

## DA DIGNIDADE DA POLÍTICA: HANNAH ARENDT

*Between Past and Future* é, entre os livros de Hannah Arendt, aquele onde pulsa simultaneamente o conjunto de inquietações a partir do qual esta admirável representante da cultura de Weimar ilumina, para usar uma de suas palavras prediletas, a reflexão política do Século XX. Nêle se contém, praticamente, ainda que de forma um tanto dispersa, todo o temário de sua obra, constituindo-se, portanto, num excelente ponto de partida para uma tentativa de interpretação e organização do seu pensamento. Este ponto de partida é metodologicamente útil porque uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados mas, também, nas inquietações que estruturam os seus trabalhos.

### I

#### A LACUNA ENTRE O PASSADO E O FUTURO: A DILUIÇÃO DA TRADIÇÃO

“Seres entre dos aguas marginales de ayer y de mañana: es esto lo que hicieron de nosotros”.

José Emílio Pacheco — *Transparencia de los Enigmas*.

*Between Past and Future*, cuja última edição, revista e ampliada, é de 1968, começa por examinar a lacuna entre o passado e o futuro — a crise profunda do mundo contemporâneo que se traduz, no campo intelectual, pelo esfacelamento da tradição. Evidentemente, Hannah Arendt adquiriu consciência desta lacuna com a irrupção do surto totalitário cujas raízes e características examinou em *The Origins of Totalitarianism* (1951). “Os homens normais não sabem que tudo é possível”, observa David Rousset em frase que serviu de epígrafe a este livro e que talvez sintetize uma de suas conclusões. De fato, o fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e na ideologia, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade nem sequer tem grandeza, conforme nos aponta Hannah Arendt ao examinar a banalidade do mal no relato que fez do processo Eichmann — *Eichmann in Jerusalem — A report on the Banality of Evil* — (1963).

Diante deste fenômeno, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados não só para fornecerem regras para a ação — problema clássico colocado por Platão — ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno — que foi a proposta hegeliana — mas, também, para inserirem as perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea (1). Em outras palavras, o esfacelamento da tradição implicou na perda do saber isto é, para falar com Karl W. Deutsch, na dificuldade de discernir num contexto, as classes de perguntas que devem ser feitas (2).

Marx, Kierkegaard e Nietzsche anteciparam, no campo do pensamento, este esgarçamento da tradição, tendo Hegel como ponto de partida. De fato, *Hegel* foi o primeiro que se afastou de todos os sistemas de autoridade, pois, ao vislumbrar o desdobrar completo da História Mundial numa unidade dialética, minou a autoridade de todas as tradições, sustentando a sua posição apenas no fio da própria continuidade histórica. De mais a mais, a história da filosofia ocidental que se tinha constituído no conflito bipolar entre o mundo das aparências e o mundo das idéias verdadeiras, perdeu parte do seu significado quando Hegel procurou demonstrar a identidade ontológica da idéia e da matéria em movimento dialético — O real é racional e o racional é real — desgastando, conseqüentemente, o sentido clássico da aporia imanência versus transcendência (3). Marx, Kierkegaard e Nietzsche, diante deste impasse, preocuparam-se novamente com a qualidade do humano e perceberam pontos básicos do conflito entre a contemporaneidade e a tradição.

*Kierkegaard* salienta o aspecto concreto do homem como sofedor, em contraste com o conceito tradicional do homem como ser racional. Desta maneira, subverte a relação tradicional entre fé e razão, pois a sua dúvida não se resolve pelo *cogito* cartesiano mas, sim, pelo salto racionalmente absurdo da dúvida para fé (4). É curioso observar que esta perda do senso-comum, que traz a falta de confiança no que nos circunda, foi realçada pelos resultados da *ciência contemporânea*. De fato, a perspectiva da ciência, como observa Hannah Arendt, parte da rejeição do senso-comum e da linguagem comum para poder descobrir o que se esconde atrás dos fenômenos naturais. O progresso da ciência implicou numa linguagem científica cuja formalização crescente esvaziou de sentido a nossa percepção concreta e, ademais, não só converteu, através da mediação da técnica, o nosso meio-ambiente em objetos criados pelo homem, como também conseguiu modificar, por meio da ação humana, o desencadeamento dos próprios processos da natureza,

- 
- (1). — HANNAH ARENDT, *Between Past and Future — eight exercises in political thought* (New and enlarged edition) — New York: The Viking Press, 1968, prefácio pp. 8-9, 13-14, Cap. I, p. 26.
  - (2). — KARL W. DEUTSCH, On Political Theory and Political Action *American Political Science Review*, vol. LXV (May 1971), pp. 12, 13, 16, 17.
  - (3). — *Between Past and Future*, Cap. I, pp. 28, 37-39.
  - (4). — *Between Past and Future*, Cap. I, pp. 29 e 35; HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, N. York: Doubleday, 1959, pp. 249-254.

como o evidencia a fissão do átomo. Destarte, diluiu-se a tradicional distinção entre natureza e cultura, e o homem, quando se confronta com a “realidade objetiva”, não encontra mais a natureza mas se desenfoca consigo mesmo, isto é, com objetos que criou e processos que desencadeou, que funcionam, mas que não entende porque não é capaz de explicá-los em linguagem comum (5).

Nietzsche também se opôs ao conceito tradicional do homem como ser racional, insistindo na produtividade da vida e na vontade de poder do homem. Entretanto, o sensualismo da vida só faz sentido no quadro de referência da subversão ao supra-sensual e ao transcendente. Daí o nihilismo, pois a posição de Nietzsche — “um portador de valores graças ao qual o conhecimento se encarna e flui no gesto da vida”, nas palavras de Antônio Cândido, esbarra na incompatibilidade entre a contestação a valores transcendentais, elaborados pela tradição e classicamente utilizados para medir a ação humana, e a sociedade moderna que dissolveu estes padrões, transformando-os em valores “funcionais”, isto é, em entidades de troca (6). Estes aspectos da sociedade moderna, que Hannah Arendt examinou longamente em *The Human Condition* (1958), encontram particular aplicação no exame que ela faz da *cultura de massas*. De fato, se no Século XIX o filistinismo da classe média em ascensão fez da cultura um instrumento de mobilidade social — uma mercadoria social — iniciando a desvalorização dos valores, a sociedade de massas contemporânea levou este processo adiante ao consumir cultura na forma de diversão. A diversão, que é o que se consome nas horas livres entre o trabalho e o descanso, está ligada ao processo biológico vital, e, como processo biológico, o seu metabolismo consiste na alimentação de coisas. O risco deste processo reside no fato que a indústria de diversão está confrontada com apetites imensos e os processos vitais da sociedade de massas poderão vir a consumir todos os objetos culturais, deglutindo-os e destruindo-os. A sociedade de massas, que se orientou para uma atitude de consumo, dificilmente modificará esta tendência devoradora, e o ócio e a “cultura animi” de que falava Cícero, que recompunham na tradição ocidental o “balancez” entre diversão e cultura, não constituem uma resposta adequada para a perplexidade de um nihilismo que, em vez de enfrentar valores vigorosos criados pela cultura, se esvai no contacto indigno com a diversão (7).

Marx, numa outra perspectiva, asseverou igualmente a incompatibilidade entre o pensamento clássico e as condições políticas da modernidade trazidos pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial. A análise de Marx explodiu a tra-

---

(5). — *Between Past and Future*, Cap. II, pp. 60-63; Cap. 8, pp. 265-280; *The Human Condition*, p. 4.

(6). — *Between Past and Future*, Cap. I, pp. 30, 32, 33; ANTONIO CANDIDO, *O observador literário*, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1959, p. 77; sobre o problema da bipolaridade dos valores cf. MIGUEL REALE, *Filosofia do Direito* (4a. ed.), São Paulo: Saraiva, 1965, pp. 157-186.

(7). — *Between Past and Future*, Cap. 6, pp. 197-211.

dição através da radicalidade de alguns de seus conceitos básicos, a saber: (i) *o trabalho cria o homem*, o que equivale a dizer que o homem cria a si mesmo pelo trabalho e que, portanto, a sua diferença específica é ser *animal laborans* e não *animal rationale*. Não é preciso salientar que esta posição implica num ataque a Deus, como criador do homem, numa reavaliação do trabalho que até então fôra uma atividade desprezada em termos da problemática filosófico-política e numa afronta à tradicional dignidade da razão; (ii) *a violência é a parteira da História*, o que significa uma contestação à faculdade específica do homem, segundo os gregos, que seria a de conduzir os negócios da polis através da capacidade dos homens livres de se persuadirem pela palavra. A violência, no contexto clássico, seria uma “ultima ratio”, aplicável apenas na relação entre os bárbaros, onde imperava a coerção — e por isso é que eram bárbaros — e com os escravos forçados a trabalharem — e por isso que a sua atividade não era digna, pois não implicava no uso dialógico da palavra; (iii) e, finalmente, a *atualização da filosofia na política*, que implica no fim de um ciclo do pensamento, iniciado quando um filósofo — Platão — se afastou da política para retornar a ela impondo os seus padrões, e encerrado quando um filósofo — Marx — se afastou da filosofia para realizá-la na política. Este salto de Marx, da filosofia para a política, trouxe, consoante Hannah Arendt, profundas modificações ao conceito de história, que merecem ser sucintamente resenhadas para uma devida avaliação da ruptura entre a modernidade e a tradição (8).

De acôrdo com os gregos, a circularidade da vida biológica conferia à natureza o seu caráter de imortalidade, em contraste com a mortalidade concreta dos homens. Entretanto, o tempo retilíneo de uma vida individual, onde o presente não repete o passado e cada instante é único e diferente — “que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando”, como diria Guimarães Rosa — pode albergar feitos e acontecimentos que, pela sua singularidade, merecem ser conservados. A função da história seria a de registrar êstes feitos e acontecimentos garantindo, desta maneira, a imortalidade do homem na terra — “Por estender co’a fama a curta vida”, como nos ensina Camões (9). Esta visão da história foi modificada quando Vico enfrentou o problema da distinção entre processos naturais e processos históricos. De acôrdo com Vico, a natureza é feita por Deus e só Ele pode compreender os seus processos. Entretanto, a história é feita pelo homem, que pode, consequentemente, entender os processos que desencadeou. Em outras palavras, e para usar a formulação de Ortega: A história é o sistema das experiências humanas. A natureza do homem é a sua história — as suas “res gestae” — e o sistematismo das

---

(8). — *Between Past and Future*, Cap. I — pp. 17, 21-23, 32.

(9). — *Grande Sertão Veredas* (2a. ed.), Rio: José Olympio, 1958, p. 24; *Os Lusíadas*, III, 64.



“rerum gestarum” abre a possibilidade da “cognitio rerum gestaram” (10).

Entretanto, para Vico e para Hegel, a importância da história é teórica. É uma visão “a posteriori” dos acontecimentos, na qual o historiador, porque observou a totalidade do processo, pode abarcar o seu sentido. Nas palavras de Hegel, no prefácio que escreveu à sua *Filosofia do Direito*: “A coruja de Minerva voa só no cair da tarde, quando uma forma de vida já envelheceu”. Marx, ao propor a atualização da filosofia na política, politizou e industrializou o conceito de história, subvertendo o seu significado teórico. De fato, a filosofia política de Marx se baseava não numa análise da ação mas na preocupação hegeliana com a história, só que a história deixou de ser uma compreensão do passado para ser uma projeção do futuro. Em outras palavras, a história passou a ser um modelo cuja contemplação fornece regras para ação. A finalidade da história é a atualização da idéia de liberdade. Este processo pode ser revelado pelas leis da dialética, e o seu conteúdo é a luta de classes. Entretanto, este processo é um processo análogo ao da fabricação industrial: tem começo, meio e fim. Este fim é a fabricação da sociedade perfeita. Destarte, cancela-se a imortalidade dos feitos e das ações humanas porque o processo, quando se encerrar, tornará irrelevante tudo quanto o antecedeu. Na sociedade sem classes os feitos terão o mesmo significado que as tábuas e os pregos para uma mesa acabada (11). Esta superposição da teoria e da ação dissolveu o significado tradicional de ambas, tanto nos termos do próprio Marx quanto nos termos das tendências do pensamento contemporâneo. De fato, a análise de Marx, levada às suas últimas consequências, esbarra numa situação paradoxal, pois a atualização da filosofia na política — a sociedade perfeita — implicará no fim do trabalho, com o advento do ócio, no fim da violência, com o desaparecimento do estado e no fim do pensamento quando este tiver se realizado na história. Daí o desencontro entre os conceitos que envolvem a glorificação do “animal laborans”, da violência e da atualização da filosofia e a visão utópica final de uma sociedade sem estado, sem trabalho e sem classes (12).

Sem dúvida, uma inquietação excessiva com estes paradoxos não nos deve atormentar, porque os dias de uma sociedade, tal como foi preconizada por Marx na sua visão utópica, não parecem estar à vista. Entretanto, o impacto de Marx, conjuntamente com o de Kierkegaard e Nietzsche, nas tendências do pensamento contemporâneo, foi definitivo e por isso deve ser salientado na análise da ruptura com a tradição.

A contestação de Marx, Kierkegaard e Nietzsche à tradição, por ser uma contestação, ainda se integrava na tradição mesma, por isso, talvez, conseguiram

---

(10). — GIAMBATTISTA VICO, *Scienza Nuova* — sezione terza — § 331 in *Opere* a cura di Fausto Nicolini, Milano: Ricciardi, 1963; JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *História como sistema* in *Obras Completas* — VI, Madrid: Revista do Ocidente, 1964 — pp. 41-44.

(11). — *Between Past and Future*, Cap. II — pp. 41-44, 57-60, 77-80.

(12). — *Between Past and Future*, Cap. I, — pp. 17-25.

êles manter no horizonte de suas formulações uma aspiração de totalidade. Entretanto, o esforço que fizeram, que ajudou a derrocada da tradição, trouxe o desaparecimento de uma visão totalizadora. Uma rápida referência ao conceito contemporâneo de modelos nas ciências sociais, notadamente na economia e, mais recentemente, na ciência política, comprova esta observação e a ela se soma toda a evolução da ciência. Esta delimitação, implícita na idéia de modelo, que também muitas vezes contém nítidos objetivos operacionais, carrou a *mudança da noção de teoria*. De fato, esta deixou de ser, como o era tradicionalmente, um sistema de verdades interligadas que não foram feitas e construídas mas dadas para os sentidos e a razão, para se transformar — como na ciência moderna — numa hipótese de trabalho que se modifica de acordo com os seus resultados e cuja validade depende não de uma revelação de verdade mas pelo fato de funcionar (13). Ora, tudo pode eventualmente funcionar — e a experiência do totalitarismo comprova no mundo dos fatos a tendência das orientações do pensamento antes relatada (14). Daí a circularidade da relação entre fatos e teorias que recoloca o sentido da ação política, uma vez que implica num contexto para o qual a tradição não tem nem padrões para julgá-la — em virtude da perda do senso-comum e da dissolução de valores — nem perguntas para explicá-las — em virtude da noção contemporânea de teoria. Movimentar-se neste perplexo impasse, que traduz todo o alcance da lacuna entre o passado e o futuro e que equivale à perda da sabedoria, é o objetivo da reflexão política de Hannah Arendt.

## II

### — O ESPAÇO DA PALAVRA E DA AÇÃO —

“Es quimera pensar en una sociedad que reconcilie al poema y al acto, que sea palabra viva y palabra vivida, creación de la comunidad y comunidad creadora?”

Octavio Paz — *Los signos en rotación*

Diante dêste beco sem saída, a reflexão de Hannah Arendt se encaminha para uma indagação sobre as características da ação política para verificar se ela pode ser apreendida e entendida dentro de um esquema onde a circularidade da relação entre fatos e teorias não seja tão infrutífera. Creio que se pode dizer que esta reflexão começa por descartar a relação entre política e certas formas de conhecimento. Para Hannah Arendt o campo da política não é o da razão pura — como queria Platão — nem o da razão prática — como aparentemente, segundo ela, se

---

(13). — *Between Past and Future*, Cap. I — p. 39.

pensa que teria sido a posição de Kant, pois em ambos os casos os modos de asserção do conhecimento têm, para usar uma distinção de Tércio Sampaio Ferraz Jr., uma estrutura discursiva monológica (15). As verdades matemáticas e científicas se caracterizam por conter um elemento interno de coerção que as torna indiscutíveis. A evidência racional ou a prova empírica implicam na submissão. A verdade filosófica, a verdade moral e a própria verdade revelada também têm uma estrutura monológica, pois dizem respeito ao homem na sua singularidade. De fato, como aponta Hannah Arendt, ao falar da crítica da razão prática, o imperativo categórico coloca a necessidade de estar o pensamento racional de acordo consigo mesmo, princípio que Sócrates já descobrira ao afirmar: Se sou um, é melhor estar em desacordo com o mundo do que estar em desacordo comigo mesmo. Daí a origem da ética ocidental — concordar com a própria consciência — e da lógica ocidental — o princípio da não contradição (16). A política, entretanto, como aponta Hannah Arendt, se insere num outro contexto e o seu campo é o do pensamento no plural. Na interpretação de Hannah Arendt, Kant, na Crítica do Juízo, salienta uma maneira de pensar no plural, que consiste em ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros em vez de estar de acordo consigo mesmo. É o que Kant chama de *mentalidade alargada* (17). O alcance e a força do juízo da mentalidade alargada está na concordância potencial com os outros. A sua área de jurisdição não é a do pensamento puro, do diálogo do eu consigo mesmo, mas sim a do diálogo com os outros com os quais devo chegar a um acordo. Este juízo, portanto, não tem validade universal, mas sim validade específica, limitada às pessoas com as quais dialogo para chegar a um acordo. Este diálogo requer um espaço — o espaço da palavra e da ação — que constitui o mundo público onde surgem estes tipos de juízo. Habilidade política, o “insight”, é a capacidade de perceber e formular estes juízos, que não é a mesma coisa que a sabedoria dos filósofos, como nos aponta Aristóteles no Livro VI da Ética de Nicômaco, pois se trata de um pensamento tópico, que se extrai de opiniões e não de proposições universais (18). Conforme se verifica, o modo de asserção da política, nesta perspectiva, implica num elemento de persuasão — “All governments rest on opinion”, como aponta James Madison — que confere ao discurso político, para retomar a distinção de Tércio Sampaio

---

(14). — *Between Past and Future*, Cap. II — pp. 86-90.

(15). — TERCIO SAMPAIO FERRAZ JR., Justiça e Tópica Jurídica, *Estudios de Derecho*, Vol. XXIX nº 77 (Marzo 1970), pp. 183-194.

(16). — *Between Past and Future*, Cap. 6, pp. 219-20, Cap. 7, pp. 240, 244-245; cf. *Gorgias*, 482.

(17). — KANT, *The Critique of Judgement* (trad. James Creed Meredith) § 40 — Taste as a Kind of “Sensus Communis” in *Works*, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1952.

(18). — TERCIO SAMPAIO FERRAZ JR., *op. cit.* in *loc. cit.*; e também La Noción Aristotelica de Justicia, *Atlantida*, VIII, 38 (Marzo/Abril 1969), pp. 166-194; THEODOR VIEHWEG, *Tópica e Giurisprudenza* (trad. de Giuliano Crifò), Milano: Giuffrè, 1962.

Ferraz Jr., uma *estrutura dialógica*, cuja validade não é universal (19). Entre parêntesis, é interessante observar que o esforço de conferir à política uma validade universal, baseada na evidência, é uma das consequências do pensamento de Descartes, segundo nos aponta de Jouvenel, contra a qual Vico, calcado em Aristóteles, se insurgira ao salientar a diferença entre o campo da ciência e o tipo de raciocínio prudencial e tópico necessário para o conhecimento e para a ação política (20). Neste sentido, a reflexão de Hannah Arendt elide o impasse do pensamento contemporâneo, retomando uma linha de tradição que, diante da circularidade da relação entre fatos e teorias, readquire um sentido que ficara ofuscado e afastado enquanto perdurou uma aspiração de totalidade sistemática. Desta retomada resulta uma revisão de conceitos, de grande utilidade, que merecem ser examinados, a começar pela relação entre verdade e política.

A natureza dialógica da política propõe o problema da verdade factual, que informa a estrutura deste diálogo. Com efeito, se a política se situa no campo da opinião, o problema da verdade factual — que é a verdade da política, uma vez que as outras verdades são monológicas — se resume na circunstância que, sendo verdade, ela não pode ser modificada, mas a sua maneira de asserção é a da opinião. Toda a sequência de fatos poderia ter sido diferente porque o campo do possível é sempre maior que o campo do real. A verdade factual não é evidente nem necessária, e o que lhe atribui a natureza de verdade efetiva é que os fatos ocorreram de uma determinada maneira e não de outra. Destarte, o problema da verdade factual é que o seu oposto pode ser não apenas o erro mas também a mentira. Ora, a mentira, nos sistemas políticos tradicionais, era limitada porque, sendo limitada a participação política, ela não implicava normalmente em auto-ilusão — os que a manipulavam sabiam distinguir a verdade da mentira. Entretanto, no mundo contemporâneo, estas distinções tendem a desaparecer porque as novas técnicas de comunicação somadas à incorporação das massas nos sistemas políticos, levaram a novas modalidades de manipulação de opinião. Uma delas é o “image-making”, que não é um embelezamento da realidade mas um seu substitutivo. Neste sentido, basta comparar as declarações oficiais do governo americano a respeito da guerra do Viet-Nam com as revelações dos “Pentagon Papers”. Vale a pena, também, registrar, para ressaltar o fenômeno mesmo quando a seriedade na substituição da realidade possa ter sido maior, que o pressuposto da política de De Gaulle foi a vitória da França na 2a. Guerra Mundial e o seu consequente “status” de grande potência, ou a orientação de Adenauer na reconstrução política da Alemanha calcada na imagem de que o nazismo foi um movimento minoritário. Outra modalidade de manipulação de opinião é o reescrever da história não em termos de inter-

---

(19). — *Between Past and Future*, Cap. 6, pp. 219-223, Cap. 7 — pp. 233-249; Clinton Rossiter ed., *The Federalist Papers*, N. York: Mentor Books, 1961, nº 49.

(20). — BERTRAND DE JOUVENEL, *Sovereignty* (trad. de J. F. Huntinton), Chicago: The University of Chicago Press, 1963, Cap. 13, pp. 217-230; GIAMBATTISTA VICO, *Il Metodo degli Studi del Tempo Nostro* (1708) in *Opere cit.*



pretação mas de deliberada exclusão de fatos — Trotsky, por exemplo, nos com-  
pêndios soviéticos, não participou da Revolução Russa. Este tipo de manipulação,  
que implicou na reabertura do campo de possibilidade para o passado, impede que  
a história desempenhe a sua função, pois o repertório de opções é o campo do  
futuro e o papel da história é registrar os feitos e acontecimentos decorrentes da  
política, a partir dos quais se entreabre a estabilidade do possível agir futuro.  
Esta situação gera o ceticismo, pois a persuasão e a violência podem destruir a  
verdade factual, mas não a substituem, porque os seus fluxos e refluxos carregam  
uma instabilidade permanente. Daí a importância de alguns mecanismos de defesa  
da verdade factual, criados pelas sociedades modernas, fora do seu sistema político,  
mas indispensáveis para a sua sobrevivência, como a universidade autônoma e o  
judiciário independente. Daí também o fenômeno da violência contemporânea,  
sobretudo no momento atual norte-americano ou na Europa de 1968, em cuja raiz  
se encontra, como aponta Hannah Arendt em *On Violence* (1970), uma reação  
contra a hipocrisia da manipulação de opinião e um apetite pela ação que reco-  
loca o problema da liberdade (21).

A liberdade, no campo da política, é um problema central, para não dizer um  
axioma, a partir do qual agimos. Entretanto, no campo do pensamento o pressu-  
posto a partir do qual raciocinamos é exatamente oposto: nada vem do nada  
("nihil sine causa"). De fato, num exame teórico sobre uma determinada ação,  
ela parece normalmente resultar, conjunta ou separadamente, ou da causalidade  
da motivação íntima dos seus protagonistas ou do princípio geral de causalidade  
que regula o mundo externo dentro do qual se inserem estes protagonistas. Esta  
dicotomia, diz Hannah Arendt, é aparente e só surge quando se identifica política  
e pensamento, obscurecendo-se desta maneira o fenômeno da liberdade. O campo  
do pensamento é o do diálogo do eu consigo mesmo, que provoca as grandes per-  
guntas metafísicas e onde o livre arbítrio se insere como centro da razão prática  
de Kant. O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da  
palavra e da ação — o mundo público — cuja existência permite o aparecimento  
da liberdade. De fato, a consciência da presença ou da ausência da liberdade ocorre  
na interação com os outros e não no diálogo metafísico do eu consigo mesmo.  
Por isso, para Hannah Arendt, a assim chamada liberdade interior é derivativa,  
pois pressupõe, ou uma retração forçada de um mundo público encolhido onde a  
liberdade é negada — que são os tempos obscuros por ela tão bem salientados num  
coletânea de ensaios significativamente intitulados *Men in Dark Times* (1968)  
— ou uma retração deliberada da *Vita Activa* para a reclusão, sem dúvida digna,  
da *Vita Contemplativa*. Política e liberdade, portanto, são coincidentes, porém só  
se articulam quando existe mundo público. A ação, apesar de requerer vontade e

---

(21). — *Between Past and Future* — Cap. 7, pp. 227-264; HANNAH ARENDT,  
*On Violence*, N. York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1970, pp. 65-66  
e passim; New York Times, *The Pentagon Papers*, N. York: Bantam  
Books Inc., 1971; Hannah Arendt, *Lying in Politics*, *The New York  
Review of Books*, vol. XVII — Nº 8 (November 18, 1971), pp. 30-39.

intelecto, a êles não se reduz. Resulta de outros princípios, muito bem percebidos por Maquiavel na *virtú*, com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo lhe oferece na forma de *fortuna*.

Seu sentido é dado pela palavra *virtuosidade*, que liga a política às “performings-arts”, na medida em que entreabre as conexões entre a ação e os virtuosos, cuja realização se dá durante e na execução de sua arte. Isto não quer dizer que a política seja arte no sentido convencional de arte criativa — o estado como uma obra-prima coletiva — pois tradicionalmente as artes criativas, ao contrário da política, levam à obra, assinalada por uma existência independente. De fato, ainda que modernamente a linhagem de Mallarmé busque substituir a obra acabada pela obra aberta onde, para lembrar Octavio Paz e Haroldo de Campos, os signos em rotação se situam no horizonte do provável (22), esta existência independente implica na concentração maior dos momentos de liberdade no próprio processo de criação. Depois do lance de dados, o autor se vê limitado pela própria obra de quem se torna filho e espelho, como aponta Valery numa passagem comentada por Hannah Arendt (23) e que serve para ilustrar como a obra, mesmo aberta, esconde em parte a visibilidade dos momentos de liberdade de seu criador e limita o número de possibilidades de liberdade do leitor. A política se situa num outro campo e, conseqüentemente, não conduz nem à fabricação da obra, nem às limitações ou à durabilidade dela decorrentes. É por isso que as instituições políticas, ainda que tenham sido superiormente elaboradas, não têm existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos para subsistirem, pois o estado não é um produto do pensamento mas sim da ação (24). Ação que exige a vida pública, para que a possível coincidência entre palavra viva e palavra vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade.

Se a política é um produto da ação, o que significa agir? Agir deriva dos verbos latinos “agere” — pôr em movimento, fazer avançar — e “gerere” — trazer, criar — cujo sentido, para esta análise, pode ser captado pelo seu particípio passado “gestum”, de onde se origina gesta. Agir, portanto, traduz um movimentar-se para trazer gestas. O sentido original de “agere” exprime atividade no seu exercício contínuo, em contraste com “facere” que exprime atividade executada num determinado instante. Estas denotações distintas enfatizam as diferenças acima mencionadas entre a criatividade da obra de arte e a criatividade da ação política

---

(22). — OCTAVIO PAZ, *El Arco y la Lira* (2a. ed.), México: Fondo de Cultura Económica, 1967; HAROLDO DE CAMPOS, *A Arte no Horizonte do Provável*, São Paulo: Perspectiva, 1969.

(23). — *The Human Condition*, pp. 190, 355.

(24). — *Between Past and Future*, Cap. 4, pp. 143-146, 151-154; *The Human Condition*, p. 185.

(25). — *Between Past and Future* — Cap. 4, pp. 165-167; F. R. DOS SANTOS SARAIVA, *Novíssimo Dicionário Latino-Português* (5a. ed.), Rio, Garnier, S/D.; FELIX GAFFIOT, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Paris: Hachette, 1934; A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1951.

— esta última assinalada pelo exercício contínuo da liberdade pública, que faz avançar e viver as instituições. Os novos feitos e acontecimentos que resultam da ação se inserem num contexto cujo sentido nos é fornecido pelo conceito de autoridade. Autoridade deriva do verbo latino “augere” — aumentar, acrescentar — e, como observa Hannah Arendt, foram os romanos que nos deram tanto o conceito quanto a palavra. De fato, os gregos procuraram estabelecer um fundamento para a vida pública que não fôsse apenas a argumentação ou a força, mas tanto Platão quanto Aristóteles se utilizaram de conceitos pré-políticos para a análise do problema ao transferirem, por analogia, para o campo da política as relações pais-filhos, senhor-escravo, pastor-rebanho, etc., que não eram relações entre iguais como as que devem nortear a vida política (26). A busca dêste fundamento é, sem dúvida, complicada porque autoridade envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprêgo da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, consequentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político (27). Apesar desta dificuldade, êste fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Êste momento, que é o momento do poder, resulta do agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade. Esta legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência de uma comunidade política (28). O início da ação conjunta — a fundação — confere autoridade ao poder. No contexto do conceito romano, cujo grande achado foi o de ter ancorado o conceito de autoridade no fato político do início da ação conjunta, o que a ação política faz é acrescentar, através dos feitos e acontecimentos, importância à fundação da comunidade política e vida às suas instituições. É por isso que em Roma o poder estava com o povo, mas a autoridade residia no Senado, dotado de “gravitas” e incumbido de zelar pela continuidade da fundação de Roma. Nas palavras de Cícero: “Cum potestas in populo auctoritas in Senatus sit” (29). A persistência dêste conceito pode ser rastreada na distinção entre a autoridade dos papas e o poder real, durante a Idade Média, que atesta a romanização da Igreja e que atendia a esta mesma necessidade de conferir e também limitar o poder pela autoridade (30). Na Idade Moderna, a separação da Igreja e do Estado diluiu esta distinção, mas Maquiavel retomou a tradição romana, através do conceito de razão de estado, cuja autoridade derivava da expansão no espaço e duração no tempo de uma comunidade política. Não é preciso lembrar a importância do conceito de razão de esta-

---

(26). — *Between Past and Future*, Cap. 3 — p. 118.

(27). — *Between Past and Future*, Cap. 3, pp. 92-93.

(28). — *On Violence*, p. 52.

(29). — *Between Past and Future*, Cap. 3, pp. 120-124.

(30). — *Between Past and Future*, Cap. 3, pp. 125-128.

do, mas vale a pena recordar que foi um conceito teórico decisivo para legitimar a formação dos estados nacionais e, consequentemente, um elemento importante na conformação histórica do mundo atual (31).

Feitos êstes registros, o que cabe perguntar é qual é a relevância do conceito de autoridade numa época onde ela se desagrega até mesmo no processo educacional, onde a crise da tradição, como aponta Hannah Arendt, impede que se estruture educação e autoridade para a escola poder servir de ponte entre o mundo privado da casa e o mundo público dos adultos? (32) Sua relevância se encontra na frequência do fenômeno revolucionário, que a partir da experiência das revoluções francesa e americana buscou instituir pelo ato da fundação, que separa o não-mais (o passado) do ainda-não (o futuro), uma *novus ordo saeculorum*, que legitime a comunidade política e preencha a lacuna entre o passado e o futuro. De fato, como observa Hannah Arendt em *On Revolution* (1963), a palavra princípio envolve tanto origem quanto preceito, e êstes significados, no ato da fundação, não estão apenas relacionados mas são coexistentes. O princípio (início) da ação conjunta estabelece os princípios (preceitos) que inspiram os feitos e acontecimentos da ação futura. Êste fato — “o começo não é apenas metade do todo mas alcança o fim”, como aponta Políbio — sugere, como diz Hannah Arendt, o princípio da verdade factual que, estruturando a liberdade pública, informa o discurso dialógico da política (33). O fenômeno revolucionário, neste sentido, representa uma retomada da tradição romana, só que a redescoberta da experiência da fundação deixou de ser um evento passado — “ab urbe condita” — e passou a constituir uma possibilidade presente ou futura cuja ocorrência pode justificar o emprêgo da violência. Esta justificativa, que se encontra em Maquiavel e Robespierre, aponta um dos problemas do mundo contemporâneo, pois se de um lado a experiência da fundação tem provocado o gôsto pela liberdade pública, por outro lado a sua violência constitutiva engloba uma tendência à supressão desta mesma liberdade que a legitimou. A trágica ironia da tradição revolucionária moderna, reside precisamente neste fato: as novas ordens, também por causa do impacto dos problemas sociais contemporâneos, não conseguiram, a não ser intermitentemente, implantar a *constitutio libertatis*, que justificaram a sua fundação. Em outras palavras, as revoluções não conseguiram assegurar a felicidade pública porque não mantiveram um espaço público onde a liberdade como virtuosidade pudesse permanentemente aparecer na coincidência entre ação, palavra viva e palavra vivida (34). À tarefa de iluminar e restaurar a importância dêste mundo público, tão obscurecido na vida contempo-

(31). — *Between Past and Future*, Cap. 3, pp. 136-138; cf. FRIEDRICH MEINEKE, *Machiavellism — The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History* (trad. de Douglas Scott), London: Routledge and Regan Paul, 1962.

(32). — *Between Past and Future* — Cap. 5.

(33). — *Between Past and Future* — Cap. 3, p. 140; HANNAH ARENDT, *On Revolution*, N. York: Viking Press, 1965 — Cap. 5, pp. 179-215.

(34). — *Between Past and Future* — Cap. 3, pp. 138-141; *On Revolution* Caps. 2, 3, 4, 6.



rânea, quer pelo desdobramento lamentável do fenômeno revolucionário, quer pela decadência dos regimes políticos, dedicou-se Hannah Arendt: "If it is the function of the public realm to throw light on the affairs of men by providing a space of appearances in which they can show in deed and word, for better and worse, who they are and what they can do, then darkness has come when this light is extinguished by "credibility gaps" and "invisible government", by speech that does not disclose what it is but sweeps it under the carpet, by exhortations, moral and otherwise, that under the pretext of upholding old truths, degrade all truth to meaningless triviality" (35). Este trecho extremamente revelador do porquê da crença da liberdade em Hannah Arendt nos permite lembrar uma de suas afinidades com Rosa Luxemburgo, sobre quem escreveu importante ensaio apontando, no contexto da tradição revolucionária, a ênfase solitária de Rosa Luxemburgo em defesa da necessidade absoluta, em tôdas as circunstâncias, tanto da liberdade individual quanto da liberdade pública (36). Este trecho sugere, igualmente, uma conexão com Jaspers, relevante para a compreensão da estrutura lógica do raciocínio de Hannah Arendt. Um dos conceitos básicos do pensamento de Jaspers é a comunicação ilimitada e sem fronteiras ("Grenzenlose Kommunikation") que, segundo êle, é a única forma de revelação da verdade, na concomitância indissolúvel entre razão e *existenz*. A comunicação ilimitada e sem fronteiras, fundamento de uma filosofia da humanidade, pressupõe — em contraste com uma filosofia do homem, que parte do diálogo solitário do eu consigo mesmo — o diálogo com os outros (37). A comunicação ilimitada e sem fronteiras, portanto, não exprime a verdade mas a instaura e se liga claramente com a asserção que Hannah Arendt faz da natureza dialógica da política, cujo encadeamento com o problema da ação e com o conceito de autoridade tentei demonstrar. Esta crença na comunicação confere à obra de Hannah Arendt um caráter aberto, muito distante das imputações dogmáticas que lhe foram atribuídas por alguns de seus críticos. Graças a êste caráter aberto, as prerrogativas da política, enquanto área fundamental da experiência humana, recuperam vigência ainda que isto se dê apenas no campo da opinião consistente. Neste sentido, creio que o pensamento de Hannah Arendt, pela sua eloquente capacidade de reflexão abstrata sobre o problema concreto, pela retomada de uma das linhas da tradição e pela consequente revisão de conceitos que acarretou, representa uma redescoberta da sabedoria. O tema da liberdade readquire, neste contexto, toda a sua importância — apesar da experiência do totalitarismo, do impasse do pensamento contemporâneo, da trivialidade da administração das coisas e da escuridão dos "credibility gaps" e "invisible government". Pessoalmente, sinto uma grande afinidade com êste privilegiamento do tema da liberdade, cuja importância procurei ressaltar através de outros ângulos, seja pelo estudo das condições de ra-

---

(35). — HANNAH ARENDT, *Men in Dark Times*, N. York: Harcourt, Brace and World Inc., 1968 — p. VIII.

(36). — *Men in Dark Times*, p. 52.

(37). — *Men in Dark Times*, pp. 81-94.

cionalidade da decisão administrativa no planejamento governamental brasileiro, seja pelo estudo do pensamento de Octavio Paz, para quem a sobrevivência da política está ligada aos esforços de conversão da sociedade em poesia, pelo exercício criativo da liberdade. Se, como diz Jaspers — e para concluir com êste mestre de Hannah Arendt — o fim de uma política autêntica suspende o interesse pela política (38), impedir o fim de uma política autêntica constitui o grande tema unificador da reflexão política de Hannah Arendt, que nos permite vislumbrar, mesmo no vazio da lacuna entre o passado e o futuro, tôda a fôrça e o vigor da dignidade da política.

*Celso Lafer*

janeiro de 1972

---

(38). — KARL JASPERS, *Autobiographie Philosophique* (trad. de Pierre Boudot), Aubier, 1963, p. 123.