

# HANNAH ARENDT E O REPUBLICANISMO MODERNO

*Paulo M. d'Avila Filho<sup>1</sup>*

---

## **Resumo**

Partindo da interpretação corrente em torno do caráter republicano da obra de Hannah Arendt, este texto propõe um diálogo entre seu pensamento e os republicanismos modernos; francês, americano e italiano a fim de refletir sobre suas filiações a estas diferentes perspectivas da política.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, republicanismo moderno, política.

## **Abstract**

Starting from the current interpretations of the somewhat republican aspects in the Hannah Arendt's work, this paper proposes a dialogue between her thought and the modern republican's schools of thought: French, American and Italian in order to make possible connections among her work and these different political perspectives.

**Keywords:** Hannah Arendt, modern republicanism, politics.

---

<sup>1</sup> Paulo M. d'Avila Filho é mestre e doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e bacharel em História com especialização em História da Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). Atualmente é Coordenador da Área de Ciência Política do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde é professor e pesquisador do Programa de Graduação e de Pós-graduação em Ciências Sociais.



### Introdução

Quando recebi o irresistível convite dos colegas do Departamento de Serviço Social para participar desta publicação em homenagem a Hannah Arendt, me ocorreu realizar uma aproximação, imaginar um diálogo entre o pensamento de Arendt e o chamado republicanismo moderno. Há algum tempo me debruço sobre o que eu caracterizo como matrizes do pensamento moderno sobre a política. Entre elas está a tradição republicana. Ao estudarmos Hannah Arendt e consultarmos os comentaristas de sua obra, nos deparamos com um problema classificatório, ou seja, de como enquadrar a sua obra. A possibilidade de caracterizá-la como neorepublicana me permite estabelecer algumas conexões possíveis entre Hannah Arendt e o republicanismo moderno.

Seus comentadores se dividem em torno dos esforços de classificação (Bignotto e Moraes, 2003). Então, ora ela aparece vinculada com o argumento pós-moderno, ora tem vínculos com o republicanismo, ora com o essencialismo libertário, ora é associada mais a Nietzsche e a Heidegger (Duarte, 2003) ou, em outras leituras, mais afeita ao argumento kantiano ou marxista (Lafer, 2003) e ainda aparece relacionada à Tocqueville (Jasmin, 2003). Claro que não tenho a menor condição de dar conta do problema levantado por essa pluralidade de possibilidades de interpretação.

Além de suas inclinações teóricas, ainda nos deparamos com uma grande quantidade de temas com os quais Hannah Arendt opera e sobre os quais seus comentadores atribuem relevâncias distintas. Destes, destaco: as relações entre filosofia e política (Moraes, 2003), as formas de governo, o problema da autoridade política, das relações entre o passado e o presente, a idéia de diálogos e rupturas entre suas esferas, vida ativa e vida contemplativa, além das idéias de tradição, história e ruptura, que ela traz de Heidegger e Benjamin. Ao passar por esse grupo temático, selecionado arbitrariamente, me dou conta de que a hipótese de fazer uma reflexão sobre o republicanismo em Hannah Arendt faz sentido, na medida em que os temas citados freqüentam a tradição republicana.

Acontece que a discussão em torno da tradição republicana não é também uma discussão fácil. Hoje está na moda as idéias de “nação republicana”, “cultura republicana”, “civismo republicano” e à idéia da produção de uma sociedade guiada por um “espírito republicano” que



vem fazendo parte de uma retórica governamental e de nossos homens públicos nos últimos anos. Entrou na moda, mas eu fico sempre curioso para saber o que se quer dizer quando se diz que é preciso estabelecer um “comportamento republicano”.

O republicanismo moderno tem mais de uma fonte (Bignotto, 2001). Há, é verdade, uma raiz comum situada na reflexão sobre os governos mistos, particularmente, embora não exclusivamente, na tradição clássica do mundo romano, como em Cícero e Políbio, por exemplo. As leituras dessa tradição no mundo moderno são díspares e constituem matrizes republicanas modernas possíveis. Há uma vertente chamada de “republicanismo francês”, que tem uma de suas representações no jacobinismo e uma inspiração rousseauiana. Uma outra é a tradição republicana italiana, do século XV, com os quais Maquiavel, no século XVI dialoga, talvez seja a que nos venha à memória mais rapidamente. Uma terceira possibilidade, talvez a menos comentada, é a tradição americana, os federalistas, o republicanismo americano.

Temos então, pelo menos três possibilidades modernas de leitura da tradição antiga do republicanismo. Estabelecer, portanto, uma conexão entre Hannah Arendt e o republicanismo moderno, centrada nos elementos que o republicanismo traz, é uma tarefa delicada. Nesta empreitada, escolhi dois autores para dialogar. Um deles é Habermas (1995), que possui um texto em que define Hannah Arendt como neo-republicana; o outro é Eisemberg (2003), que produz um texto perscrutando a relação entre Hannah Arendt, o liberalismo, o comunitarismo e o republicanismo. Esta discussão talvez contribua para elucidar parte das relações entre Hannah Arendt e o pensamento liberal. De certo modo o objetivo aqui é cotejar o pensamento de Hannah Arendt sobre a política, com a tradição do pensamento republicano e com o liberalismo.

### **Liberalismo, Republicanismo e a Crise da Política**

Antes de passar ao pensamento de Hannah Arendt propriamente dito, no entanto, cabe recuperar as distintas percepções das tradições liberal e neo-republicana sobre a política.

Francis Wolf, em um artigo chamado “A Invenção da Política”, publicado na coletânea organizada pelo competentíssimo Adauto Novaes, intitulada “A Crise do Estado Nação” (2003), sugere uma compara-



ção entre a organização política dos tupi-guaranis e os gregos da Atenas clássica, em seu, assim chamado, período democrático. A narrativa de Wolf é inspiradora em tempos cinzentos.

Segundo o filósofo, ambas as organizações possuiriam uma comunidade, que compartilha identidades culturais, um poder constituído e alguma instituição da idéia de soberania. Haveria, contudo, algumas diferenças significativas. Enquanto a palavra do chefe indígena é essencialmente repetitiva, ritualizada, com um conteúdo sempre similar, movida pelo intuito de manter a ordem; no mundo grego ela é marcada pela retórica. A retórica rompe com os traços ritualísticos do discurso, não está ancorada em um recurso à tradição, mas na invenção. Sua preocupação não é com o ontem, mas com o futuro, com o amanhã. Nesta arte, não há argumentação universalmente válida, as soluções e o poder de convencimento precisam ser sempre reinventadas e adaptadas às circunstâncias. Para o autor, esta diferença marca duas estratégias distintas. A da evitação da política e a da invenção da política. No primeiro caso, o exercício do poder político se encerra na manutenção de uma ordem pré-estabelecida, no segundo, o exercício do poder político instaura a própria política como ato de criação, como volição humana.

Dando um salto no tempo e no espaço, observamos que de acordo com o ponto de vista liberal, o processo político se constitui, na melhor das hipóteses, em um campo aberto à disputa por posições que assegurem a capacidade de dispor de poder, através de postos na estrutura do Estado. Esta competição está centrada nas mesmas estruturas do jogo de mercado. A partir de um conjunto de regras pré-estabelecidas, os concorrentes irão disputar a preferência do eleitorado, que é livre para expressar sua opinião e sua vontade. Trata-se de uma interação que visa muito mais à coordenação de um jogo competitivo do que cooperativo. Dentro dos limites estabelecidos pela lei, os indivíduos são livres para maximizar os seus interesses particulares, protegidos pelos direitos individuais aos quais o Estado observa. A democracia, no limite, pode proporcionar os elementos mínimos de legitimação das decisões governamentais, ou simplesmente a governabilidade. A estabilidade das instituições políticas é um mecanismo de aferição do seu sucesso. Uma boa ordem é a ordem estável. A separação entre sociedade civil e Estado ou entre mundo privado e universo público é marcante: no primeiro, formam-se as preferências; no segundo, constituem-se os mandantes dessa preferência que, todavia, devem respeitar, em nome do Estado, o domínio protegido dos indivíduos.



Segundo seus críticos, o problema consiste no fato de que, deslocado o centro vital da existência humana para o mercado, a política perde a dimensão de atividade criadora. O governo, representativo de indivíduos possuidores de direitos privados, expressaria uma concepção defensiva de cidadania, assentada em interesses econômicos. A participação política, através da representação, não valorizaria a possibilidade de objetivação de novos sentidos e valores para o público. O seu significado é, sobretudo, garantir a preservação dos direitos objetivados, das instituições que limitam a ação estatal, da razão que ordena as relações no interior da sociedade e do mercado. A liberdade humana se encontra, assim, limitada pela positividade do mercado e do Estado. A sociedade é concebida como uma realidade independente da *práxis* instituinte dos seres sociais.

Nesta chave crítica de leitura, a dos chamados neo-republicanos, o processo de formação da opinião e da vontade não está ancorado em estruturas que seguem uma lógica de mercado, ou seja, através da competição livre dos atores guiados pelo interesse individual ou mesmo coletivo. Muito ao contrário, pressupõe um espaço de comunicação pública orientada para o entendimento e a cooperação. Pressupõe a política como uma atividade normativa não constrangida pelo direito subjetivo e individual. No que diz respeito à abrangência de suas deliberações, o universo de possibilidades estará dado por intermédio dos resultados do arranjo interativo e da intersubjetividade do diálogo no mundo público. A política abrange o mundo dos valores mais do que apenas de preferências, alcança várias esferas da vida, opera com a persuasão e não com o poder. O sentido é constituir a boa justiça como resultado mesmo do consenso interativo. Neste caso, a ênfase é nos direitos políticos de participação, nas liberdades positivas e não nas negativas. A esfera privada fica, assim, submetida à ótica da deliberação coletiva. Não há garantias ou proteção contra coerções externas coletivamente produzidas no espaço público, mas, sim, à participação que afirma a autodeterminação dos sujeitos dentro de uma comunidade de homens livres e iguais. Os limites do direito serão definidos pela vontade política prevalecente e não por alguma determinação pré-política.

O sentido da crítica parece repousar na necessidade de representar a política como ato de criação, como promoção de novos mundos. Sem essa marca ela se torna um ritual, uma estética desprovida de substância, desprovida de controvérsia relevante, sem alma. Nas mo-



dernas sociedades democráticas, torna-se um ritual competitivo legitimador de governos. Os benefícios produzidos pela ocupação dos postos de poder associados à escassez dos recursos, incentivam a formação de grupos contendores, que se tornam trãsfugas em busca de constantes diferenciações que justifiquem a manifestação de preferências dos eleitores. O problema da política não estaria nos políticos, para aludir explicação recorrente, mas na hegemonia de uma determinada forma de conceber o papel da política na vida humana que, no limite, almeja evitar a política.

### Hannah Arendt e os Republicanismos

Estou partindo da premissa de que se há uma crise da idéia moderna de política é porque existe certo modelo, certa compreensão da política que foi vitoriosa nesse mundo moderno. A tradição republicana é uma alternativa discursiva moderna sobre a idéia corrente e vitoriosa da política. Uma concepção possivelmente derrotada que perde vigor narrativo, perde pujança e perde capacidade de impregnar e apaixonar corações e mentes para *outra* fabulação a respeito da política, uma fabulação que tem uma outra matriz, uma matriz que a Hannah Arendt descreve como uma matriz onde a idéia da política é englobada, engolfada, fagocitada – se é que posso usar essa expressão – pela idéia de sociedade (Arendt, 2005). Perspectiva que abarcaria tanto a tradição liberal quanto marxista (Arendt, 1972).

Uma sociedade que mais tarde será marcada por indivíduos que se comportam a partir de uma racionalidade econômica, disposta a trocar e a se realizar como sujeito no mundo, como ser moral no mundo do mercado. Nesta chave, eu me realizo através do consumo. A idéia de um indivíduo que se comporta dessa maneira produz impacto na percepção quanto ao lugar da política. Que impacto é esse? A política deixa de ser o lugar da realização dos sujeitos, como no pensamento grego. O lugar da realização dos, agora, indivíduos é esse lugar do mundo dos mercados. A política, no entanto, terá uma função nesse jogo. Mas qual função? Assegurar a possibilidade da realização dos indivíduos nesse mundo das trocas mercantis. O que esse indivíduo deve fazer nesse mundo? Deve fazer o que melhor lhe convier, desde que ele troque, e respeite as regras dessa troca, e respeite as leis estabelecidas por essa política que ajuda a organizar esse mundo.



Então, não há nada a se dizer a respeito de para onde esse indivíduo deve caminhar? Não, não há nenhum sentido propositivo por parte do mundo público a respeito do que você, indivíduo, deve fazer da sua vida, a não ser respeitar as regras do jogo e realizar a sua vontade, seja ela qual for, no mundo das trocas mercantis. Deriva daí certa idéia de autoridade política, cuja principal função – ou seu lugar no mundo – é de gerenciar essas regras do jogo. Portanto a autoridade política não tem responsabilidade com os resultados do jogo social. E essa é uma diferença fundamental, que marca uma compreensão da tradição liberal da política em relação a outras compreensões concorrentes. Não há responsabilidades políticas com os resultados do jogo social. A responsabilidade é somente com as regras do jogo social. O jogo é organizado a partir da garantia da liberdade dos indivíduos para fazerem as suas trocas mercantis. Se vão realizar seus fins desejados ou não, isto não é um problema público, mas privado.

Há outras matrizes modernas, no entanto, outras fabulações sobre o que seria a política e uma delas é o republicanismo<sup>2</sup>, que é, em certa medida, vocalizada por Hannah Arendt. Sua perspectiva, que me parece próxima da tradição republicana de um *Salutati* ou de um *Bruni* – republicanos italianos do século XV – que, antes mesmo de Maquiavel, falam nesse percurso ao passado, não para reificá-lo ou para trazer o passado ao presente, mas para justamente produzir um diálogo profícuo em busca dessa idéia de um novo, tal como Hannah Arendt (1972).

Hannah Arendt busca na tradição republicana o seu interlocutor (Arendt, 1999), um diálogo todo especial a partir da sua concepção de História. O que pretendo investigar aqui é qual é a tradição republicana que ela está retomando. Um dos pontos fundamentais deste diálogo ou recuperação é a idéia de criação. A política como um lugar de criação, como lugar da realização humana. O sujeito moral se realiza no processo criativo, e o processo criativo não está no empreendedorismo tal como a linguagem corporativa sugere hoje, na inovação técnica do mundo do trabalho, mas no agir e no fazer político. Essa idéia de criação está na possibilidade de imaginarmos mundos melhores, na idéia de que a política é capaz de transcender, não em um sentido metafísico, mas como forma de ir além do que aí está, como forma de projetar caminhos coletivos.

---

<sup>2</sup> A Ibéria produz outra fabulação sobre a política baseada no neo-tomismo (Ver, Barbosa, 2000).



Para se entender a idéia de transcendência, vamos fazer o exercício de imaginação oposto. A imagem oposta a esta idéia pode ser exemplificada pelo padrão de competição eleitoral que estamos acostumados a ver, sustentada como democrática pela matriz liberal. Frequentemente, em processos eleitorais, esperamos que os políticos, os operadores da política – vamos chamar assim – apresentem seus projetos para o futuro, para o país, para transformar a sociedade. Agindo desta forma, estamos invocando uma ação política associada a idéia de criação de novos mundos possíveis. Talvez este seja o nosso desejo, mas ingenuamente fazemos isso num mundo em que a organização do processo político, como de resto toda a sociedade, se mercantiliza. Os políticos, como tudo, transformam-se em produtos. É preciso produzir um produto, uma “*persona pública*” que encarne as expectativas do mercado político e seus desejos manufaturados no processo político.

A competição democrática eleitoral implica a construção dessa *persona pública*. Neste mecanismo de seleção de governantes é preciso obter tanto os votos dos eleitores quanto seu apoio para conquistar e manter o poder. É necessário, portanto, aproximar-se de um eleitor imaginário que represente a medida do pensamento médio da maioria do eleitorado. Essa aproximação logra êxito quando se diz coisas que esse eleitor médio gostaria de ouvir de um seu representante. A partir de uma pesquisa de opinião bem feita é possível acessar as preferências deste eleitor que representa a média dos eleitores. Desta forma é difícil sustentar que se produz algo novo. O que se faz é “requestrar” o que se imagina que se queira ouvir. O que pode acontecer na competição é que alguns façam, talvez, uma pesquisa melhor e reconheçam com mais habilidade aquilo que de fato as pessoas estão com vontade de ouvir naquele momento. Outros, por razões quaisquer, como limites da articulação política, por exemplo, não conseguem se identificar ou não conseguem dizer aquilo que precisa ser dito. A idéia se assemelha à imagem que um filósofo de outra tradição, Hegel, teria usado para pensar a sociedade civil, como um lugar do mais do mesmo, assim como acho que a Hannah Arendt imagina o mundo fabril, mercantil. Um mundo que circula e se realimenta, sem transcender.

A política, na chave da criação, poderia ser alguma coisa que escapa a essa “retro-alimentação” e produz algo novo. Se imaginarmos um movimento eternamente circular, a política seria o momento



em que uma linha escapa da tangente e segue outro rumo. Essa busca da idéia de criação, de ruptura com a perspectiva “do mais do mesmo”, faz parte da reflexão da Hannah Arendt e a aproxima da tradição republicana. Mas a partir da idéia de criação há uma série de outros elementos a se considerar. Problemas provenientes da idéia comumente tida como correlata à noção de criação, a idéia de ruptura. É preciso recuperar o argumento de Rousseau e as considerações de Habermas sobre Hannah Arendt para ilustrar o ponto a ser desenvolvido. Rousseau constrói modernamente um discurso da política como criação, o que implica inevitavelmente algum grau de intervenção social.

Rousseau reconhece a anterioridade dos indivíduos ao momento em que se juntam para viver em sociedade. São, portanto, anteriores ao Estado. Estes homens são reconhecidos como naturalmente diferentes e estas diferenças físicas psíquicas e corpóreas aparecem quando se associam. Esta diferenciação natural produz certa alienação de si, na medida em que eu passo a me reconhecer por intermédio da comparação com um outro. Mas estas diferenças naturais não são o problema de Rousseau, sua atenção se volta para as diferenças arbitrárias socialmente constituídas. O problema social rousseauiano começa no instante em que as tais diferenciações naturais se transformam em sociais e justifica a desigualdade e a dominação, formando a sociedade dos *civilitas*, a civilização.

Por mais que seja reconhecida por Rousseau a anterioridade destas condições, a passagem da sociedade dos *civilitas* para o novo pacto dos *civitas*, dos cidadãos é feita por intermédio de uma intervenção da razão, que institui um novo pacto, um novo Estado. Em sua assertiva, Rousseau atribui à política, seu caráter de criação: eu sou dotado de razão, tenho capacidade de projetar um mundo melhor, de intervir sobre ele, de produzir um novo pacto ou um novo acordo, e *agir* conforme orienta minha razão, mesmo que isto implique em uma intervenção na vida dos indivíduos para corrigir aquilo que meu entendimento considera moralmente injusto. Creio que esta é uma das matrizes do republicanismo, que está encarnada no espírito dos jacobinos durante a revolução francesa.

Habermas, em “Três Modelos Normativos de Democracia” (1995) analisa e compara os modelos liberal e republicano, fechando o artigo



com a sua perspectiva da “democracia deliberativa”<sup>3</sup>. Neste esforço de análise, Habermas classifica Hannah Arendt como neo-republicana<sup>4</sup>. A perspectiva habermasiana é sugerir que o liberalismo de fato reduz a política à administração, à política mitigada, que perde a capacidade criadora. Capacidade criadora contida no discurso neo-republicano e em Hannah Arendt.

Habermas, no entanto, apresenta algumas objeções ao que ele chama de neo-republicanismo. Considera positiva a idéia da ativação, da vida ativa e da liberdade positiva, da política como transformadora, mas alerta que há um perigo. Apesar de não citar explicitamente, parece escolher Rousseau e a sua “vontade geral” como interlocutor. Se não há separação entre sociedade civil e Estado, se não existe uma autoridade acima da vontade coletiva ativada que possa assegurar os direitos individuais, mesmo contra esta vontade, isto pode produzir certos perigos. A vontade geral de Rousseau eliminaria uma importante diferença ao asso-

---

<sup>3</sup> Deixo a alternativa habermasiana de lado, pois foge aos propósitos deste artigo.

<sup>4</sup> Habermas a considera como neo-republicana, entre outros motivos, porque ele pretende estabelecer certas diferenças com relação à Hannah Arendt. A distinção das concepções de política em Habermas e Arendt não é fácil. É uma questão controvertida se considerarmos as perspectivas distintas privilegiadas pela literatura. Creio que algumas diferenciações que eu posso estabelecer partem de uma mudança de ênfase realizada por Habermas entre os livros “O Agir Comunicativo” e o recente “Efetividade e Validade”. Entre o primeiro e o segundo, Habermas parece transitar de uma perspectiva essencialmente normativa e em uma aposta no caráter racional e moral do sujeito da ação comunicativa – uma pessoa moral orientada primordialmente em função de uma concepção do bem na busca de consensos racionais – para uma preocupação mais procedimental. Um aspecto que aproxima Habermas e Hannah Arendt me parece ser o caráter contíguo do argumento comunitarista e republicano. Para o comunitarista, toda a concepção de justiça é necessariamente orientada por valores morais que definem uma concepção de virtude. O conceito de sujeito humano com que trabalha Hannah Arendt também estabelece a prioridade da virtude sobre o interesse. Quando Habermas transita, no entanto, para uma abordagem procedimental da democracia, passa a associar a qualidade do processo deliberativo na esfera pública aos procedimentos, e não apenas aos sujeitos morais. A política deve ser ativação, deve ser criadora, mas a validade não estará ancorada apenas nos resultados, mas na articulação inexorável entre procedimentos e resultados. Nesta engenharia, o direito deve se constituir como uma instancia distinta da esfera deliberativa, garantindo a participação individual, tal como no estado de direito liberal. Assim Habermas pretende conjugar as virtualidades republicanas, como a política enquanto lócus de criação, com as virtudes da tradição liberal. Seu modelo deliberativo ganha uma tessitura que difere da concepção mais fluida e soberana que tem Hannah Arendt do exercício da política, ancorada nas virtudes do sujeito moral.



ciar a vontade coletiva à autoridade política, tornando vulnerável a salvaguarda das garantias das liberdades individuais. Inclusive e, sobretudo, das liberdades políticas necessárias à participação nos processos públicos decisórios. Desta forma, Habermas afirma que Hannah Arendt incorreria contemporaneamente no mesmo problema que Rousseau, o da constituição de uma autoridade política incontrastável, ainda que democrática.

A questão observada por Habermas tem sua origem em um encontro entre o republicanismo francês e a vertente francesa do iluminismo, compondo um movimento que incorpora a idéia de ruptura, associando criação e ruptura. Parte-se de certa ideação iluminista, na qual eu incorporo determinada compreensão do que é o certo, do que é o bem, do que é o justo. Tal como na alegoria da caverna de Platão, eu contemplei fora da caverna, a verdade sobre as coisas. Após este feito extraordinário eu trago aos homens ordinários esta revelação. Trazendo para Rousseau, a razão realiza uma ascese, compreende e vislumbra as verdades e a partir daí é capaz de imaginar mundos melhores, a partir de certa idéia de justo eu reconheço o que é uma sociedade justa, e aí então realizo um pacto à luz dessa iluminação. O perigo potencial desta formulação, que apaixona corações e mentes revolucionárias há séculos, é que se há uma idéia verdadeira e única do justo, que eu contemplei de algum modo, não pode haver outras. As demais seriam falsas o suficiente para serem sufocadas, se necessário. Fica difícil concebermos um mundo plural desta forma<sup>5</sup>.

Este não me parece ser o republicanismo de Hannah Arendt. Em "Entre o Passado e o Futuro" (1972), particularmente no ensaio "Que é a Autoridade?", dialogando com Heidegger em torno da Alegoria da Caverna de Platão, a autora parece se afastar desta matriz de pensamento ao proferir uma instigante crítica à mesma.

A imagem mais comum que temos da alegoria de Platão é a do sujeito que sai da caverna e contempla as idéias inatas, contempla uma idéia de Verdade. O trecho ajuda a explicar a idéia que será retomada mais tarde pelo iluminismo francês. A de que é possível a contemplação da idéia verdadeira sobre as coisas. Nesta chave, seria possível contem-

---

<sup>5</sup> Para boa parte dos autores liberais é deste fundamento que deriva o terror jacobino (Ver, por exemplo, Constant, 1985).



plar uma idéia verdadeira do justo. Hannah Arendt discute a alegoria em um outro momento dramático, o da volta para dentro da caverna.

Trata-se de um momento interessante, porque aquele sujeito iluminado, portador de uma verdade iluminada, tem de lidar com a mixórdia daqueles indivíduos em mundo algo obscurecido, que têm “interesses mesquinhos e perigosos”, pessoais, subjetivos, porque não contemplaram a Verdade. Neste cenário, cada um tem a sua verdade, cada um tem a sua noção de bem. Esta me parece ser a percepção do mundo político, da democracia em particular, apartada da verdade, baseada em outras pautas que não o conhecimento verdadeiro. É aquela mixórdia de pessoas que não conseguem enxergar aquilo que ele, o filósofo iluminado, traz. E aí temos o conflito entre idéia e ação.

Platão identifica a dificuldade de aceitação e aplicação da verdade contemplada no mundo terreno – porque há uma distinção entre esses dois mundos. Mas resolve este conflito justificando a autoridade a partir do saber. O fundamento da autoridade do rei filósofo deriva inteiramente de certo saber iluminado. Assim, vincula de forma fecunda na tradição ocidental saber, poder e verdade. Uma concepção de verdade marcadamente dogmática, alicerce do discurso científico moderno<sup>6</sup>.

Hannah Arendt se insurge contra esta relação estabelecida entre conhecimento, poder e política. A idéia de criação e de transcendência da política marca o pensamento de Hannah Arendt, como sugere Habermas, mas Arendt não parece compartilhar o argumento da ruptura histórica movida pela ação iluminada de uma razão qualquer. Talvez não incorpore todo o arcabouço do republicanismo francês, de raiz jacobina. Não incorpora, como orientação política, a idéia de um ator iluminado que, a partir dessa iluminação, realiza uma ruptura com toda a tradição e produz um mundo novo.

---

<sup>6</sup> Verdade que vai marcar a tradição ocidental, que é a idéia de uma Verdade dogmática. Concepção diferente da tradição neo-tomista ibérica, que remete a verdade revelada à fé, ao “transmundo”, restando aos homens e seus saberes, conhecimentos aproximados, imperfeitos, do mundo terreno. A idéia de uma única verdade demonstrável sobre o mundo das coisas pertence à concepção de conhecimento dogmático produzido pela revolução técnica científica do século XVII e não ao pensamento religioso pós tomista (Ver Morse, 1987 e Barbosa, 2000).



Mas há um segundo republicanismo, que aparece nos escritos de “O Federalista” de Hamilton, Madison e Jay (1993). Seria possível estabelecer uma aproximação entre Hannah Arendt e esta outra vertente do republicanismo moderno, distinta da apropriação francesa do argumento republicano clássico.

Em uma direção, distinta de Habermas, Eisemberg (2003) realiza interessante esforço de investigação das identidades teóricas de Hannah Arendt. Sustenta que a autora possui uma face comunitarista<sup>7</sup> e uma face liberal. Chama a atenção para o fato de que ambas as doutrinas podem incorporar elementos da tradição republicana. A discussão em torno de uma faceta liberal é importante para o argumento a ser desenvolvido. Segundo Eisemberg, preocupada que está com o momento em que cessa toda liberdade, sobretudo nas “Origens do Totalitarismo” (1979), o tema da liberdade ganha centralidade em sua obra. As idéias de “liberdade negativa”, típica da tradição liberal, as idéias das instituições garantidoras da lei e da ordem se tornariam um tema caro a Hannah Arendt. Eisemberg a reconhece como republicana e aponta, ao mesmo tempo, sua identidade com uma concepção liberal de liberdade.

Partindo do trabalho de Eisemberg, acredito que a composição de elementos do republicanismo associado à doutrina liberal é um “casamento” praticado pelos discursos dos federalistas, “os pais fundadores” do mundo americano, da engenharia política americana, que são autores valorizados por Hannah Arendt, como artífices fundamentais do mundo contemporâneo em detrimento do papel emblemático comumente atribuído aos protagonistas da Revolução Francesa.

Uma boa razão para explorar o caráter republicano da civilização norte-americana é contrastá-lo com a imagem frequentemente associada ou atribuída aos Estados Unidos: uma espécie de “liberalismo mercantil selvagem” centrado no irreduzível interesse individual. Liberalismo e republicanismo seriam concepções antitéticas da vida social, quando não o são. Para ilustrar o ponto, tomemos como exemplo o onze de setembro. Após o ataque às torres gêmeas, muito se disse, a respeito das conseqüências da tragédia para a sociedade americana. Um dos comentários freqüentes foi o de que os americanos estavam caindo em

---

<sup>7</sup> Deixo de lado, por motivos de economia, a questão da face comunitarista de Hannah Arendt.



contradição, porque defendiam a liberdade e, a partir do onze de setembro, teriam concordado em restringir graus de liberdade privada. Mas, na verdade, se nós pensarmos na matriz republicana americana, não há contradição alguma. O que garante a minha liberdade é o “modo de vida americano”, a cultura americana, as instituições americanas. Se as instituições americanas estão ameaçadas, protejamos as instituições americanas porque elas são garantidoras da minha liberdade privada, do “meu modo de vida”.

Parece-me, no entanto, que a imaginação política arendtiana não se esgota no modelo dos federalistas. Além da garantia das liberdades para agir no mundo público, eu preciso qualificar essa ação no mundo. Essa ação no mundo é uma ação criadora. Uma ação transcendente. Ainda que a Hannah Arendt flerte com a tradição republicana representada pela reflexão intelectual americana, sua concepção de política ultrapassa os muros de uma coisa pública, uma *res-pública*, que garanta as liberdades individuais. Não se esgota no estado de direito ou na “constituição garantia”. Nela está presente o elemento projetivo da política como espaço de criação de novas possibilidades humanas. Sendo assim, Hannah não se limitaria ao enquadramento do republicanismo moderno americano.

Resta ainda a observação de mais uma possibilidade: a moderna vertente republicana italiana do século XV. Penso que a matriz italiana lida com a idéia de verdade de uma forma distinta da concepção platônica. Acaba recuperando noções clássicas que permeiam a imaginação das narrativas heróicas de um mundo grego. As idéias de palavra e ação como fundamentos da manifestação humana na história, como gestos eminentemente humanos. Palavra e ação, marcas das narrativas homéricas sobre a intervenção heróica do homem contra as intempéries e armadilhas do destino. Palavra e ação serão mais tarde os elementos constitutivos do agir político no mundo. Um agir que se volta para o mundo das coisas, daquilo que não controlamos, do eterno movimento da natureza, para transcendê-lo.

Essa imagem da palavra e da ação como elemento constitutivo do agir político no mundo está presente na narrativa sofista grega e estará presente também na tradição italiana do século XV. Uma idéia de que a fórmula propriamente política da interação é essa: é a palavra, é o verbo. Trata-se da possibilidade da persuasão, do convencimento para a construção de uma ação abrigada dentro de um sentido comunitário. A comu-



nidade, a cidade, os moradores da *polis* se persuadem mutuamente a fim de garantir a manutenção desse espaço de liberdade que é a *polis*, que é a cidade. Isso marca a reflexão italiana, assustados que estavam os italianos com a possibilidade de invasão por seus vizinhos espanhóis, e não sem razão.

De marca da eternidade humana na história, a palavra transita para a idéia de persuasão e convencimento como fundamento da legitimidade republicana. Daí a idéia de que a retórica é um elemento fundamental da formação do sujeito político, do cidadão, daquele sujeito da *Res-Publica* que participa da coisa pública. O que importa nesta chave não é mais a tentativa de associação entre uma verdade revelada e a política. A verdade revelada me autorizaria ser o *condotieri* da política, pois se eu tenho a verdade revelada, então eu devo conduzir. Mas aqui o fundamento é outro. O ponto é o da persuasão. E a persuasão não se estabelece a partir da demonstração de uma verdade, mas do convencimento e da constituição de uma convenção em torno de uma perspectiva que se torna constituinte porque aceita pelas partes e só. Não há correspondência entre saber e poder, mas entre convencimento e poder. Em um mundo de narrativas divergentes prevalecerá aquela que é aceita e este é o bom fundamento do acordo político republicano.

A persuasão deve estar movida por um sujeito dotado das virtudes públicas. Estas virtudes vão variar muito entre os autores, mas um dos elementos comuns é que essa ação deve estar voltada para a preservação do espaço público, o espaço público aí como o espaço da cidade. O sentido da ação não é altruísta, mas está orientada pela díade: preservar o espaço da cidade e a minha liberdade. O cidadão da *polis* está preocupado com a liberdade e a liberdade só pode ser garantida pelo fortalecimento da república. Qual o fundamento da força de uma república, as virtudes do cidadão republicano e a produção de consensos, de unidade. Unidade obtida pelo convencimento por intermédio da retórica. Este é o fundamento da associação entre o *demos* e a *pólis*. O outro elemento, a ação, impregna a política de seu conteúdo propositivo, afirmativo, do vir-a-ser, da “eticidade pública”, não apenas moralidade privada, mas como sentido ético coletivo a ser seguido. O embate entre as palavras define o caminho, a ação realiza. Eu acho que, de certa forma, essa é a idéia da “vida activa” em Hannah Arendt, em contraponto a vida contemplativa. Desta forma, retoma-se a idéia da política como criação, mas sem a noção – por vezes apresentada como correlata – de ruptura.



Há um fascinante realismo político nessa tradição italiana. Nela está contida certa visão pragmática da política que não precisa ancorar a decisão pública ou o fundamento da política em uma dogmática concepção de verdade constituída no mundo “extra-político”, como na raiz platônica realimentada no iluminismo francês. Neste percurso há que se considerar a revolução técnico-científica do século XVII. Que se situa entre o renascimento, alegadamente o momento da recuperação do pensamento grego no mundo moderno e o iluminismo. O saber “extra-político” deve reger os resultados do mundo da política. Sabemos hoje que os “pragmatas”<sup>8</sup> perderam esta batalha, já que ser pragmático em política ficou associado a ser, no mínimo, algo calhorda, pois nossa ação deve estar orientada por valores mais elevados, revelados por uma razão que nos guia ao reto caminho da verdade.

No mundo italiano da política, onde a valorização é o espaço próprio da política, a dogmática da verdade acima da política é relativizada. Porque no espaço próprio da política, se houver uma verdade revelada não há outras possibilidades alternativas de interlocução e pluralismo. Nesta chave, mais importante que as verdades reveladas são a capaci-

---

<sup>8</sup> Sobre este ponto, há um debate na tradição ocidental que precisa ser repensado. É recorrente a interpretação de que, no século XVII, travou-se um debate entre a revolução técnico-científica do mundo anglo-saxão e o obscurantismo mediterrâneo, sobretudo ibérico. Tratar-se-ia, pois então, de uma luta entre a iluminação científica, trazendo as verdades sobre o mundo da natureza, o mundo das coisas contra as crenças provenientes de uma fé religiosa cercada de um mundo de fantasia. Um traz a verdadeira revelação, os outros são obscurantistas. A contenda, no entanto, pode ser vista por um outro ângulo (R. Morse, 1987). Deslocando o olhar, é possível pensar que de um lado você tem uma narrativa dogmática e do outro lado, narrativas pragmáticas. E disto é que se tratava o combate. Para o discurso da ciência seria possível conhecer e demonstrar a verdade última das coisas revelada por um novo método, o científico, fosse ele de corte mais empirista, ou saxão, como em Bacon ou racionalista ao gosto dos cartesianos franceses. Esta seria a nova dogmática trazida ao mundo do conhecimento. Do outro lado, estaria o experimentalismo pragmático, movido pela idéia de que a verdade última das coisas só pode ser conhecida por intermédio da fé, restando aos homens, narrativas um tanto ficcionais, conhecimentos narrativos, aproximativos, inexatos sobre o mundo mundano. Nesta linha, se estabelece uma diferença entre a dogmática teológica e o mundo ordinário. A perspectiva “científica setecentista”, translada a dogmática do reino divino para o “reino” dos homens. A política passa a ser regida, assim, por uma orientação fundamentada no logos, no saber científico, rearticulando modernamente saber e poder. A vertente mediterrânea do neo-tomismo, vai influenciar o pensamento político em uma direção mais pragmática no sentido que aponte (Barbosa, 2000).



dade discursiva, narrativa que permitam a constituição de uma decisão politicamente legítima. Isto exige a vivência constante do mundo público e da política.

Sem a verdade revelada, sem o conhecimento cabal do reto caminho, no entanto, a associação entre criação e ruptura perde lugar. Isto diferencia o republicanismo italiano dos quatrocentos da perspectiva republicana do século dezoito francês, de feição jacobina.

Mas nesta formulação, ao abdicar da verdade revelada, abdica, também dos universais. Sabemos que a imaginação política de Hannah Arendt não prescinde dos universais ou da valoração moral do agente político. Os comentadores dirão: ou bem ela voltou a flertar com o mundo francês e seu universal revelado pela razão construtivista ou bem ela voltou a flertar com os universais liberais derivados de uma indução evolucionária, no caso dos iluministas escoceses ou pela consulta a uma razão prática Kantiana<sup>9</sup>. Sendo assim a associação entre Hannah Arendt e o republicanismo italiano também não pode ser feita sem ressalvas.

### Fechamento

Habermas considera Hannah Arendt neo-republicana. Não tenho certeza de que ela gostaria de ser classificada assim. Se considerarmos como ela pensa a história e a relação entre o passado e o presente, acredito que o rótulo não se alinhe, caso sugira o resgate de uma idéia para ser reificada no presente. Diferente disto, o que procurei fazer neste

---

<sup>9</sup> Os primeiros, os representantes da ilustração escocesa, David Hume e Adam Smith representam uma teoria evolucionária da moral, baseada antes na experiência do que em uma razão à priori. Seja esta experiência cotejada pelo crivo do princípio da utilidade como em Hume que constituiria o sentimento de aprovação moral, seja pelos sentimentos compartilhados que formam nosso senso de dever como em Smith. Para Kant, a conduta moral deve estar orientada conforme "a representação de um princípio objetivo que constrange a vontade (...) a fórmula deste comando é o imperativo" que nos orienta ao agir moral. Os imperativos "categóricos" anunciam que uma ação é objetivamente necessária em si mesma e não como meio para se atingir um fim qualquer. Assim, conduzo a minha ação a partir dos princípios éticos racionalmente concebidos. A premissa é que de um princípio bom, só pode derivar uma atuação moralmente boa. Ao consultar a razão eu atuo conforme o dever, independente das circunstâncias e somente assim constituo um sujeito realmente livre. (Ver Kant, 1960, Hume, 2004 e Smith, 1999).



artigo foi apenas sugerir, como fazem alguns de seus comentadores, que ela dialoga com a tradição republicana. Ela vai à tradição republicana dialogar com a idéia de política como transcendência, para se contrapor a uma idéia de apatia que a fabulação política da tradição liberal teria produzido. Uma sociedade que se volta para o seu mundo privado, para a sua realização no mercado, dissolvendo a idéia de política como vida ativa, de vida cidadã, vida republicana. Essa imaginação que ela quer animar. Trata-se de alguns elementos da tradição republicana. Hannah Arendt é uma animadora da reflexão republicana para pensar o mundo contemporâneo. A dificuldade, a meu juízo, é precisar os contornos de sua aproximação com o republicanismo moderno e suas variantes.

Minha sugestão é que, embora exista relativo consenso em torno da filiação republicana de Hannah Arendt, não constitui tarefa fácil identificar os laços entre o pensamento de Hannah Arendt e as diferentes faces do republicanismo moderno. Arendt parece incorporar e rejeitar elementos das três matrizes modernas do republicanismo. Depois deste percurso, chego à conclusão de que não consigo controlar Hannah Arendt, mas que pelo menos espero ter conseguido trazer alguma luz à reflexão sobre uma interlocução possível entre ela e o republicanismo moderno.

### Referências Bibliográficas

- ARENDR, Hannah (2005). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro. Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Crises da República*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_ (1993). *A Dignidade da Política*. ABRANCHES, Antonio (Org.), Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- \_\_\_\_\_ (1979). *As Origens do Totalitarismo*. Rio de Janeiro, Documentário.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Ed. Perspectiva.
- BARBOSA, Rubem Filho (2000). *Tradição e Artificio: Iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, UFMG/IUPERJ.
- BIGNOTTO, Newton e MORAES, Eduardo Jardim (Org) (2003). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte, UFMG.
- BIGNOTTO, Newton. (2001). *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte, UFMG/Humanitas.



- CONSTANT, Benjamin (1985). Da Liberdade dos Antigos Comparada a dos Modernos. In: *Revista Filosofia Política* nº 02, Porto Alegre, L&PM, UNICAMP/UFRGS/CNPq.
- DUARTE, André (2003). Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: Crítica da Tradição e Recuperação da Origem da Política. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton e (Org). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte, UFM.
- EISEMBERG, José (2003). Comunidade ou República? Hannah Arendt e as Linguagens do Pensamento Político Contemporâneo. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton e (Org). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte, UFM.
- HABERMAS, Jurgem (1995). Três Modelos Normativos de Democracia. In: *Lua Nova*, São Paulo, CEDEC, nº 36.
- HUME, David (2004). *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. São Paulo, Unesp.
- JASMIN, Marcelo (2003). História, Política e Modernidade: das relações entre Arendt e Tocqueville. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton e (Org). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte, UFM.
- KANT, Immanuel (1960). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Coimbra, Atlantida.
- LAFER, Celso (2003) Reflexões de um Antigo Aluno de Hannah Arendt sobre o Conteúdo, a Recepção e o Legado de Sua Obra. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton e (Org). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte, UFM.
- MADISON, James, Alexander Hamilton e John Jay (1993). *Os Artigos Federalistas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MORAES, Eduardo (2003). Hannah Arendt: Filosofia e Política. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton e (Org). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte, UFM.
- RICHARD, Morse. (1987). *O Espelho de Próspero*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1978). Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed.
- SMITH, Adam (1999). *A Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo, Ed. Martins Fontes.
- SKINNER, Quentin. (1996). *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.
- WOLF, Francis (2003). A Invenção da Política. In: NOVAES, Adauto (Org.) *A Crise do Estado Nação*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.