências e extraem delas sua pertinência. Arendt denuncia, portanto, a tentativa de explicar o mundo pelas ideias, quando é precisamente o contrário que devemos fazer.

do *totalitarismo* e *A condição humana*), mas por sua consciência de que o evento já ocorreu, uma nova realidade histórico-política já se instaurou, diante da qual é inteiramente fora de propósito ajuizar sobre sua legitimidade ou ilegitimidade. E o que aconteceu, como vimos pela citação acima, é a separação entre o domínio religioso e o domínio político.

É preciso dar a devida atenção a essa separação e tomá-la em sua radicalidade. As relações entre o político e o teológico se alteraram profundamente na modernidade, sendo a religião conduzida, como bem havia mostrado Weber, à esfera privada. Se a política ainda fala a linguagem da teologia, as experiências políticas irão evidenciar a necessidade seja de ressignificar alguns conceitos, seja de abandonar outros. O conceito de soberania, por exemplo, não dispõe mais de força semântica para revelar o sentido de nossas experiências políticas na modernidade. Por outro lado, o conceito de autoridade pode ainda desempenhar uma função importante. Gostaria de me deter sobre um e outro conceito, tendo em vista a explicitação de meu argumento.

II

Não me parece imprescindível retomar integralmente as críticas que Arendt faz ao conceito de soberania (para isso, remeto o leitor a Amiel, 2002 e Forti, 2006). Delas gostaria de reter apenas um aspecto: a natureza teológica do conceito. É por essa via que se torna possível compreender sua função no quadro conceitual que emoldurou o pensamento político no final da Idade Média e no começo da modernidade. De acordo com essa perspectiva, a soberania interessa a Arendt por ser o ponto de apoio da teologia política. O conceito de soberania denuncia a tentativa de pensar os acontecimentos políticos modernos com categorias pertencentes a um tempo passado. Para deixar este ponto mais claro, vale a pena reconstituir a genealogia deste conceito que encontramos na obra de Arendt.

Como estamos habituados a ver nas histórias da filosofia política, o termo “soberania” recebe uma nova significação política a partir de Bodin, tese que Arendt endossa não sem fazer, contudo, uma leitura muito idiossincrática. Cito uma anotação do curso que ela ministrou na Universidade de Cornell em 1965:

Soberania então novo termo, aparentemente tradução do latim *majestas* (assim traduzido quando o livro [*Les six livres de la république*] foi publicado em latim). A palavra majestade deriva de *Maius*, deus latino do Crescimento (*maior*), significando a dignidade, a autoridade e a sublimidade do cargo público na medida em que aparece. (A noção de crescimento a partir do escuro e de aparição à luz do sol. Nosso mês de maio – mês do crescimento)⁷.

Convém observar que Arendt destaca não a origem jurídica do termo, mas seu matiz teológico. No começo da modernidade, como exemplifica a figura maior de Bodin, a tradução do poder político nesses termos deixa transparecer o pano de fundo teológico em que a política ainda é concebida. Na origem da filosofia política moderna é possível identificar um prolongamento da teologização do político,

⁷ Reproduzo o texto original: “Sovereignty then new term, seemingly translation of Latin *majestas* (thus translated when the book [*Les livres de la république*] appeared in Latin). The word majesty derives from *Maius*, Latin God of Growth (*maior*), meaning the dignity, authority, sublimity of public office insofar as it appears. (The notion of growing out of the dark and appearing in the light of the sun. Our month of May – month of growth)” (Arendt, 1965, folha 023459). Os manuscritos do curso estão disponíveis no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano.

apesar dos esforços dos teóricos da soberania (especialmente os contratualistas) de fundamentar o político seja no direito, seja na vontade humana. Mas ela reconhece que a permanência do teológico convive, neste período, com o início do processo de secularização que podemos observar, para além do espaço teórico, no próprio domínio da história política. Com efeito, o regime monárquico absolutista representa a etapa inicial da separação entre Estado e Igreja⁸. Neste primeiro momento se opera uma substituição: o monarca absolutista vem ocupar o lugar de Deus (ou de seu representante). Arendt, então, endossa a tese de E. Kantorowicz, para quem a nação moderna tomou o lugar do Príncipe, “mas não antes do próprio Príncipe ter ocupado o lugar pontifical do Papa e do Bispo” (Kantorowicz, 1955, p. 67). Contudo, ela não pode acompanhar Kantorowicz quando ele (por sua vez seguindo F.W. Maitland) estende esse mecanismo até o limiar do século XIX. Se essa substituição, que de fato encontramos nas origens do regime absolutista monárquico, sinaliza o desmoronamento da estrutura política medieval, ela não é capaz, porém, de resolver as aporias que resultam desse processo, ou, para dizer com Arendt, suas “perplexidades”. A concepção de secularização de Kantorowicz é, até certo ponto, interessante para Arendt, uma vez que ele deseja mostrar a presença, na formação do Estado absolutista moderno, de um conceito cujos fundamentos vamos encontrar na Idade Média (o conceito de Mistérios de Estado). Desse modo, ele reforça a tese (defendida mais detalhadamente em *Os dois corpos do rei*, publicado em 1957) de que há mais elementos de continuidade entre Estado Moderno e Idade Média do que estamos habituados a acreditar. Kantorowicz entende a secularização menos como um processo de ruptura (Estado/Igreja) e mais como um fenômeno de comunicação, de passagem de elementos teológicos para a esfera secular. É verdade que essa passagem foi antecedida pelo movimento contrário, em que conceitos e práticas políticas seculares integraram a estrutura da Igreja⁹ e, desde então, os empréstimos mútuos entre as “duas órbitas” não cessaram (Kantorowicz, 1955, p. 66). Contudo, o objetivo primeiro de Kantorowicz é mostrar que não podemos compreender um traço distintivo do pensamento político moderno (a noção de “Mistério de Estado”, associada aos *arcana imperii* e às doutrinas de Razão de Estado) sem a remissão à teologia medieval.

Não necessariamente se contrapondo a essa perspectiva, Arendt acredita que essa é somente uma parte da história. Isso porque o processo de secularização causou um impacto muito mais forte sobre a realidade política moderna, a ponto de nos obrigar a repensar os conceitos de poder e autoridade com os quais estávamos habituados (Arendt, 1990, p. 155). O que Arendt quer dizer é o seguinte: a “substituição” a que se refere Kantorowicz (acompanhada pela “migração” de conceitos) é, na verdade, uma tentativa frustrada de sanar a irremediável crise que decorre da perda da autoridade religiosa: o Príncipe, ao vestir as roupas do Papa ou do Bispo, não foi capaz de trazer consigo sua dignidade e sua aura; logo, seu poder estará sempre marcado pela ilegitimidade e a soberania absoluta só pode degenerar em tirania e despotismo (Arendt, 1990, p. 166). Caberá aos processos revolucionários desmascarar esta tentativa fracassada de suprir, com a invenção da figura do soberano, a lacuna deixada pelo desaparecimento da autoridade religiosa.

As revoluções do século XVIII encontram sua condição de possibilidade no desaparecimento dessa autoridade, o que coloca os homens que as realizaram

⁸ “O primeiro estágio desta secularização foi o advento do absolutismo e não a Reforma; pois a ‘revolução’ que, de acordo com Lutero, abala o mundo quando a palavra de Deus é liberada da autoridade tradicional da Igreja é constante e se aplica a todas as formas de governo secular; ela não estabelece uma nova ordem secular, mas constante e permanentemente abala as fundações de todo estabelecimento mundano” (Arendt, 1990, p. 26).

⁹ Fenômeno ao qual, diga-se de passagem, a própria Arendt faz referência em “What’s authority?” (Arendt, 1993, p. 91-141).

diante da tarefa de encontrar um novo fundamento para o poder político. Arendt vislumbra duas opções: a primeira, seguida pelos revolucionários franceses, era dar continuidade ao processo de substituição, conservando a noção de soberania e colocando no lugar do rei deposto o *povo*. A vontade do povo transformou-se no elemento central na nova configuração política que havia se livrado do rei, mas não do soberano. A segunda opção, adotada pelos americanos, descartava por completo a noção de soberania e enfrentava o desafio de conceber em novas bases o poder político, encarando as “perplexidades” que decorriam do fato do domínio secular ter adquirido “dignidade e esplendor próprios” (Arendt, 1990, p. 159). Em suma, a Revolução Francesa, na perspectiva de Arendt, foi mais conservadora do que a Revolução Americana porque deu novo alento à estrutura política que a precedera, ao passo que os americanos, rompendo com a forma de dominação política que vigorava na Europa, foram capazes de criar uma nova ordem secular. Nesse sentido, somente eles puderam retirar do processo revolucionário moderno todo o seu potencial emancipatório e completar efetivamente o processo de secularização¹⁰.

Como podemos ver, os revolucionários franceses mantiveram-se presos ao esquema da secularização tal como encontramos descrito por Kantorowicz. Na França, a Vontade Geral, princípio político que unificava as vontades individuais colocando-se acima de todas elas como um absoluto, substituía a Vontade do monarca absoluto. E da mesma forma que o rei absoluto representava a “vida potencialmente eterna da nação” e encarnava na terra uma “origem divina” (Arendt, 1990, p. 156) na qual poder e lei coincidiam, o povo, no contexto revolucionário francês, irá representar a nação e ser reconhecido como a fonte que legitima todo poder e que potencializa toda lei. Em outras palavras, os franceses não foram capazes de se liberar de uma representação do poder em que a origem do próprio poder, da lei e da autoridade se confundiam em uma única fonte (a figura do soberano) e que apelava a uma instância transcendente, a própria Vontade Geral. Esta concepção de soberania parece, portanto, selar o destino da Revolução Francesa (assim como os destinos das revoluções que nela se inspiraram).

Entre os americanos a situação era inteiramente diferente. Eles não apenas se encontravam livres do “embaraço da pobreza”¹¹ e tinham uma grande experiência com as práticas de autogoverno, mas também enfrentaram (em sua guerra de independência) uma nação que já tinha ela mesma instituído uma monarquia limitada:

No governo do rei e Parlamento, com o qual as colônias romperam, não havia *potestas legibus soluta*, nenhum poder não sujeito às leis. Por isso, os elaboradores das constituições americanas, embora soubessem que tinham de estabelecer uma nova fonte da lei e conceber um novo sistema de poder, jamais estiveram tentados a derivar lei e poder da mesma origem. A sede do poder, para eles, era o povo, mas a fonte da lei iria se tornar a Constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva durável, a qual, certamente, poderia ser abordada por muitos ângulos diferentes e

¹⁰ Dentre os comentaristas de Arendt, Samuel Moyn parece corroborar esta leitura que coloca a secularização no centro de suas análises das revoluções modernas. Com efeito, ele afirma que “it would not be too much to say that Arendt placed secularization at the very center of her analysis of the revolutionary phenomenon and secularism at the core of her political hopes. Put simply, Arendt thought that what was at stake in modernity was leaving religion behind, at least as the foundation of public coexistence. Conversely, modernity took its most politically defective forms when (among other things) it had failed to make its necessary break with the religious civilization that preceded it” (Moyn, 2008, p. 71).

¹¹ Refiro-me aqui à célebre “questão social”. Como é sabido, Arendt identifica como uma das causas do fracasso da Revolução Francesa o fato de ter se despolitizado ao permitir a entrada de elementos pertencentes à esfera privada (as necessidades vitais) no espaço político. O livro de Arendt foi alvo de duras críticas por conta dessa separação rigorosa entre o político e o social no contexto das revoluções modernas, as quais não preciso retomar para meus propósitos.

à qual é possível impor muitas interpretações diferentes, que poderia ser mudada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que, no entanto, jamais era um estado de espírito subjetivo, como a vontade. Ela permaneceu uma realidade mundana tangível de maior durabilidade dos que as eleições ou as consultas à opinião pública (Arendt, 1990, p. 157).

Pelo fato de não ser a Constituição americana a fonte do poder, mas da lei (e, como veremos, da autoridade¹²), ela extrai sua força vinculativa do *consentimento* que a engendra e por causa dessa mesma origem será ela o expediente com o qual os americanos responderão ao desafio que toda revolução tem de enfrentar: o problema do absoluto, associado ao da perda da autoridade. Em outros termos, trata-se da necessidade de encontrar um fundamento para o político, livrando-o da instabilidade que o acomete devido à ausência de um elemento transcendente, o que era anteriormente assegurado pela sanção da autoridade religiosa.

III

Em suas análises dos eventos revolucionários francês e americano, Arendt confere forte ênfase ao processo de elaboração da Constituição. Enquanto os franceses respondem ao desafio do absoluto com o prolongamento do absolutismo, os americanos partem para a elaboração de uma Constituição¹³. Enquanto os franceses são incapazes de eliminar o mal da instabilidade do corpo político recém-fundado (porque recorrem a uma noção extrapolítica – a Vontade Geral – para fundamentar o político¹⁴), os americanos recorrem à sua experiência política para instaurar uma nova ordem política, dispensando o auxílio pernicioso de qualquer elemento transcendente. Para entender melhor este ponto, é preciso lembrar que os americanos foram beneficiados com um legado político graças ao qual puderam fazer a distinção entre fonte do poder e autoridade, o que para os franceses era impossível. Mais precisamente, os americanos tinham uma dupla vantagem frente aos franceses: em primeiro lugar, uma herança política não autocrática, não absolutista; em segundo lugar, uma prática política de autogoverno. Daí resultam ao menos duas consequências de grande relevância: a primeira delas é que os americanos não tinham (como os franceses) de se livrar de um déspota e, portanto, o princípio do absolutismo já estava quebrado;

¹² Tenho a impressão de que Arendt nem sempre é muito clara a respeito da distinção entre fonte da lei e fonte da autoridade. Em outras passagens, ela deixa entender que a fonte da lei é o poder. Por exemplo, referindo-se aos “corpos constituídos” pelos colonos americanos, ela afirma que eles estavam cientes de que “as leis deviam sua existência fatural ao poder do povo e seus representantes legislativos” (Arendt, 1990, p. 182). Essa declaração banal, afinal de contas a atividade legislativa sempre foi concebida como um poder, desestabiliza, a meu ver, a separação entre poder e lei. A fonte da lei, portanto, é o poder. Uma tentativa de solução do problema é diferenciar a lei positiva da “lei superior” (*higher law*). Neste caso, a autoridade é a fonte mesma da lei. O esquema ficaria assim: o poder é a fonte da lei positiva. O *princípio de validade* da lei positiva é a lei superior que, por sua vez, tem sua fonte na autoridade. Arendt parece endossar essa sugestão ao dizer que “o círculo vicioso na legislação está presente não na elaboração ordinária das leis, mas ao estabelecer a lei fundamental, a lei do país ou a Constituição que, daí em diante, supostamente encarna a ‘lei suprema’ da qual todas as leis, em última instância, derivam sua autoridade” (Arendt, 1990, p. 184). Contudo, a própria Arendt, como veremos, desconstrói esse esquema ao descolar a autoridade da lei.

¹³ Arendt minimiza, portanto, a contribuição francesa para a formulação de uma nova teoria da Constituição na modernidade, retendo dos escritos de Sieyès somente o fato de instituir o povo (e a nação) no lugar antes ocupado pelo soberano e mostrando como ele foi incapaz de escapar aos “círculos viciosos” inerentes ao trabalho de elaboração das leis e de fundação do corpo político. Por outro lado, Arendt parece acertar em sua leitura da história das constituições francesa e americanas. Como demonstrou Gérald Stourzh, a Constituição americana irá estabelecer (a exemplo da inglesa) uma nítida distinção ente a autoridade política soberana e a legislativa, ao passo que a francesa tenderá a confundir ambas (Stourzh, 1979, p. 347-67).

¹⁴ A instabilidade, nesse caso, decorre da própria Vontade Geral. Como vontade ela é inconstante e incompatível com qualquer estrutura política duradoura.

a segunda consequência, estreitamente associada à primeira, é que os americanos puderam trazer para o novo corpo político as mesmas práticas políticas com as quais já estavam acostumados, sem terem sido lançados, como os franceses, em um Estado de natureza. Arendt chega mesmo a dizer que, ao fazerem sua revolução, eles estavam expandindo e consolidando uma forma de vida política que conheciam há séculos, como atestam os inúmeros *townships* das colônias. Estes eram centros de atividade legislativa, exercida tendo por referência um prévio conjunto de leis. A independência dos Estados Unidos exigia que essas mesmas práticas fossem agora transpostas para um novo registro (o nacional), sem que fosse preciso fundar um Estado baseado na ideia de nação (a estratégia francesa). Com efeito, os homens encarregados de formular a nova Constituição americana não concebiam sua tarefa em termos de “uma ficção e de um absoluto, a nação acima de toda autoridade e acima de todas as leis, mas em termos de uma realidade efetiva, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com leis e limitado por elas” (Arendt, 1990, p. 166). Por isso, Arendt pode concluir que “a insistência revolucionária americana na distinção entre república e democracia (ou governo da maioria)¹⁵ se funda na separação radical entre lei e poder, com origens claramente diferentes, legitimações diferentes e diferentes esferas de aplicação” (Arendt, 1990, p. 166).

O conhecimento prévio da separação entre lei e poder habilitou os americanos a compreender sua tarefa de fundação de sua república em termos constitucionais: fundar os Estados Unidos implicava assegurar ao novo corpo político um conjunto de leis que assegurasse, por meio de instituições, a conservação da liberdade que já conheciam no exercício do poder antes mesmo da independência. Nesse sentido, a Revolução Americana também aparece como conservadora, mas com a diferença de que está em questão conservar uma liberdade política que apenas recentemente havia sido redescoberta. A Revolução Americana não inaugura um outro tipo de poder; antes, ela deve proteger, por meio de uma Constituição¹⁶, um poder e um modo de associação política que estavam em vigor desde o pacto do *Mayflower*.

Cabe à Constituição, como aparato institucional, emoldurar o espaço em que o poder político é exercido. À semelhança do conceito grego de *nomos* (sem se identificar totalmente com ele, no entanto), a ideia de Constituição pode ser apreendida pela metáfora arquitetônica e é precisamente assim que Arendt a apresenta em uma importante passagem:

O cerne da questão, contudo, é que na forma republicana de governo tais decisões [as decisões políticas] são tomadas e esta vida [a vida da nação] é conduzida dentro do quadro constitucional e de acordo com as regulações de uma Constituição, a qual, por sua vez, não é mais a expressão de uma vontade nacional ou sujeita à vontade da maioria do que um edifício é a expressão da vontade de um arquiteto ou sujeito à vontade de seus moradores. O grande significado atribuído, em ambos os lados do Atlântico, às constituições como documentos escritos testemunha seu caráter objetivo, mundano, talvez mais do que qualquer outra coisa (Arendt, 1990, p. 164).

A mundaneidade (a tangibilidade) da Constituição faz, nessa passagem, contraste com a volatilidade e a inconstância da vontade. É apenas por essa qualidade que ela está capacitada a desenhar e impor “limites” para a ação política. Sem esses limites, a ação política (como exemplificado pela Revolução Francesa,

¹⁵ Para essa distinção entre os *Founding Fathers*, ver o Federalista 14, de autoria de James Madison.

¹⁶ Como disse Jeremy Waldron, “that politics needs *housing*, and that the building of such housing can be equated with the framing of the *constitution* – this is an image that recurs throughout Arendt’s writings” (Waldron, 2000, p. 203).

que degenerou no terror) corre o risco de tornar-se destrutiva e o poder arrisca ceder lugar para a violência. Sendo assim, a elaboração da Constituição define ao mesmo tempo o espaço (público) para a ação e o modo de distribuição do poder (sua divisão) tendo em vista a conservação do corpo político¹⁷. (É preciso ter em mente, contudo, que a metáfora espacial dos limites tem alcance limitado. Não está em questão uma formulação acabada, definitiva da Constituição porque com este dispositivo o espírito revolucionário terminaria por sucumbir como consequência do engessamento institucional. Convém observar que Arendt retorna a esse problema no último capítulo do livro sobre a revolução, quando então, em uma manifestação de profunda admiração por Thomas Jefferson, encontra em suas cartas o reconhecimento da necessidade de deixar a Constituição aberta a inovações, tendo em vista garantir às gerações futuras a mesma oportunidade de realizar o ato de fundação¹⁸).

Ora, são essas qualidades que gabaritam a Constituição a ocupar o lugar da autoridade, na medida em que ela funciona como o elemento estabilizador da vida política republicana. Mas como ela pode desempenhar essa função? Como pode ela, na ausência de qualquer elemento transcendente que a legitime, restituir ao conceito de autoridade um novo vigor? Para respondermos a essas questões, temos de analisar os conceitos de poder e de autoridade.

IV

No final do capítulo IV do livro *Sobre a revolução*, Arendt apresenta mais uma vez sua concepção de poder, e a ela irei me ater, sem me comprometer, porém, com uma exposição completa das diversas passagens de sua obra em que ela o define.

O traço inovador desse capítulo é a aceitação de um aporte tradicional da filosofia política (a teoria contratualista) para a explicitação do poder. Retomo as linhas gerais de sua argumentação:

O poder – como os homens da Revolução Americana o entenderam, como algo óbvio, porque estava encarnado em todas as instituições de autogoverno através do país – não era somente anterior à Revolução, ele era, em um sentido, anterior à colonização do continente. O Pacto do Mayflower foi feito no navio e assinado no desembarque (Arendt, 1990, p. 164).

¹⁷ No que concerne a este último ponto, Arendt não poupa elogios ao princípio federativo, o qual é inteiramente concorde à teoria da divisão dos poderes de Montesquieu. Mas vale ressaltar que Arendt recusa a interpretação liberal dessa teoria, segundo a qual estaria em jogo a “limitação do poder” por meio de “freios institucionais”. A lição de Montesquieu, aprendida pelos americanos, é a de que o “poder detém o poder”, de modo a gerar mais poder. Montesquieu não é o precursor de Lord Acton. Não se trata de afirmar que o poder corrompe e, portanto, seria imprescindível a colocação de freios à ação política. Muito menos Montesquieu estaria repetindo o que já encontramos em Aristóteles e Políbio (as vantagens das formas mistas de governo). A descoberta de Montesquieu concernia antes à “natureza do poder, e esta descoberta está em contradição tão flagrante com todas as noções convencionais sobre esta matéria que ela quase foi esquecida, apesar do fato de que a fundação da república na América ter sido largamente inspirada por ela” (Arendt, 1990, p. 151). É preciso, portanto, dar novo significado à frase “o poder detém o poder”. Para que esta expressão de Montesquieu revele toda a sua profundidade ela deve ser complementada da seguinte forma: “sem destruí-lo, sem colocar a impotência no lugar do poder”, porque o poder pode, claro, ser destruído pela violência (Arendt, 1990, p. 151). Por outro lado, a frase indica que não é possível controlar (*to check*) o poder pelas leis porque o que elas limitam não é o poder, mas a violência, ou seja, “a força multiplicada de alguém que monopolizou o poder de muitos” (Arendt, 1990, p. 151). As leis não podem limitar o poder pela simples razão de que elas se originam do poder. Elas podem limitar a ação individual que ameaça a preservação do espaço político, mas não a fonte a partir da qual este vem a existir. É por isso que Arendt pode dizer que no “conflito entre lei e poder, raramente a lei emergirá como vencedora” (Arendt, 1990, p. 151). O poder, nesse sentido, é dissolvente da lei exatamente porque é, por natureza, constituinte.

¹⁸ Por isso é tão importante que ela preveja, na organização política interna, o sistema de conselhos, nos quais a participação constante dos cidadãos nos afazeres cívicos conserva a dimensão constituinte do poder.

A imagem é bastante eloquente: por um lado, o pacto realizado no navio, isto é, antes do encontro com o desconhecido e selvagem novo mundo, assegura a *continuidade da civilização*; por outro lado, inaugura uma forma de associação política baseada exclusivamente na *promessa mútua*, e não na troca ou cessão de qualquer direito correlata à submissão a uma autoridade comum. O Pacto do Mayflower antecipa, portanto, a revolução na medida em que lança as bases de um novo corpo político, animado por um novo princípio político e articulado por uma concepção de poder que nada tem a ver com a soberania¹⁹. Nesse sentido, a revolução irá repetir o Pacto, renovando-o e aumentando-o com o estabelecimento de uma nova Constituição. E ela o fará somente porque liberará “o poder de pactuar e de elaborar constituições” já presente entre os colonos.

É precisamente nesse momento que Arendt recorda que as teorias contratualistas reconheceram dois tipos de contrato: o pacto que dá origem à sociedade e aquele que dá origem ao poder político (em linguagem técnica: *pactum associationis* e *pactum subjectionis*. As noções remontam a Suárez e Althusius no início do século XVII, mas não podemos deixar de lembrar que Locke a reformula²⁰). Segundo ela, as duas espécies de pacto são “mutuamente exclusivas”. O pacto de associação resulta em uma *societas*, no sentido romano; está baseado na reciprocidade e tem como pressuposto a igualdade. Ora, não é difícil compreender o motivo do interesse de Arendt por essa espécie de contrato: “Tal aliança reúne a força isolada dos parceiros aliados e os vincula em uma nova estrutura de poder em virtude de promessas livres e sinceras” (Arendt, 1990, p. 170). Em contrapartida, o pacto de sujeição caracteriza-se pela entrega, da parte dos membros de uma sociedade, do poder individual a um soberano em vista da constituição de um governo.

Para Arendt, então, o consentimento não quebra verdadeiramente o isolamento do indivíduo que se encontra só diante da instância de poder que deve protegê-lo, da mesma forma que cada pessoa individual está sozinha “na Presença de Deus”. Por outro lado, “o ato de promessa mútua é, por definição, realizado ‘na presença uns dos outros’; ele é, em princípio, *independente da sanção religiosa*” (Arendt, 1990, p. 171, grifo meu). Este ponto é, a meu ver, crucial para esclarecer o problema que estamos examinando. Com efeito, o contrato na forma da promessa mútua significa para Arendt a possibilidade de criação de poder, dispensando a necessidade de recorrer a qualquer instância transcendente: é na pura imanência, na horizontalidade dos pactos que se constitui um espaço político em que o poder pode aparecer e a liberdade ganhar visibilidade²¹.

A origem do poder, portanto, não remonta a nada além da capacidade humana de agir e discursar – lembrando, com Honig (1991), que a promessa é uma ação discursiva. Por meio da promessa, a capacidade humana de “agir em concerto” é atualizada. Mas a promessa faz mais do isso: ela ativa também a capacidade humana de construção do mundo:

Vincular-se e prometer, combinar e pactuar são os meios pelos quais o poder é mantido em existência; sempre que os homens têm êxito em manter intacto o poder que nasceu entre eles durante o curso de qualquer ato ou feito particulares, eles já estão no processo de *fundação*, de Constituição de uma estrutura mundana estável para abrigar, por assim dizer, seu poder combinado de ação. Há um elemento da capaci-

¹⁹ Os novos “corpos políticos” fundados pelos colonos, diz Arendt, “não implicavam domínio e divisão do povo entre governantes e governados” (Arendt, 1990, p. 168).

²⁰ No que concerne às fontes bibliográficas de Arendt, é preciso destacar o livro de Otto von Guericke sobre Althusius (1880) e que Arendt cita (na versão inglesa) em *On revolution*. (Gierke traduz as expressões latinas por *Genossenschaftsvertrag* e *Herrschaftsvertrag*).

²¹ Voltarei a este ponto.

dade humana de construção do mundo na faculdade de fazer e manter promessas. Assim como as promessas e acordos lidam com o futuro e proveem estabilidade ao oceano de instabilidade futura onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, assim a capacidade humana de Constituição, de fundação e de construção do mundo concernem não tanto a nós mesmos e a nosso tempo na terra quanto a nosso “sucessor” e à “posteridade”. A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que exige uma pluralidade dos homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica somente ao espaço mundano “entre” (*in-between*), pelo qual os homens estão mutuamente relacionados, unindo-se no ato de fundação em virtude do fazer e manter promessas, o que, no reino da política, pode ser a mais alta faculdade humana (Arendt, 1990, p. 175, grifo meu).

Esta longa citação nos permite vislumbrar na ação de prometer o sentido que o termo “Constituição” vai adquirir na obra de Arendt. Longe de se reduzir a um construto técnico, ela é a criação conjunta dos homens que visa assegurar o espaço de liberdade em que eles adentram ao exercer o poder. Sua origem não pode ser identificada com uma vontade coletiva, mas referida ao dever recíproco que os cidadãos assumem de criá-la e defendê-la (ver Dubiel, 1995, p. 19). A Constituição, assim, não pode ser desvinculada da ideia de fundação nem da experiência política concreta de uma determinada comunidade política. Sua confecção dispensa o recurso à sabedoria de um legislador que viesse de fora moldar a matéria política à imagem de um escultor trabalhando a pedra bruta. Mais uma vez, é na imanência da vida política – desta vez referida à capacidade de prometer – que os homens encontram a força capaz de estabelecer um vínculo duradouro entre eles e que mantenha o poder em existência. Da mesma forma que a ação detém um fim em si mesma (como *enteléchia*; ver Kampowski, 2008, p. 26-45), o corpo político e o conjunto de leis que o anima podem encontrar sua razão de ser no simples fato de preservarem a liberdade.

A Constituição, portanto, não tem outro objetivo a não ser a conservação do poder. No entanto, ao remetê-la a uma mesma fonte que o poder (a capacidade de agir e de fazer promessas), Arendt não terminaria por cair no mesmo círculo vicioso que apontava na obra de Sieyès? Não terminaria ela também por confundir a fonte do poder com a fonte da lei? Ora, o conceito de autoridade, acredito, vem sanar essa dificuldade.

Antes de fazer o exame do papel que a noção de autoridade desempenha no capítulo V do livro sobre a revolução, gostaria de lembrar que para Arendt nada nos obriga a compreender o termo em uma chave teológica. Isso porque sua origem é propriamente política. A longa aliança entre religião e política, diz Arendt, não prova que o conceito de autoridade seja de natureza religiosa. Pelo contrário, diz ela, “é mais provável que a autoridade, na medida em que é baseada na tradição, seja de origem política romana e tenha sido monopolizada pela Igreja apenas quando ela se tornou a herdeira política e espiritual do Império Romano” (Arendt, 1994, p. 372). Essa monopolização da Igreja reforçou o vínculo, já presente na vida política romana, entre tradição, religião e autoridade, dando-lhe uma roupagem cristã. A estratégia de Arendt (adotada também no ensaio sobre a autoridade incluído em *Entre o passado e o futuro*), cortando os laços entre autoridade e religião, visa restituir ao conceito de autoridade sua pertinência política na atualidade, o que apenas pode ser feito se ele for despojado de todo conteúdo teológico.

Arendt está consciente de que essa concepção mundana ou secular da autoridade implicará a destituição do papel que tradicionalmente lhe foi atribuído, vale dizer, a de sanção religiosa da lei. Durante séculos, a autoridade foi utilizada como instrumento político para conferir validade às leis humanas, seja na forma da

vontade divina, seja na forma moderna da lei de natureza (que, em última instância, termina por remeter à vontade divina). Nessas circunstâncias, a autoridade vem sanar a deficiência constitutiva da lei positiva, a de não trazer consigo seu princípio de validade. Ela se torna, assim, uma espécie de “lei mais alta”, um absoluto indispensável para manter a ordem interna em um Estado. De acordo com Arendt, essa concepção de autoridade é uma herança da “teologização” do político operada pela Igreja a partir do momento que tem de assumir um papel político e que foi legada, via absolutismo, aos Estados modernos.

Os revolucionários, franceses e americanos, se sentiram na necessidade de encontrar um absoluto que pudesse conferir ao novo domínio político que estavam em vias de construir a estabilidade decorrente da obediência. E, para isso, tiveram à sua disposição a experiência política dos antigos e a reflexão política de um moderno (Montesquieu) para forjar outro conceito de lei (Arendt, 1990, p. 186-187). Gregos e romanos não reconheciam na atividade legislativa qualquer elemento religioso. O *nomos* grego, por exemplo, era claramente entendido como um artifício cuja função primordial era delimitar o espaço em que a atividade política seria exercida. Os romanos, por sua vez, tinham uma compreensão política da atividade legislativa, o termo *lex* denotando sobretudo os vínculos, os laços que se estabeleciam entre os cidadãos pertencentes a uma *societas*. Em nenhum dos dois casos, a lei era um comando. Na verdade, esta concepção de lei é de natureza teológica (mais especificamente, hebraica), e Arendt não deixa de observar que ela se torna hegemônica no mundo ocidental a partir do momento em que o cristianismo se torna a religião dominante e a Igreja se imiscui nos afazeres mundanos. No que concerne à reflexão política, Montesquieu foi o único escritor político a retomar o sentido romano de lei, isto é, o de relação (*rapport*), abstendo-se, por causa disso, de introduzir no domínio político um poder despótico ou absoluto. Para ele, nem a lei divina nem a lei natural constituem uma “lei mais alta”: estritamente falando, “as leis não são mais do que relações que existem e preservam diferentes domínios do ser” (Arendt, 1990, p. 188). Arendt esclarece essa ideia no curso que ministra em Cornell em 1965. Comentando *Do espírito das leis*, ela diz o seguinte:

Se não houvesse lei divina, não haveria espaço, isto é, entre Deus e o universo ou entre Deus e os homens; se não houvesse lei natural, as coisas na natureza não teriam relação, etc. 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).

A relação entre as coisas da natureza, entre Deus e o mundo, entre os próprios homens dispensa qualquer fundamento último porque se trata de princípios de ordem interna, conferindo unidade e, ao mesmo tempo, assegurando uma distância entre tudo o que existe em um espaço delimitado, correspondente ao *mundo*. Nesse sentido, a lei é o que ordena o mundo sem necessitar de qualquer fundamento transcendente, embora não seja incompatível com ele, como é o caso da lei de natureza para Montesquieu. Chamo a atenção para este último aspecto apenas para proteger Arendt da acusação de espontaneísmo: ao identificar uma ordem na imanência, seu objetivo primeiro é mostrar que o mundo se estrutura a partir de leis (ou regras) cuja função primeira não é *impor* uma ordem, mas que com ela coincidem a partir do momento em que estabelecem relações entre as coisas.

(No caso das leis humanas, trata-se de fixar, por meio do pacto, as relações que os homens estabelecem entre si e com as coisas). Assim, as leis conectam coisas diferentes. A leitura de Montesquieu tem, então, uma dupla vantagem para Arendt: por um lado, distingue lei de comando; por outro, desvencilha lei de autoridade, mostrando a futilidade de qualquer fundamento transcendente para o mundo humano. A autoridade, portanto, nada tem a ver com o absoluto, assim como a lei secular não é um comando. Este é o único meio de escaparmos do círculo vicioso que se origina quando assumimos a necessidade de um fundamento divino e absoluto para aquilo que é humano e relativo. Resta agora entender o que ela é e qual o lugar que Arendt lhe concede em uma república, em um corpo político na época moderna, marcada precisamente pela perda da sanção religiosa no domínio político.

Mais uma vez, a experiência dos revolucionários americanos é evocada para resolver essa questão. Na perspectiva de Arendt, o que permitiu aos americanos escapar do erro dos franceses (isto é, reintroduzir uma noção teológica de autoridade no espaço político) foi o ato de fundação. Convém observar que Arendt novamente alça a experiência política ao primeiro plano em sua explicação do destino político dos americanos. De maneira geral, as convicções filosóficas e políticas dos *Founding Fathers* pouco se distanciavam dos pressupostos assumidos pela tradição da filosofia política. Porém, sua prática política os colocou na necessidade de tomar essa tradição a contrapelo e buscar na história política dos antigos o auxílio para compreender o problema que enfrentavam no presente. 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 acepção originária da palavra: *religare*. No caso americano, esse sentimento de pertencimento mútuo se manifestou no “culto cego à Constituição”, um apego a ela demonstrado pelos americanos “antes mesmo que ela começasse a operar”. Para Arendt, esse sentimento foi fundamental para o sucesso da Revolução Americana e constitui a prova definitiva de que o ato de fundação traz consigo a autoridade que assegura estabilidade a uma nova república (Arendt, 1990, p. 199). A fundação apenas pode atuar dessa maneira porque no princípio de um corpo político coincidem fundação e conservação²². A lição aprendida dos romanos é que o momento da fundação introduz a novidade, mas ao mesmo tempo traz o princípio de continuidade: o corpo político que se funda deve se prolongar no tempo e as ações realizadas após a fundação podem ser consideradas como um “aumento” do ato fundador, unindo, desse modo, passado, presente e futuro. A autoridade é, então, a capacidade de aumentar a fundação e, ao mesmo tempo, conservá-la. Esta é sua força estabilizadora.

No entanto, cabe notar que o aumento da fundação não pode ser identificado com a ação *tout court*. Não se trata, nessa reatualização do começo, de exercer o poder. Afinal de contas, a autoridade não é compatível com a horizontalidade que caracteriza o poder, instituindo necessariamente uma dessimetria nas relações políticas. Por isso, o princípio de autoridade deve ser encarnado não no corpo coletivo

²² “O próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação inevitavelmente desenvolve sua própria estabilidade e permanência, e a autoridade neste contexto nada mais é do que uma espécie de ‘aumento’ necessário em virtude do qual todas as inovações e mudanças permanecem retroativamente atadas à fundação que, ao mesmo tempo, aumentam e fazem crescer” (Arendt, 1990, p. 202).

dos cidadãos, mas em determinadas instituições; em Roma, era essa a função do Senado e, nos Estados Unidos, a função da Suprema Corte. Vale a pena examinar brevemente essa diferença a fim de compreendermos melhor o papel da autoridade em uma época secularizada.

Entre os romanos, a função de autoridade do Senado era essencialmente política²³, cabendo aos senadores aconselhar e chancelar aquilo que haviam decidido o povo (titular do poder) e os demais magistrados, mantendo vivos os princípios que estão na origem da cidade. O que legitimava essa função era o fato dos senadores continuarem a fundação romana por meio de sua "ascendência". Com efeito, eles eram os descendentes dos pais fundadores de Roma. Mas essa continuidade material requeria uma contrapartida cultural: esse era precisamente o papel da tradição. Ora, entre os americanos a situação era completamente diferente. Uma vez desfeita a tríade que atava a autoridade à religião e à tradição, não era mais possível conectar-se ao momento da fundação por meio dos representantes dos *majores*. O expediente aplicado pelos americanos consistiu em deslocar a autoridade para a própria Constituição, tomada em seu duplo sentido, isto é, de ato de formação de um corpo político antecedente a todo governo (Paine) e o resultado desse ato, a Constituição como documento escrito (Arendt, 1990, p. 203). Quem ficará encarregado de interpretar a Constituição será a sede da autoridade na nova república, vale dizer, a da Suprema Corte, cuja função não é legislativa, mas judiciária. O importante a observar é que a autoridade passa a ser referida não mais a um momento mítico, mas a um evento perfeitamente identificável no tempo e que deixou um resto material, mundano que deve preservar o espírito revolucionário que animou o ato de fundação. A clara consciência de que a fonte da autoridade se encontra neste ato fundador elimina por completo a busca "fútil" por um absoluto e quebra o círculo vicioso no qual os começos são "inevitavelmente capturados" (Arendt, 1990, p. 204, 212). Sobre isso gostaria de fazer uma observação com o intuito de retornar ao problema da secularização.

V

A observação concerne ao tempo da fundação. Se o ato pode ser datado, o tempo escapa à determinação cronológica. Para Arendt, o tempo da revolução institui um *hiatus* no contínuo da história, um tempo do instante entre o fim e o começo, entre o não mais e o ainda não (Drucker, 2001, p. 196-214). Esse momento inapreensível foi objeto, ao longo dos séculos, de especulações e serviu de matéria-prima para a mitologia política. Contudo, na modernidade, isto é, após a secularização, este ato "apareceu pela primeira vez como uma realidade atual" (Arendt, 1990, p. 205). Esta declaração está muito bem coadunada com aquela formulada um pouco antes no livro:

A fundação que agora, pela primeira vez, *ocorrera em plena luz do dia, para ser testemunhada por todos os que estavam presentes*, tinha sido, por milhares de anos, o objeto de lendas de fundação nas quais a imaginação tentava recuar a um passado e a um acontecimento que a memória não podia alcançar (Arendt, 1990, p. 204).

O tempo da fundação não é mais o tempo mítico, mas aquele entre o passado e o futuro em que se abre a possibilidade para uma ação inovadora, da mesma forma

²³ Embora se estendesse a outros domínios, como o direito, a religião e a família. A respeito, ver D'Allonnes (2006, p. 25-28).

que, no domínio da reflexão, o pensamento se aloja nesse hiato. Que esta criação do novo esteja ancorada na natalidade, que ela seja também a possibilidade para o exercício da liberdade, parece-me fora de dúvida. Entretanto, o que me interessa reter é o fato de Arendt insistir em afirmar que a modernidade é a única época em que a liberdade ganha plena visibilidade²⁴, o que se aplica perfeitamente à sua própria compreensão da revolução como o fenômeno político no qual é possível à liberdade “desdobrar seus encantos e se tornar uma realidade visível, tangível” (Arendt, 1990, p. 33).

Espero não estar forçando por demais a leitura do texto de Arendt ao sugerir então que ela entende a secularização como a estrutura da modernidade na qual ganha plena visibilidade a capacidade humana de agir. No final das contas, não é isso que acontece quando a autoridade religiosa deixou de lançar sua luz sobre o domínio político, o qual teve de se iluminar com seu brilho próprio? Além disso, de modo mais geral, a visibilidade associada à secularização poderia ser compreendida no âmbito da crítica arendtiana à metafísica, visto que se trata precisamente de reabilitar a confiança nos sentidos e na capacidade do ser humano de participar com seus semelhantes, através da ação e do discurso, na construção da realidade. Em outras palavras: trata-se de refazer o laço entre verdade e mundo, rompido desde Parmênides, quem, antes mesmo de Platão, havia estabelecido como tarefa primeira para o filósofo o *noein*, isto é, o ver com a mente aquilo que é invisível para os sentidos, uma visão que requer “voltar as costas ao mundo dos sentidos e das aparências para se tornar consciente daquela ausência que somente a mente pode perceber. Porque se permanecer ligado ao mundo dos sentidos e dos homens pode [o filósofo] ver homens e fatos justos, mas não a justiça, homens felizes, mas não a felicidade” (Arendt, 1969, folha 024427; ver também Forti, 2006, p. 108-110). Com a secularização, é possível restituir à visibilidade sua dignidade ontológica, assim como destruir as abstrações metafísicas que sacrificavam o singular em nome do universal e negavam o valor do mundo partilhado em favor da solidão da contemplação.

Há ainda outra observação que gostaria de fazer referente ao tempo da fundação. A impossibilidade de capturá-lo deve ser associada, por um lado, à natureza do poder, que, como Arendt afirma diversas vezes, não é uma realidade material, não é uma essência, não é uma substância e se desfaz tão logo os homens abandonam a companhia de seus semelhantes. Tendo isso em mente, o poder é uma capacidade mais ligada à partilha de um espaço²⁵, enquanto a autoridade concerne mais propriamente à duração, ao tempo (D’Allonnes, 2006). A autoridade liga ao passado; é imprescindível para a permanência do espaço público, conservando-o, portanto, para o futuro; confere estabilidade no presente. Ela pode cumprir esta função, como já vimos, na medida em que está referida ao “princípio”, noção à qual gostaria de retornar.

Arendt reconhece dois sentidos para esse termo. Em primeiro lugar, trata-se do ato de fundação no qual é ativada a capacidade humana de começar, idêntica ao exercício da liberdade. A Constituição, como fonte da autoridade em uma república, cumpre a função de lembrar os cidadãos desta ação primeira (o princípio como *beginning*), fundadora, com a qual veio à existência o corpo político. Em

²⁴ Uma visão de modernidade, portanto, distinta daquela presente em *A condição humana*, obra na qual a secularização estava associada à “alienação do mundo”. Neste contexto, Arendt podia afirmar que “qualquer que seja o sentido atribuído à palavra ‘secular’ no uso corrente, ela não pode, historicamente, ser equacionada com mundaneidade; pelo menos, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e ele também não ganhou a vida, estritamente falando” (Arendt, 1958, p. 320).

²⁵ Arendt não descreve, frequentemente, o poder por meio de metáforas espaciais, a rede ou teia (*web*) de relacionamentos, o espaço público, a pólis, a ágora, a *civitas*?

segundo lugar, o princípio é também *principle*²⁶, isto é, um elemento de natureza normativa que orienta e inspira as ações. Nesse caso, a Constituição pode ser justamente compreendida como a cristalização, no tempo, do espírito que anima a ação revolucionária. Mas Arendt está ciente de que tal cristalização, sob pena de produzir o efeito contrário a que é destinada, deve ser acompanhada de uma mobilização política, isto é, de uma instituição que, a exemplo do sistema distrital de Jefferson, promova a participação dos cidadãos nos afazeres políticos. Não apenas isso. A Constituição, se quiser manter-se fiel a si mesma, ao princípio que a engendra, deve ser capaz de contemplar sua própria deposição. O capítulo final de *Sobre a revolução* explicita esse paradoxo: a única maneira de uma Constituição não trair a si própria é abrir, em seu interior, a possibilidade de sua destituição, uma vez que esse mecanismo assegura às gerações futuras a possibilidade de exercer novamente “aquelas atividades que por si mesmas constituíram o espaço de liberdade” (Arendt, 1990, p. 235). Em outras palavras, o ordinário deve integrar a possibilidade de emergência do extraordinário, como diz Andreas Kalyvas (2006, p. 187-291).

Como meu objetivo não é explorar todas as dimensões da reflexão arendtiana acerca da Constituição, volto a chamar a atenção para sua dupla dimensão (fundadora e normativa). Por essa via, ela se firma como um dispositivo político inseparável da fundação da república moderna. A república, portanto, corresponde ao espaço político adequado para que o princípio (*beginning*) e os princípios políticos (*principles*) possam ganhar visibilidade. É nesse sentido, a meu ver, que devemos entender a frase de Arendt referente à visibilidade da liberdade nas revoluções modernas. Sem o aparato institucional, sem sua objetividade e mundaneidade, o espaço do poder se esvaece sem qualquer garantia de ressurgimento, mergulhando na invisibilidade a que está destinado tudo aquilo que resulta da ação. A república é, assim, a resposta de Arendt ao desafio político lançado pela secularização²⁷.

Referências

- AMIEL, A. 2002. *A não-filosofia de Hannah Arendt*. Lisboa, Instituto Piaget, 280 p.
- ARENDR, H. 1958. *The human condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 349 p.
- ARENDR, H. 1965. From Machiavelli to Marx. Curso disponível no site da Biblioteca Nacional do Congresso Americano. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 14/03/2011.
- ARENDR, H. 1969. Philosophy and politics: What is political philosophy? Disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 14/03/2011.
- ARENDR, H. 1979. Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: M.A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. New York, St. Martin's Press, p. 301-339.
- ARENDR, H. 1990. *On revolution*. Nova York, Penguin Books, 368 p.

²⁶ Mais uma vez, Montesquieu é o autor fundamental para Arendt, uma vez que, recorrendo à sua obra, ela articula os principais pontos de sua reflexão política: o conceito de lei, a teoria da separação dos poderes (o poder gera poder), os princípios para a ação política (a normatividade que ela comporta).

²⁷ Uma resposta, é importante observar, também à espécie de secularização levada a cabo pelo totalitarismo, onde a perda dos “absolutos” dá origem à certeza de que “tudo é possível”. Convém lembrar que, no texto de 1953 (“Religião e política”), a secularização era examinada sob o ponto de vista dos efeitos causados na esfera política pela perda do controle religioso assegurado pelo medo do inferno. O que Arendt havia explorado nessa ocasião é como a autoridade política, em uma época secular, pôde instrumentalizar a doutrina “metafísica” da condenação da alma ao inferno para fins de controle e obediência. O totalitarismo, na perspectiva de Arendt, tornou evidente a impossibilidade de doutrinas dessa natureza se firmarem na modernidade como “dispositivos normativos políticos e morais” (ver o estudo de Vaz, 2009, p. 67-91). A convicção, aliás, de que o medo do inferno teria impedido o totalitarismo acompanha Arendt até o fim da vida, como podemos ver em suas respostas no debate de 1972 em torno de sua obra (Arendt, 1979, p. 313-4).

- ARENDR, H. 1993. What is authority? In: ARENDR, H. *Between past and future: Eight exercises in political thought*. Nova York, Penguin Books, p. 41-90.
- ARENDR, H. 1994. Religion and politics. In: ARENDR, H. *Essays in understanding: 1930-1954: Formation, exile, and totalitarianism*. Nova York, Schocken Books, p. 368-390.
- BLUMENBERG, H. 1983 [1966]. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge, Cambridge University Press, 677 p.
- BRIENT, E. 2000. Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the 'unworldly worldliness' of the modern age. *Journal of the History of Ideas*, 61(3):513-530. <http://dx.doi.org/10.2307/3653926>
- CANOVAN, M. 1992. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 312 p.
- CONNOLLY, W.E. 1997. A critique of pure politics. *Philosophy and Social Criticism*, 23(5):1-26.
- D'ALLONNES, M.R. 2006. *Le pouvoir des commencements: Essai sur l'autorité*. Paris, Seuil, 265 p.
- DRUCKER, C. 2001. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: N. BIGNOTTO; E.J. MORAES (orgs.), *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte, Editora UFMG, p. 196-214.
- DUARTE, A. 2000. *O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo, Paz e Terra, 392 p.
- DUBIEL, H. 1995. Hannah Arendt and the theory of democracy: A critical reconstruction. In: P.G. KIELMANSEGG; H. MEWES; E. GLASER-SCHMIDT (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 11-28.
- FORTI, S. 2006. *Hannah Arendt tra filosofia e política*. Milano, Bruno Mondadori, 391 p.
- HONIG, B. 1991. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a Republic. *American Political Science Review*, 85(1):97-113. <http://dx.doi.org/10.2307/1962880>
- HONIG, B. 1993. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca, Cornell University Press, 304 p.
- KALYVAS, A. 2006. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, 326 p.
- KAMPOWSKI, S. 2008. *Arendt, Augustine, and the new beginning*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 384 p.
- KANTOROWICZ, 1955. Mysteries of state: An absolutist concept and its Late Mediaeval origins. *The Harvard Theological Review*, 48(1):65-91. <http://dx.doi.org/10.1017/S0017816000025050>
- KOHN, C. 2005. Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. *Filosofía Unisinos*, 6:138-148.
- LÖWITZ, K. 1949. *Meaning in history*. Chicago, The University of Chicago Press, 259 p.
- MOYN, S. 2008. Hannah Arendt on the secular. *New German Critique*, 105, 35(3): 71-96.
- STOURZH, G. 1979. The Declaration of Rights, popular sovereignty and the supremacy of the Constitution: Divergencies between the American and the French Revolutions. In: C. FOHLEN; J. GODECHOT (orgs.), *La révolution américaine et l'Europe*. Paris, CNRS, p. 347-367.
- VATTER, M. 1999. La fondazione della libertà. In: S. FORTI (org.), *Hannah Arendt*. Milano, Bruno Mondadori, p. 107-135.
- VAZ, C.A.C. 2009. A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno. In: C.A.C. VAZ; S. WINKLER (orgs.), *Uma obra no mundo: Diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó, Argos, p. 67-91.
- VILLA, D. 1999. *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, Princeton University Press, 269 p.
- WALDRON, J. 2000. Arendt's constitutional politics. In: D. VILLA (ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 201-219. <http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521641985.011>