



SENTIDO E LEGITIMIDADE DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

MEANING AND LEGITIMACY OF POLITICS IN HANNAH ARENDT

José dos Santos Filho¹

Resumo

Uma das questões mais difíceis colocadas por Arendt é, sem dúvida, aquela que pergunta pelo sentido da Política no mundo contemporâneo. Na tentativa de compreender melhor essa questão propomos, nesse trabalho, apresentar em linhas gerais, uma análise sobre como Arendt entende ser possível, a partir de uma realidade marcada pelo fracasso da autoridade no mundo secularizado erigir instituições políticas que possam servir de um mínimo normativo para tais práticas políticas. Interessa a autora investigar quais as condições de possibilidade para o efetivo exercício de uma prática genuinamente política que seja autorreferente e que, portanto, prescindia de quaisquer elementos metafísicos como fonte de legitimidade. Tomamos como hipótese inicial a asserção que Arendt responde positivamente à questão sobre o sentido da política. Sim, Arendt acredita que a política ainda tem sentido. Para compreendermos melhor essa assertiva de Arendt quanto ao sentido da política, discutiremos as seguintes questões: a) a falência da política com a experiência limite dos governos totalitários; b) o problema da legitimidade da política na sociedade secularizada com a crise da autoridade; c). As possibilidades de uma normatividade para a atividade política a partir da modernidade onde o lugar do poder se tornou indeterminado e vazio.

Palavras-chave: Política; Modernidade; Legitimidade.

Abstract

One of the most difficult questions posed by Arendt is undoubtedly the one about the meaning of politics in the contemporary world. In an attempt to better understand this question, we propose, in this work, an analysis of how Arendt understands that it is possible, from a reality marked by the failure of authority in the secularized world to erect political institutions that can serve as a normative minimum for such political practices. Arendt is interested in investigating the conditions of possibility for the effective exercise of a genuinely political

¹ Professor no departamento de Filosofia da Unimontes e doutorando pela Universidade Federal de Goiás/UFG. Agradecemos ao apoio da Fapemig. **Autor para correspondência.** E-mail <santosfil@hotmail.com>.

practice that is self-referential and therefore, without any metaphysical elements as a source of legitimacy. We take as an initial hypothesis the assertion that Arendt responds positively to the question about the meaning of politics. Yes, Arendt believes politics still makes sense. In order to better understand Arendt's assertion of the meaning of politics, we will discuss the following questions: a) the bankruptcy of politics with the limited experience of totalitarian governments; b) the problem of the legitimacy of politics in society secularized with the crisis of authority; c) The possibilities of a normativity for political activity from the modernity where the place of power has become indeterminate and empty.

Keywords: Politics; Modernity; Legitimacy.

INTRODUÇÃO

Quando falamos em modernidade, no quadro conceitual do pensamento de Hannah Arendt, somos forçosamente levados a falar também em crise, sobretudo em crise da política. Mais especificamente trata-se de uma crise de autoridade ou, se quisermos uma crise de legitimidade da política. Em poucas palavras poderíamos dizer que, para a autora, a modernidade surge como uma era nova e desconhecida que, por meio do processo de secularização torna sem efeito a autoridade no campo político, seja ela religiosa ou secular. Isso implica a necessidade de encontrar uma nova fonte de legitimidade que garanta certa estabilidade aos corpos políticos. Essa indeterminação da política fica latente na experiência da democracia moderna onde o lugar do poder se torna um lugar vazio (LEFORT, 1991, p. 32) e as experiências que se seguiram na tentativa de personificação do poder redundaram em catástrofes.

Na perspectiva de Arendt foram os “governos invisíveis” (ARENDR, 1987, p.8) os responsáveis pela violação do viver político, tornando o nosso mundo um lugar inóspito para grande parte da humanidade. Há uma “tonalidade sombria e pessimista”² no pensamento de Arendt. Essa visão está diretamente relacionada com a novidade totalitária vivida na Alemanha nazista e na União Soviética stalinista que combinada com a ameaça das armas nucleares constitui o pano de fundo das suas reflexões sobre o mundo moderno. Por isso, Arendt acredita que essas experiências catastróficas colocaram em xeque valores fundamentais da vida política tais como a “liberdade”, a “pluralidade” e o “espaço público” e

² Cf. DUARTE, 2001, p. 25.

o próprio “mundo”. Esses eventos modernos foram tão impactantes para a humanidade que motivou Arendt a questionar sobre o sentido da política. A questão formulada por ela é a seguinte: A política *ainda* tem algum sentido? (ARENDR, 2012, p. 38)

Tomamos como hipótese inicial a asserção que Arendt responde positivamente à questão sobre o sentido da política. Sim, Arendt acredita que mesmo após o desastre político com os governos totalitários e com a ameaça iminente das armas de destruição em massa a política ainda tem sentido. Aceitar essa hipótese como premissa teórica nos leva ao desdobramento da mesma questão do seguinte modo. De acordo com o pensamento de Arendt: a) quais as condições de possibilidade para o efetivo exercício da política no mundo, após a catástrofe dos governos totalitários?; b) o que de fato legitima o exercício da política na sociedade secularizada e da crise da autoridade?; c) é possível uma normatividade para a atividade política a partir da modernidade onde o lugar do poder é indeterminado e vazio?

É seguindo esse percurso que vamos apresentar em linhas gerais como Arendt procura responder a tais questões.

A moderna experiência totalitária como situação-limite da política

Em *A condição humana* (2010), obra publicada em 1958, no capítulo VI, intitulado ‘A *vita activa* e a era moderna’ Arendt faz referência a três grandes eventos que deram início a chamada era moderna: as grandes navegações, a Reforma, e a invenção do telescópio (ou ao uso do telescópio nas pesquisas científicas). A sensação de ‘apequenamento’ do mundo, a desapropriação de um grande contingente populacional e a alteração dos paradigmas epistemológicos, foram as primeiras mudanças que se seguiram após tais acontecimentos. Esses eventos marcaram o início do processo de ‘alienação do mundo’ que, segundo Arendt, é a característica principal da história moderna.

No campo filosófico a expressão maior dessa ruptura adveio com a dúvida cartesiana que teria significado a perda do senso comum e a, conseqüente, aposta no *cogito* ou na lógica das ideias. Por tudo isso, assevera Arendt, “a nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência (...) contra a tradição” (2010, p. 344) a ponto de transformar os conceitos que norteavam a compreensão do mundo em meros conceitos vazios e sem nenhuma relação com a realidade vigente. Um exemplo claro dessa ruptura é que o conceito de ‘Ser’ foi substituído pelo conceito de ‘Processo’. Embora esse último tenha surgido no campo das ciências naturais, passou também a funcionar “como princípio para o agir [*doing*] no domínio dos

assuntos humanos”. Graças a essa mudança radical de perspectiva de visão da história humana, o homem moderno vê a si mesmo apenas como “parte integrante dos dois processos sobre-humanos e onibarrangentes da *natureza* e da *história*. ” (2010, pp. 374 e 383, grifos meus)

No ensaio ‘O conceito de História- antigo e moderno’, escrito também em 58, a autora entende que a noção de ‘processo histórico’ acabou conferindo à mera sequência temporal uma importância superior aos próprios fatos. A compreensão em torno dos “desígnios superiores” (Vico), “o ardil da razão” (Kant) e a “astúcia da razão” (Hegel) apontam para um importante deslocamento da política para a História. Para Arendt há, portanto, “uma fuga moderna da Política para a História (...) a fuga para o todo, e a fuga é incitada pela ausência de sentido do particular” tendo em vista que nesse registro nada mais é significativo em si mesmo e por si mesmo. A política passou então a ser balizada pelas categorias da própria História moderna, em especial a categoria de meio e fim na qual algo só tem sentido como um meio para se chegar a um objetivo situado fora de si mesmo. (ARENDR, 2005, p. 112 e 118) A ideia de processo em si mesma sugere um *continuum* destituído de sentido, conforme observou Arendt:

Era como se os homens fossem subitamente cegados para as distinções fundamentais entre sentido e fim, entre o geral e o particular ou (...) entre o ‘por causa de... (*for the sake of...*) e ‘a fim de...(*in order to...*) (...). E no momento em que tais distinções são esquecidas e os sentidos são degradados em fins, seguem que os próprios fins não são mais compreendidos, de modo que, finalmente todos os fins são degradados e se tornam meios. (ARENDR, 2005, p. 114)

Arendt compreende que o ideal moderno de política como processo não foi apenas uma inócua teoria restrita ao campo das especulações das modernas filosofias da História. Ao contrário, a noção de processo tanto da natureza, quanto da história, alimentou importantes experiências políticas da modernidade: os regimes totalitários. Essas considerações ganham eco no seu texto de 1953, ‘Ideologia e Terror: uma nova forma de governo’, que foi acrescentado na segunda edição de *Origens*, onde Arendt confirma sua tese acerca dos governos totalitários e suas molas propulsoras:

A questão que levantamos no início destas considerações, e à qual agora retornaremos, diz respeito ao tipo de experiência básica na vida humana em comum que inspira *uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico*. Obviamente, nunca antes se havia usado tal mistura nas várias formas de domínio público. (ARENDR, 2004, 526, grifos meus)



A originalidade desse novo “corpo político”, é expressa na síntese da sua essência e do seu princípio como *terror-ideologia* capaz de destruir qualquer o espaço comum onde os homens possam aparecer e serem vistos, falar e serem ouvidos, agir e serem afetados pela ação de outrem. Aparecer, falar e agir, esse *modus vivendi*, é exatamente o que Arendt considera como sendo o modo de vida político, pelo qual os homens interagem, compartilhando suas experiências singulares e com elas construindo um mundo comum. Mas é essa mesma originalidade do regime totalitário que, na perspectiva de Arendt, se revela como uma experiência-limite entre o político e o não político, uma vez que se efetiva somente no isolamento e na solidão dos homens.³ Esse *novum* totalitário foi encetado dentro dos campos construídos com a finalidade de exterminar os indesejados. É refletindo sobre a experiência concentracionária que Arendt parece fornecer a chave para entendermos melhor essa questão. Nos campos, segundo ela, se promoviam “a chocante experiência da eliminação (...) da própria espontaneidade como expressão da conduta humana.” (ARENDR, 2004, p. 488)

Para Arendt nenhum regime político, por mais tirânico e despótico que fosse jamais ousou tal empreitada. A tentativa de destruição da espontaneidade significa que um dos intentos nazistas era tentar destruir a capacidade humana de ação, ou seja, intentaram sacrificar a capacidade mais política dos homens: iniciar algo novo. Logo esse corpo político ‘original’ é antipolítico em sua natureza, pois para existir é necessária a supressão da liberdade, que é na concepção de Arendt a *condition sine qua non* da própria política. Embora tudo nele apareça como político, na verdade ele se caracteriza pelo desprezo do político⁴ e de qualquer outra dimensão que possa ligar os homens uns aos outros. Desprezo por qualquer outra cultura que não alimente um desejo de dominação.⁵

A experiência revolucionária moderna como reconstrução da ação política

Foi pensando acerca dessas experiências singulares na história, as revoluções, que Arendt parece reler a modernidade com outros olhos.⁶ Mesmo a tonalidade sombria e

³ Cf. ARENDR, 2004, p. 527.

⁴ LEFORT, 1991, p.67.

⁵ Uma especie de “*libido dominandi*”. Cf. ABENSOUR, 1999, p.30

⁶ Postura que muitos estudiosos do pensamento de Arendt, tais como PASSERIN D’ENTRÈVES (2001) BENHABIB (1996) e outros, não deram a devida atenção em suas em suas críticas.

pessimista que marca o diagnóstico arendtiano da modernidade não anula a sua perspectiva mais otimista dos movimentos revolucionários modernos como instâncias privilegiadas para a reposição do sentido original da ação política.⁷ Em *Sobre a Revolução*, (obra publicada em 1963, fica latente a compreensão de que, para Arendt, a modernidade também é compreendida como a época na qual se abriram as possibilidades para a liberdade política ganhar visibilidade ao se fundamentar numa realidade tangível, ou seja, no mundo secularizado.⁸ E deste ponto de vista a modernidade pode ser compreendida como um momento privilegiado. Conforme Arendt disse: “O que ocorreu foi a emergência da genuína política, como na Antiguidade – assim compreendo as revoluções.”⁹

Ao tratar das revoluções como momentos de genuína atividade política Arendt faz questão de enfatizar que elas sempre iniciaram como tentativas de restauração de antigos direitos dos ‘governos limitados’. Isso talvez explique porque mesmo diante de uma nova experiência de liberdade vivida no processo revolucionário, os atores da revolução não foram capazes de dar o passo adiante, ou seja, criar instituições livres. Nem os franceses, nem os americanos escaparam do maior problema da moderna secularização,¹⁰ que como já aventamos é a ausência de uma fonte legítima de autoridade para os novos corpos políticos.

Embragados pelo espírito libertário, os franceses foram em busca de um princípio de legitimidade e, na visão de Arendt, não foram capazes de superar o velho esquema onde o poder e as leis derivavam de uma única fonte, neste caso, *le peuple*. A antiga fonte do poder, ou seja, a vontade soberana do monarca absoluto foi então substituída pela soberania absoluta da vontade do povo.¹¹ Já os americanos contidos com a possibilidade do *novum* trataram de cercar-se dos cuidados necessários para que o seu empreendimento fosse fundado sobre bases mais duradouras. Assim eles também reconheceram no povo a fonte do poder, mas quando foi

⁷ Cf. DUARTE, 2001, p. 251.

⁸ Cf. ADVERSE, 2012, 34.

⁹ Cf. ARENDT, 2010, p.153.

¹⁰ Samuel Moyn considera a secularização como uma das questões centrais no pensamento arendtiano acerca das revoluções, porque recoloca no centro do debate o problema do absoluto. Cf. MOYN, 2008, 78. Essa tese é seguida de perto por Adverse. Cf. ADVERSE, 2012, p.54.

¹¹ Arendt afirma: “Robespierre carecia de um Legislador Imortal. ” A noção de ‘consentimento popular’ foi substituída pela *vontade* (certamente com base na *volonté générale* de Rousseau) que excluiu basicamente todos os processos de trocas de opinião e um eventual acordo entre elas. Cf. ARENDT, 1998, p. 60 e 148



necessário recorrer à fonte das leis, aferraram-se a algo tangível, um documento escrito, objetivo e durável: a Constituição.¹²

É a partir dessas conclusões que Arendt parece eleger a Revolução Americana, e a Constituição que dela resultou, como um ‘tipo ideal’¹³, ou como paradigma para se pensar as possibilidades de fundação de novos corpos políticos sem recorrer a algo externo a própria experiência política. Arendt nos lembra, que a palavra latina para o verbo “fundar” é *condere* que possui uma relação íntima com a palavra preservar.¹⁴ A preocupação dos americanos, que se consideravam como os *Founding Fathers* da república americana e que foram chamados por outros de ‘adoradores cegos e indiscriminados da Constituição’, era manter-se fiéis ao princípio de que o próprio ato de fundar o corpo político já continha em si mesmo o pressuposto da autoridade. No caso americano, a fundação, que acontecia aos olhares de milhares de testemunhas, foi fruto de ação de “homens que tomaram juntos uma resolução” e que unidos “pelo princípio interconexo da promessa mútua e da deliberação comum”, demonstraram que os homens “são realmente capazes (...) de estabelecer um bom governo, com base na reflexão e na escolha”, prescindindo assim, de algo que fosse externo a própria ação política da fundação.¹⁵

Diante do exemplo do momento revolucionário americano, parece que a Arendt aposta que os homens são ainda capazes de constituir um corpo político livre, cuja liberdade seja ela mesma a razão de sua existência, ou seja, criar instituições e leis que possam ser a garantia para recriá-las continuamente e permanentemente. Essa capacidade humana deriva da condição humana de seres iniciadores que podem sim realizar no mundo uma experiência política genuína como uma *res publica* por exemplo. É principalmente no conceito agostiniano de *initium* que Arendt encontra a chave para a compreensão de que não há determinismo que possa neutralizar a capacidade humana de iniciar novos eventos que podem alterar significativamente o a experiência moderna com a política. Para ela o “milagre que

¹² *Ibidem*, p.125

¹³ A própria Arendt é quem diz: “Bem, certamente fiz algo parecido com o que Montesquieu fez com a Constituição Inglesa, uma vez que construí a partir (da Constituição Americana) certo tipo ideal.” Cf. ARENDT, 2010, p.152

¹⁴ *Condere* tem sua raiz relacionada a *Conditor*, um deus cuja função era proteger a agricultura e as colheitas, assim ele era ao mesmo tempo um fundador e preservador. Cf. ARENDT, 1998, p. 162

¹⁵ *Ibidem*, p.125

salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, natural é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente.”¹⁶

As possibilidades para a política na modernidade secularizada: A política ainda tem sentido.

A partir desse fenômeno moderno da separação entre Igreja e Estado, entre Religião e Política, chamado secularização, teve início a experiência de um estado absolutista, onde o monarca passou a encarnar, tanto a fonte do *potestas* como o da *auctoritas*, quebrando assim a estrutura sob a qual se apoiou a *res publica* romana. Essa estrutura de domínio significou uma nova experiência política. Ao encarnar tanto a fonte do poder quanto da autoridade, o monarca absoluto converteu-se no *soberano*, ou seja, aquele que está acima da própria lei.

Arendt irá balizar as experiências políticas mais importantes da modernidade exatamente a partir do conceito de soberania que, na perspectiva de Arendt, representa uma espécie de ponte teórica entre o fim da Idade Média e o começo da Modernidade. Para ela Arendt o conceito de soberania, a partir de sua filiação com o teológico consegue explicar de algum modo porque no início da Idade Moderna ainda notamos a uma forte presença de aspectos teológicos (*arcana imperii*) na fundamentação do político. (ADVERSE, 2012, p.44). Para ela o absolutismo deu início ao fenômeno da secularização sem, no entanto, reclamar uma nova fonte de autoridade e, por isso, permaneceu no paradigma cristão, de que a legitimidade de um corpo político, sua autoridade, deve necessariamente ser buscada em uma fonte absoluta, fora desse mundo. Assim o soberano encarna o poder e autoridade (lei) cuja fonte é Deus.

Há, contudo, um problema crucial para o qual Arendt quer chamar a atenção., aqui é importante ressaltar que, malgrado o soberano estivesse ocupando o lugar do papa ou do bispo, ele não poderia a rigor encarnar a autoridade que era própria daqueles. Esse expediente, que tinha como objetivo resolver o problema fundamental da instabilidade do desaparecimento da autoridade religiosa fracassou. Por outro lado, a instabilidade provocada pela ausência do fundamento da autoridade no Estado absoluto acabou criando, de certa forma, as condições de possibilidades para o surgimento dos movimentos de revolução.

Embora ambas as revoluções tenham se inspirado na experiência da *res publica* romana, quando estavam diante de uma nova expectativa de liberdade vivida no processo

¹⁶ ARENDT, 2010, p. 308.



revolucionário, não foram capazes de buscar outra fonte da autoridade senão em algum “absoluto” estado futuro de castigos e recompensas. Também presos a uma concepção de lei tradicional, que exige um absoluto ‘externo’ e ‘superior’ que lhe sirva de fundamento; o recurso a um “Legislador Imortal” ou um “Deus da Natureza”¹⁷ aparece exatamente quando os revolucionários sentiram a necessidade de assegurar “pelo menos alguma permanência e estabilidade a república”, ao novo corpo político que acabara de nascer. (ARENDR, 1998, p.148)

O que mais chama a atenção de Arendt é o fato inusitado de que o fenômeno revolucionário demonstrou tanto na teoria como na prática uma situação paradoxal. Mesmo a luta dos intelectuais do século XVIII, na tentativa de separar o domínio secular do domínio religioso, não logrou êxito quando a experiência exigiu que se encontrasse uma nova fonte para o poder e para a autoridade. O novo desafio que se colocava aos homens da revolução foi enfrentado com as velhas e gastas ferramentas conceituais da tradição. A chancela metafísica de algo absoluto. (ARENDR, 1998, p. 149)

Portanto, no horizonte da modernidade, o fenômeno da secularização cindiu de tal modo a estrutura mundana, que segundo Arendt, a experiência dos corpos políticos que se seguiram parece atestar que não existe outra forma de viver a política senão no registro de domínio de um poder soberano cuja fonte de legitimidade venha de “fora”, seja lá o que isso significar. Mas a autora parece insistir ainda na tese de que somos de fato capazes de constituir algo na política que seja ela mesma a razão de sua existência, ou seja, criar instituições e leis livres que possam ser a garantia para recriá-las continuamente. Embora não esteja presente nas práticas dominadoras do mundo contemporâneo, o sentido da política, que a liberdade, permanece vivo e pode irromper a qualquer momento na história.

¹⁷ Cf. ARENDR, 1998, pp. 148 e 157.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. 'Contro um fraintendimento del totalitarismo'. In: FORTI, Simona (cura). **Hannah Arendt**. Milano: Bruno Mondadori, 1999

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. **Filosofia Unisinos**, nº 13 (1), p. 39- 56, jan/apr, 2012.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11ed. Trad. R. Raposo, revista por A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Da revolução**. Trad. Fernando Vieira. Brasília: Ed. Unb, 1988.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1987.

_____. **O que é política?** Org. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Lanham: Rowan & Littlefield, 2003.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, nº 24, p. 249- 272, 2001.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MOYN, S. Hannah Arendt on the secular. **New German Critique**, 105, 35(3): Fall, 2008, 71-96.

PASSERIN D'ENTRÈVES, M. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London: Routledge, 2001.

Artigo recebido em: 30 de maio de 2016

Artigo aceito em: 20 de junho de 2017