



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG $\mu$ )

**Ontologia política em Hannah Arendt: a autoridade como  
legitimação do espaço público**

*Matheus Martins Ferreira*

BRASÍLIA

2019



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG $\mu$ )

**Ontologia política em Hannah Arendt: a autoridade como  
legitimação do espaço público**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPG $\mu$ ) da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Metafísica. Orientador: Professor Dr. Paulo César Nascimento.

*Matheus Martins Ferreira*

BRASÍLIA

2019

Esta dissertação, requisito para a obtenção do título de Mestre em Metafísica, pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, na linha de pesquisa “*Ontologias Contemporâneas*”, foi apreciada e aprovada, na data de 18 de julho de 2019, pela banca examinadora, composta por:

---

Professor Doutor Paulo César Nascimento  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica  
Universidade de Brasília – UnB – DF  
Presidente

---

Professor Doutor Martin Adamec  
Professor Titular da Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais  
Centro Universitário de Brasília – UniCeub – DF  
Membro Externo

---

Professor Doutor Gerson Brea  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica  
Universidade de Brasília – UnB – DF  
Membro Interno

---

Professor Doutor Evaldo Sampaio da Silva  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica  
Universidade de Brasília – UnB – DF  
Suplente

A todos aqueles que acreditam  
que uma sociedade mais  
solidária é possível.

“Já se disse que a metafísica não seria necessária, se não houvesse a má metafísica. Da mesma forma pode-se dizer que a teoria política devia sua existência, na Grécia, à necessidade de corrigir uma teoria em voga. O pensamento político começou com a tentativa do homem comum de argumentar contra as exigências do prestígio aristocrático. Do começo do sexto século ao fim do quarto – de Sólon e Teognis a Platão e Aristóteles – o choque das razões dos aristocratas sábios e virtuosos contra os argumentos em defesa dos interesses do homem comum seria uma constante da vida intelectual helênica” – Ernest Barker.

## Agradecimentos

\*\*\*

Agradeço imensamente a todos os professores com os quais tive a oportunidade de aprender neste ciclo de dois anos, que finaliza agora em julho de 2019, em especial ao meu orientador, Paulo César Nascimento, pelo apoio e pela confiança, que para mim ficou claro quando me convidou para ministrar a disciplina de Teoria Política Clássica no Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília. Além de todas as conversas e orientações bastante produtivas, que me inspiram no desejo de seguir uma carreira acadêmica.

Agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pelo investimento realizado em mim ao longo do mestrado por meio da bolsa com que fui agraciado ao longo do último ano e meio.

Agradeço, também, a dedicação dos professores Gabriele Cornelli e Evaldo Sampaio, que foram coordenadores do programa neste período do mestrado, que sempre se mostraram no intuito de fazer o programa crescer e se consolidar no ambiente acadêmico.

Agradeço ao professor Gerson Brea por ter recepcionado a mim e a minha companheira, Priscyla, em Munique em janeiro de 2019, momento em que tivemos ótimas conversas que passaram pela política e chegaram ao veganismo. Além disso, agradeço por ter aceitado participar da banca desta dissertação.

Agradeço aos professores com os quais tive a oportunidade de ter aula ao longo do mestrado, mais uma vez, cito meu orientador, professor Paulo César Nascimento, o professor Miroslav Milovic, o professor Evaldo Sampaio e o professor Natan Monsores, que muito contribuíram para minha formação acadêmica.

Agradeço, também, aos encontros de ambas as linhas de pesquisa do programa: a linha de pesquisa “Origens do Pensamento Ocidental”, que busquei acompanhar na medida do possível e na qual tive a oportunidade de acompanhar debates interessantíssimos; e a linha de pesquisa “Ontologias Contemporâneas”, na qual o presente trabalho se insere e por meio da qual tive a oportunidade de aprofundar em vários temas da metafísica, principalmente por meio das excelentes contribuições do professor Evaldo Sampaio, que busca sempre trazer em suas intervenções a importância metafísica/ontológica dos temas discutidos.

Agradeço à professora Graziela Teixeira, que me confiou, juntamente com o meu orientador, oportunidade de ministrar a disciplina de Teoria Política Clássica no Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília.

Agradeço ao professor Martin Adamec, que conheci há alguns anos, quando ainda cursava graduação em Ciência Política e à época, salvo engano, ele era professor substituto no Instituto de Ciência Política, por ter aceitado o convite de participar da banca desta dissertação.

Finalizo os agradecimentos acadêmicos com um agradecimento especial ao professor Wilton Barroso (*in memoriam*), que realizou uma intervenção, quando apresentei o Seminário Estado da Arte no ano passado, acerca da estética de nossa sociedade, reflexão que permanece em minha mente viva e me instigou no desenvolver deste trabalho.

Abro os meus agradecimentos pessoais com um especial agradecimento à minha amada companheira Priscyla, que, desde 2014, tem sido uma grande inspiração amorosa em meu dia-a-dia. Agradeço imensamente pelo incentivo de ingressar no mestrado e de levar minha carreira acadêmica adiante.

Agradeço aos meus pais, Paulo Silas e Beatriz, que sempre me apoiaram em minhas decisões, desde quando com 18 anos saí de Goiânia e me mudei para Brasília para cursar Ciência Política. Todos esses anos eles têm sido o sustentáculo de minha vida e se eu estou onde estou hoje é em grande medida pelo apoio e pela amorosidade que nunca me faltaram.

Agradeço aos meus tios Marcia e Raul (*in memoriam*), professores aposentados da Universidade de Brasília, que sempre acreditaram que eu tinha potencial para seguir carreira acadêmica e sempre me incentivaram neste sentido. A morte do tio Raul no início deste ano foi uma perda bastante dolorosa para mim.

Agradeço aos meus irmãos Diogo e Lara, que, apesar da distância, sei que são pessoas com as quais sempre posso contar. Em nome deles, faço um agradecimento extensivo a todos os meus familiares.

Agradeço ao professor, amigo e mestre Paulo Ramos Coêlho Filho e pelo grupo de meditação criado por ele, o “Flor da Terra”, ao qual estou ligado desde 2015, e que muito me ensina, principalmente no que se refere ao Budismo. Agradeço, também, pelo convite

me feito e aceito por mim para participar, a partir do próximo semestre, do Núcleo de Estudos Asiáticos da Universidade de Brasília (NEASIA/CEAM).

Por fim, agradeço pela oportunidade de estar aqui e de finalizar este mestrado como parte de uma jornada de vida. Sou grato por todas as pessoas que cruzaram o meu caminho e conluo os meus agradecimentos de forma filosófica, agradecendo a Deus, tal qual o conceito panteísta de Spinoza.

## RESUMO

A presente dissertação visa a estudar o conceito de autoridade teorizado por Hannah Arendt, a fim de explicitar sua importância ontológica para a estruturação política. No primeiro capítulo, realiza-se uma contextualização da filósofa na tradição da Filosofia da *Existenz*, com o enfoque que Hannah Arendt confere para a importância ontológica da política. No segundo capítulo, realiza-se uma análise do conceito de autoridade, com o objetivo de explicitar a importância política desse conceito em contraposição ao seu significado pré-político. O terceiro capítulo aborda a fundação e a existência do mito fundacional como elemento discursivo que possibilita a inserção no imaginário de determinada sociedade do conceito de autoridade, juntamente com os conceitos de tradição e religião, como uma tríade capaz de garantir a legitimação do espaço público, por meio da institucionalização. Conclui-se que a autoridade é uma ação representativa da natalidade no espaço público, uma ação que legitima instituições políticas; portanto, constitui a própria ontologia política.

Palavras-chave: autoridade, ontologia política, fundação, mito fundacional, legitimação, espaço público, natalidade.

## ABSTRACT

The present dissertation aims at studying the concept of authority as theorized by Hannah Arendt, in order to clarify its ontological importance to political structuration. In the first chapter, it is presented a contextualization of the philosopher inside the tradition of the Philosophy of *Existenz*, emphasizing that Hannah Arendt gives ontological importance to politics. In the second chapter, it is presented an analysis of the concept of authority, with the objective of explain the political importance of this concept in contrast with its pre-political meaning. The third chapter focus on the foundation and the existence of a foundational myth as a discursive element that enables the insertion of the concept of authority into the imaginary of a determined society, as well as the concepts of tradition and religion, as a triad to assure the legitimation of the public space, by institutionalization. To sum up, the concept of authority is a representative action of the natality in the public space, an action that legitimates political institutions; therefore it constitutes the political ontology itself.

Key words: authority, political ontology, foundation, foundational myth, legitimation, public space, natality.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| Introdução .....   | 12  |
| Capítulo I: Ontologia Política: Hannah Arendt e a sua tradição. ....   | 18  |
| Capítulo II: <i>Ação-autoridade</i> : a constituição de uma ideia política que restringe a liberdade? ..             | 44  |
| Capítulo III: A autoridade como mito fundacional: a legitimação da estrutura social e política como natalidade. .... | 75  |
| Considerações Finais.....  | 99  |
| Referências Bibliográficas .....   | 104 |

## Introdução

\*\*\*

A introdução à presente dissertação de mestrado inicia-se com uma breve narrativa sobre como deparei-me com o Programa de Pós-Graduação em Metafísica e como a proposta de tema surgiu. A proposta da presente dissertação surgiu de um artigo que escrevi para a disciplina ministrada pelo Professor Dr. Paulo César Nascimento, intitulada “Hannah Arendt: um pensamento entre a filosofia e a política”, ministrada no segundo semestre de 2016. Essa disciplina, que acompanhei na condição de aluno especial, foi fundamental para a minha decisão de seguir para o mestrado em Metafísica.

A discussão de Hannah Arendt acerca do conceito de *autoridade* pareceu-me interessante e impulsionou-me na pesquisa. Contatei-me com o Professor Paulo Nascimento e ele orientou-me a prestar o processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Metafísica. Confesso que, em um primeiro momento, fiquei um pouco receoso, pois a minha área de formação é a Ciência Política e o meu objetivo era seguir discutindo questões políticas. Demorei um semestre para apresentar o projeto de pesquisa de Mestrado, tempo em que me dediquei a elaborar o projeto e realizar algumas leituras acerca das linhas de pesquisa do programa. Acabei por ingressar na Metafísica somente no segundo semestre de 2017, com o comprometimento de compreender essa área do conhecimento que, até então, para mim, era pouco conhecida. Decidi, portanto, ao longo do mestrado que eu somente pegaria disciplinas do programa, como fiz, uma vez que estava na busca de compreender a variedade de temas abordados. Lembrei-me que na adolescência já havia me despertado para leituras filosóficas, lembro muito bem do espanto filosófico que me gerou a leitura de *Crepúsculo dos Ídolos* de Friedrich Nietzsche, muito imaturo àquela época, eu queria justificar as minhas descrenças; hoje, no entanto, vejo que a filosofia é uma arte que orienta o ser humano nos processos da vida e nada melhor do que um pouco mais de maturidade para compreender algumas questões filosóficas mais profundas. Durante a graduação, acabei por centrar minhas leituras na área de Ciência Política, mas sempre mantive minha atenção para a intersecção entre a filosofia e a política; e Hannah Arendt sempre me encantou por trabalhar nesta intersecção. O mestrado, nesse sentido, contribuiu de maneira decisiva para que eu retomasse em densidade minhas leituras filosóficas, o que com certeza me leva a formular uma perspectiva que transita entre a filosofia e a política nesta dissertação.

O presente trabalho de dissertação de Mestrado insere-se na linha de pesquisa *Ontologias Contemporâneas*, do Programa de Pós-Graduação em Metafísica, sob o título *Ontologia Política em Hannah Arendt: a autoridade na legitimação do espaço público*. Escolhi estudar o conceito de autoridade em Hannah Arendt (1906-1975), tendo em vista o atual momento político brasileiro, na medida em que percebi que este conceito poderia auxiliar na análise da realidade política contemporânea. Fato é que, no desenvolver desta dissertação, resolvi não abordar o Brasil, tendo em vista que o estudo do conceito de autoridade por si é extenso e acabou por demandar um comentário detalhado do artigo de Hannah Arendt sobre o tema.

No primeiro capítulo, resolvi fazer uma breve biografia da filósofa alemã<sup>1</sup>, na tentativa de enquadrá-la por uma perspectiva ontológica, que se sustenta na afiliação dela à Filosofia da *Existenz*. É um capítulo que visa a estabelecer as influências filosóficas de Hannah Arendt, assim como delimitar o seu trabalho dentro da teoria política como um exercício ontológico e, por essa razão, o título tanto do primeiro capítulo quanto da dissertação como um todo apresenta a expressão “ontologia política” para designar o esforço teórico de Arendt.

A escrita da presente dissertação centrou-se não só no esforço de compreender a teoria política arendtiana, mas também no esforço de compreender como Arendt lança uma ontologia política, na medida em que coloca a cargo da existência humana a responsabilidade pela ação política no espaço público. Acerca desse debate, procurei evidenciar a influência de Heidegger na obra de Hannah Arendt, a fim de destacar como o pensamento metafísico é base para a filósofa pensar a política. Fica, também, evidenciado como Hannah Arendt desloca o pensar heideggeriano, centrado na mortalidade, para um pensar que se preocupa com a natalidade e, conseqüentemente, com a novidade que tem a possibilidade de nascer no espaço público.

No segundo capítulo, inicia uma abordagem mais direta da obra de Hannah Arendt, na busca de esmiuçar o artigo “Que é autoridade?”, inserido no livro *Entre o passado e o futuro*. Realizo um comentário, que, de maneira geral, acompanha a sequência de pensamentos que Hannah Arendt apresenta e em outros se afasta. Permiti-me realizar algumas digressões ao longo da argumentação, todas sob inspiração arendtiana; no entanto

---

<sup>1</sup> Refiro-me a Hannah Arendt como filósofa alemã, pois a sua filosofia está inserida na tradição filosófica alemã. Sabe-se que Hannah Arendt é de origem judia, nascida na Alemanha e, posteriormente, adquiriu nacionalidade norte-americana.

não me furtei de utilizar de outros autores que discorreram sobre o tema para enriquecer a argumentação. O importante a se destacar em relação ao segundo capítulo é o objetivo de traçar a constituição do conceito de autoridade como um conceito político, buscando resgatar a distinção entre o âmbito pré-político e o político. Ao traçar esta distinção, é necessário destacar que o conceito de autoridade que busco desenvolver é pautado no âmbito de seu significado político, da mesma forma como Hannah Arendt o faz.

Nesse sentido, a institucionalização possui sua legitimidade advinda de uma autoridade política, que se afirma no espaço público por intermédio da ação existencial humana. Vale destacar que a compreensão de Hannah Arendt no desenvolvimento de uma teoria política de base ontológica é pautada no entendimento de que há a necessidade de se resgatar a dignidade da política. Nesse sentido, a força da existência humana agindo no espaço público é o marco ontológico que satisfaz este resgate. A ação no espaço público torna-se o elemento central de como a política deve ser estruturada. Por essa razão, o conceito de autoridade aparece como uma ação que se propõe legitimar um espaço público. É com esse intuito que procuro analisar os detalhes da explicação arendtiana acerca do que seria autoridade.

Compreende-se por autoridade política, na obra de Hannah Arendt, como uma ação, que se sustenta inserida em uma tríade composta por autoridade, religião e tradição. A confluência desta tríade é objeto de análise que se apresenta como um dos eixos argumentativos da presente dissertação, na medida em que esta tríade permite consolidar no imaginário uma significação linguística que dialoga com o senso comum / imaginário de determinada sociedade e contribui para a legitimação de uma comunidade política.

A ação política na maneira teorizada por Hannah Arendt contribui para a compreensão da sustentação do espaço público como uma ontologia da natalidade, que se revela tanto no primeiro quanto no terceiro capítulos. A ação política possui a capacidade de fundar e permite a estruturação de instituições políticas que passam a ser um espaço público controlado, isto é, com liberdade restrita. Conforme pauta o filósofo Leo Strauss (1899-1973), ao traçar o problema da filosofia política, toda ação política almeja ou a conservação ou a mudança (Strauss, 2016). Parte do objetivo desta dissertação é apresentar como a ação política compreendida pela autoridade insere-se nesta dicotomia, uma vez que é um ato de mudança, mas que busca o estabelecimento de uma conservação. Nesse sentido, toda essa dissertação é um esforço no âmbito da filosofia política e, por trabalhar

com Hannah Arendt, tem enfoque tanto na teoria política contemporânea, na qual a filósofa alemã se insere, quanto na teoria política clássica, na qual Arendt busca orientar-se para compreender a realidade política contemporânea a ela. Pontualmente, há algumas referências a teóricos modernos.

No terceiro capítulo, continuo na análise dos detalhes da explicação de Hannah Arendt do que é autoridade, com o objetivo de traçar uma narrativa que contribua para o entendimento do conceito em seu contexto político. Por isso, busco traçar a relação existente entre autoridade e fundação, o que se materializa na constituição do mito fundacional, que é uma narrativa que atua no imaginário. Para tanto, a estrutura do mito é evidenciada por intermédio de sua sustentação na tríade autoridade, religião e tradição. Paralelamente, busco desenvolver uma argumentação de que o mito fundacional representa o advento da natalidade em Hannah Arendt e, portanto, é parte da estrutura ontológica da política institucional.

\*\*\*

A concepção de autoridade é relativa ao contexto em que ela é apresentada. Isso não significa que não deve haver uma qualidade peculiar que confere ao substantivo autoridade uma essência que lhe é inerente, que garanta singularidade a essa palavra. Hannah Arendt considera que é mais válido considerar o que foi autoridade, pois na concepção da filósofa, a autoridade, no mundo moderno, não mais existe. É válida a constatação da filósofa de que cientistas políticos se assustariam com uma afirmação como essa, na medida em que toda a teoria política encontra-se estruturada em torno desse conceito. Além disso, ela explora o fato de que, na modernidade, as pessoas facilmente concordariam de que há uma crise da autoridade. É neste contexto de crise que Hannah Arendt se propõe a pensar, consciente de que há uma necessidade da autoridade para a legitimação institucional no espaço público, mas também consciente de que as características originárias da autoridade em Roma não mais coadunam com as práticas políticas modernas, à exceção dos Estados Unidos.

Uma das questões mais latentes, na obra de Hannah Arendt, é que o advento de que o mundo moderno teria rompido com a tradição. A evidência desse rompimento é o aparecimento de movimentos políticos, que, com o objetivo de reformar a política, podem incorrer no desenvolvimento de padrões totalitários. Essa crise é política, diz Hannah

Arendt, “em sua origem e natureza” (Arendt, 2014); portanto a crise de autoridade do mundo moderno é secundária a uma crise no espaço público, muito mais profunda. A argumentação de Arendt é a de que, em uma sociedade que não mais acredita no sistema de partidos, o totalitarismo consegue tirar mais proveito dessa situação, tanto na forma de movimento quanto na forma de regime, na medida em que consegue atender aos clamores da coletividade.

A prestação de contas para com a comunidade, o que os cientistas políticos costumam denominar por *accountability*, é um mecanismo de coesão social. Nenhum governo, por mais totalitário que seja, consegue manter a coesão social se não se adequa ao imaginário de uma determinada cultura/comunidade; por isso esse conceito de prestação de contas pode orientar no entendimento de uma psicologia social que agrega a coletividade e, conseqüentemente, auxilia na legitimação de determinada estrutura política. Para tanto é necessário que aquele ou aqueles que ocupam o espaço público de direcionamento das ações política de determinada sociedade atenda às necessidades básicas ou culturais dos indivíduos<sup>2</sup>. Quando o sistema não mais atende às necessidades básicas e culturais, ele tende ao colapso. O totalitarismo sustenta-se em um pacto coletivo em que as pessoas concordam que tudo é permitido até que determinado fim se realize ou se concretize. Nessa perspectiva, o indivíduo perde a singularidade e passa a ser parte de um todo, e não mais o todo.

A perversidade do totalitarismo reside no fato de que, na busca por uma autoridade, o indivíduo abre mão da sua singularidade e passa a ser parte insignificante em meio ao todo. Hannah Arendt, ao dizer que o sintoma mais significativo da crise política é o fato de ela ter atingido áreas pré-políticas<sup>3</sup>, isto é, educação e criação dos filhos [há uma diferença entre educação, no sentido de instrução e criação dos filhos, no sentido de educação familiar/social/ambiental], ela está desenvolvendo a ideia de que “não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é” (Arendt, 2014: 128). Isso ocorre, pois, na perspectiva da filósofa, durante toda a história do pensamento político, a autoridade é aceita como necessidade natural nos âmbitos pré-políticos e necessidade política na manutenção da civilização.

---

<sup>2</sup> A referência às necessidades básicas está relacionada àquelas necessidades essenciais à subsistência do indivíduo, enquanto as necessidades culturais são aquelas que se referem a aspectos básicos de determinadas culturas e, por isso, devem ser atendidas por seus governantes.

<sup>3</sup> A ideia de pré-político refere-se ao âmbito do privado, em uma alusão à *oikia* grega.

A filósofa alemã avança na argumentação ao constatar que a insegurança contemporânea das relações entre adultos e crianças, assim como entre mestres e alunos - que são relações pré-políticas - é um sintoma da crise política extrapolando para o campo pré-político. Dessa forma, perdeu-se com o advento do mundo moderno o que se entende por autoridade, tanto na teoria quanto na prática. Hannah Arendt frisa que a autoridade aqui trabalhada é um tipo específico, a autoridade presente no mundo ocidental historicamente esteve ligada às questões de força e de significação; portanto não é a que se pode conceber como “essência da ‘autoridade em geral’”, mas um tipo inserido na definição ampla de autoridade. Nesse ponto, entende-se a ruptura existente entre a tradição e a modernidade.

O fato de a autoridade exigir obediência faz com que seja confundida comumente com poder ou violência; no entanto, para Hannah Arendt, autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção: se há uso da coerção pela força, houve o fracasso da autoridade; se há persuasão, que opera por meio da argumentação, a autoridade é colocada em suspenso. Hannah Arendt propõe uma definição de autoridade que seja contraposta tanto à coerção pela força quanto à persuasão por meio de argumentos. O que a filósofa alemã diz acerca da definição contemporânea de autoridade remete a Platão, que, na tentativa de encontrar uma solução para os problemas atenienses de seu tempo, atacou os sofistas, ao culpar a persuasão (*peithein*), assim como pregou a ideia de unidade ao rechaçar a força e a violência (*bia*).

A dissertação, portanto, tem como eixo de orientação o pensamento de Hannah Arendt, com o intuito de desenvolver uma linha argumentativa que compreenda a estrutura da política institucional. Inserido neste aspecto, também, é objeto da análise como a institucionalização se relaciona com a liberdade pública, uma vez que ela representa um redimensionamento da liberdade irrestrita do espaço público da Atenas para um espaço público institucional em Roma, o senado. A estruturação da filosofia política como um caminho que desvenda o conhecimento ontológico acerca das instituições é o caminho adotado na presente dissertação para desenvolver a ideia de autoridade como legitimação do espaço público. Por fim, esclareço que os três capítulos que compõem a dissertação apresentam subdivisões, que preferi deixar sem título, pois tratam mais da formulação de argumentos do que de seções específicas. Dessa forma, acredito que a leitura tende a ficar mais fluída, uma vez que essas interrupções auxiliam na organização do raciocínio.

## Capítulo I – Ontologia Política: Hannah Arendt e a sua tradição.

\*\*\*

Johanna Cohn Arendt, de origem judia, nascida em 14 de outubro de 1906 em Hannover na Alemanha e falecida em 4 de dezembro de 1975 em Nova Iorque nos Estados Unidos, é mais conhecida como Hannah Arendt e produziu uma vasta obra na qual apresenta um pensamento que convida à reflexão política. Suas ideias buscaram elucidar, por meio de uma compreensão filosófica bem fundamentada, o cotidiano da política de seu tempo. Nesse sentido, ela desenvolveu um pensamento autônomo, pois para cada situação que lhe interessava pensar, ela buscava compreender em profundidade a questão, estudando caso a caso, na tentativa de identificar os fatores que determinaram certos acontecimentos políticos. A presente pesquisa estuda a obra da filósofa alemã a fim de compreender como as suas reflexões podem auxiliar na análise de questões políticas contemporâneas, incluindo questões como autoridade e fundação nas estruturas políticas hodiernas.

Na década de 1920, Hannah Arendt estudou filosofia, quando entrou em contato com o pensamento de dois filósofos influentes no século XX, seus professores, Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969). Ambos exerceram influência significativa no pensamento arendtiano, pois emolduraram a base filosófica pela qual Hannah Arendt iria pensar o mundo. Isso significa que a filósofa tinha sua fundamentação teórica alicerçada em uma tradição de pensamento, a qual, inclusive, a mesma contribuiu para ampliá-la. Pode-se, portanto, considerá-la uma representante da filosofia alemã, conforme destaca Celso Lafer, ao citar a própria Arendt:

“Em síntese, sua formação filosófica, calcada no complexo fenomenologia/existencialismo, é uma parte importante de sua maneira de ver o mundo. É sua tradição, pois, como ela diz, numa polêmica e conhecida carta de 24 de julho de 1963 a Gershom Scholem<sup>4</sup>, a propósito do controvertido livro sobre Eichmann: *“If I can be said to ‘have come from anywhere’, its from the tradition of German Philosophy.”*<sup>5</sup>” (Lafer, 2018: 35).

A observação da realidade que a cercava foi o ponto de partida por meio do qual a sua reflexão filosófica se desenvolveu. Hannah Arendt direcionava a sua reflexão à política, que constantemente foi o foco de seu pensamento. Isso, no entanto, não significa

---

<sup>4</sup> Gershom Scholem (1897-1982).

<sup>5</sup> Tradução minha: “Se pode ser dito que eu vim de algum lugar, é da tradição da filosofia alemã” (Lafer, 2018: 35).

que ela não tenha refletido sobre outras questões filosóficas, pois ela o fez principalmente em seus livros *A Condição Humana – The Human Condition* (1958), publicado ainda em vida, e *A vida do espírito – The life of the mind* (1978), publicado postumamente. Entretanto, é importante destacar que, ao abordar discussões filosóficas, Arendt buscava alicerçar o seu próprio pensamento político. Ela utiliza-se da filosofia como um instrumento para analisar a política. Quem a conhecesse antes da ascensão de Adolf Hitler (1889-1945) na Alemanha pensaria que Hannah Arendt seguiria para outras questões filosóficas, na medida em que sua tese de doutorado, orientada por Karl Jaspers, discorria sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho – Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929). A sua experiência pessoal guiou-a para a reflexão política, uma vez que Arendt vivenciou como a política tinha a capacidade de interferir no destino das pessoas.

No livro *Origens do Totalitarismo – The Origins of Totalitarianism* (1951), a filósofa analisa o Nazismo e o Stalinismo como movimentos políticos que romperam com a tradição de pensamento ocidental<sup>6</sup>. Justamente por ter tido o seu destino completamente alterado pela ascensão nazista, uma vez que Arendt era judia, ela estava incluída na lista persecutória do nacional-socialismo alemão. Por isso, em 1933, ela exilou-se na França, onde viveu de 1933 a 1941. Entre 1940 e 1941, no entanto, a filósofa esteve confinada em um campo de concentração em Gurs na França, do qual conseguiu fugir em 1941 e, em seguida, exilou-se em Nova York nos Estados Unidos, onde fixou residência até sua morte em 1975 (Fry, 2010). A breve exposição biográfica de Hannah Arendt auxilia na compreensão do pensamento da filósofa alemã que se refugiou nos Estados Unidos, vivendo apátrida de 1933 a 1951, quando se tornou cidadã norte-americana (Fry, 2010).

É importante destacar que Arendt não se considerava filósofa e sim uma pensadora da teoria política<sup>7</sup>. Esse discurso é um posicionamento político para marcar a distinção de sua filosofia, que busca o que há de tangível na realidade política, da filosofia de alguns de seus contemporâneos, marcadamente Heidegger, que, dedicados à contemplação filosófica, acabaram por menosprezar as barbáries cometidas pela ascensão do nacional-socialismo

---

<sup>6</sup> Acerca deste rompimento, a pesquisa trabalhará com maior detalhamento em seu desenvolvimento.

<sup>7</sup> Hannah Arendt diz isso claramente em uma entrevista dada a Günter Gaus (1929-2004) em 28 de outubro de 1964, publicada com o título “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus [“O que permanece? A língua materna permanece”: Uma conversa com Günter Gaus]. Arendt protesta ao ser enquadrada no círculo dos filósofos: “My profession, if one can even speak of it at all, is political theory” [“Minha profissão, se é que se pode dizer isso de alguma maneira, é a teoria política” – tradução minha] (Arendt, 2000: 3).

alemão<sup>8</sup>. Ao traçar essa distinção, Hannah Arendt coloca-se à distância daqueles filósofos que apoiaram o movimento nazista. Com esse mesmo movimento, ela traz a política para o centro de sua discussão filosófica. Existem questões políticas que são discutidas por Hannah Arendt que só se sustentam quando embasadas em seu sistema filosófico, ao que Celso Lafer apontou como calcadas no “complexo fenomenologia/existencialismo” (Lafer, 2018).

O problema que se coloca para ser compreendido ao longo deste trabalho refere-se ao conceito de autoridade, que está inserido na estrutura política, mas atravessa também para a estrutura social. Primeiramente, o “senso comum” hodierno não entende a palavra no sentido original dos romanos e essa mudança de significado acarreta uma mudança na interpretação acerca da teoria política. Isso é uma das questões que Hannah Arendt levanta sobre o estudo do conceito. Há uma pergunta que também permeia essa mudança de significado: em que medida a autoridade é importante para a sustentação de um corpo político? Em segundo lugar, a autoridade é calcada em uma ação política que uma vez realizada funda um corpo político, na esperança que o elo entre o “senso comum” e as ações políticas, convertidas em políticas públicas, seja mantido. A autoridade é fiadora desse elo, que é o que possibilita a compreensão para se agir de forma correta no espaço público.

\*\*\*

O prefácio de seu livro *Entre o Passado e o Futuro – Between past and future: eight exercises in political thought* (1961), Hannah Arendt propõe uma discussão que é intrinsecamente ontológica. Ela pensa na lacuna existente entre o passado e o futuro e recorre a uma metáfora de Franz Kafka (1883-1924), para elucidar o seu pensamento e esclarecer que essa lacuna é de importância política fundamental, na medida em que somente na lacuna na qual as forças do passado e do futuro se encontram, em que, havendo um “ele” kafkaniano inserido neste espaço, é possível ação (Arendt, 2014). Ao trabalhar o ser humano como categoria central da política, no sentido de que sua capacidade de pensar na lacuna entre o passado e o futuro é condição central para a ação, Hannah Arendt desenvolve uma ontologia política em toda a elaboração de sua teoria política.

---

<sup>8</sup> Há controvérsias acerca da falta de engajamento político de Heidegger, já que o filósofo era bastante engajado com a militância nazista. Fato é que o foco de sua filosofia não é a reflexão política.

O pressuposto fundamental de Hannah Arendt, como aponta Celso Lafer ao sintetizar a argumentação arendtiana exposta no prefácio do livro *Entre o Passado e o Futuro*, é que o pensamento surge a partir de incidentes da experiência viva e vivida e que a essas experiências o pensamento deve ser vinculado para não perder o seu senso de contexto e de direção, ou, na tradução de Lafer do original, em inglês, *guideposts*, por orientação (Lafer, 2018). No artigo introdutório à publicação brasileira do mesmo livro, Lafer analisa o pensamento arendtiano e ressalta que a “ação exige a vida pública, para que a possível coincidência entre a palavra viva e vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade” (Lafer, 2014: 22). Nesse sentido, abre-se um campo de possibilidades por meio do qual Arendt pensa na coincidência entre ação, palavra viva e palavra vivida e, por isso, gera um contexto a partir do qual a filósofa pensa a sua teoria política, ela mesma inserida nesta lacuna, entre o passado e o futuro, tentando compreender as forças que impulsionam os seres humanos a serem atores políticos.

A sua obra, nesse sentido, é influenciada tanto pela força do passado quanto pela força do futuro. Como forças do passado, pode-se constatar tanto o abstrato, representado pela herança heideggeriana, quanto o concreto, representado pela herança jasperiana, na constituição do pensamento político de Hannah Arendt (Fry, 2010). Como forças do futuro, Arendt na própria conclusão do prefácio de *Entre o Passado e o Futuro* evidencia o que a movimentava a produzir pensamentos sobre a política: “não, decerto, com o fito de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos” (Arendt, 2014: 42).

Por meio dessa junção teórica, ciente de um Heidegger que busca verdades metafísicas e de um Jaspers que se preocupa mais com a comunicação e a política (Fry, 2010), Hannah Arendt busca compreender os fenômenos políticos e, conseqüentemente, elabora uma teoria política própria. A apologia à ação como categoria política fundamental manifesta-se por toda a obra da filósofa e pensar a política significa pensar na lacuna de onde se pode realizar uma ação. Por vezes, em sua obra, é nítido o contraponto com Heidegger, ao criticar o pensamento que não parte para a ação, como um debate filosófico que se estabeleceu entre ambos (mais por parte dela do que dele). Outras vezes, transparece a influência de Jaspers, a importância da comunicação para o desenvolvimento da política no espaço público. A existência humana na lacuna entre o passado e o futuro é a preocupação de Hannah Arendt e, nesse sentido, a política é a maneira pela qual a

existência humana se organiza nessa lacuna. Conforme aponta Celso Lafer, *Entre o Passado e o Futuro* é o livro que Hannah Arendt teria escolhido para sua estreia em língua portuguesa, tendo em vista identificar este livro como um resumo de suas principais ideias (Lafer, 2018).

Em um artigo, publicado originalmente em inglês na *Partisan Review* 8/1, no inverno de 1946, e, em português, na coletânea de artigos organizada por Antônio Abranches, *A dignidade da política: ensaios e conferências* (1993), Hannah Arendt pensa a filosofia contemporânea a ela, ao discorrer sobre “O que é a filosofia da *Existenz*?”. Ao expor a sua perspectiva, a filósofa acaba por contribuir para a explicação de própria filosofia que ela pratica e de como ela se insere no pensamento ocidental e destacadamente na tradição alemã. Enquadrar Hannah Arendt no complexo fenomenologia/existencialismo, conforme sugere Lafer, soa plausível, na medida em que a sua filosofia política se constitui inserida na filosofia da *Existenz*.

Em sua exposição, Hannah Arendt esclarece que “o termo ‘*Existenz*’ indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem<sup>9</sup>, independente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas” (Arendt, 1993a: 15). Ressalta, no entanto, um dos problemas fundamentais da filosofia moderna, qual seja, a confusão terminológica entre o termo “ser” e o termo “*Existenz*”, por meio da qual o “ser” teria substituído o termo “*Existenz*” (Arendt, 1993a). Acerca desse problema, Hannah Arendt observa que com Friedrich Hegel (1770-1831) inicia a rebelião contra a identidade entre ser e pensamento, uma identidade que desde Parmênides não havia sido questionada pela filosofia. As escolas de filosofia moderna, na concepção de Arendt, buscam reestabelecer a unidade entre ser e pensamento (Arendt, 1993a). A fenomenologia iniciada por Edmund Husserl (1859-1938) é vista por Arendt como integrante desta tentativa de reconstrução, já que “a questão da realidade, completamente abstraída da essência das coisas, pode ser ‘suspensa’; tenho todo o Ser como aquilo de que estou consciente e como consciência sou, à maneira humana, o Ser do mundo” (Arendt, 1993a: 16). Há nisso, uma tentativa da fenomenologia de criar um novo fundamento ao humanismo, como aponta Hannah Arendt, uma vez que coloca o ser humano não mais em um mundo dado e, nesse sentido, a fenomenologia parece acertar:

---

<sup>9</sup> Hannah Arendt utiliza-se por diversas vezes a expressão “o homem” para se referir ao ser humano de uma maneira geral.

“Em sua descrição da consciência ela aprendeu com precisão essas coisas isoladas e arrancadas de seu contexto funcional como conteúdos de atos arbitrários da consciência e pareceu havê-las conectado novamente com o homem através do ‘fluxo da consciência’. De fato, Husserl afirmou que por meio deste desvio pela consciência e iniciando por uma apreensão completa de todos os conteúdos factuais da consciência (uma nova *mathesis universalis*) ele seria capaz de reconstruir o mundo que havia se despedaçado. Tal reconstrução do mundo a partir da consciência igualar-se-ia a uma segunda criação, já que nessa reconstrução seu caráter contingente, que é ao mesmo tempo seu caráter de realidade, seria removido, e o mundo não mais apareceria como algo dado ao homem, mas como algo criado por ele” (Arendt, 1993a: 17).

O fato de o homem ser criador do mundo que o rodeia é uma inovação filosófica, na medida em que Husserl, por meio da análise de consciência que empreendeu, libertou a filosofia moderna dos “grilhões do historicismo” (Arendt, 1993a). Edmund Husserl inovou na filosofia e propiciou que o Homem retornasse para o centro do debate filosófico, Hannah Arendt pontua: “o homem é compelido a aceitar um Ser que ele nunca criou e que lhe é essencialmente alheio” (Arendt, 1993a: 17). À transformação do ser alheio em consciência, Husserl tenta humanizar novamente o mundo, movimento que Hannah Arendt entende por ingenuidade de Husserl, uma vez que o homem não poderia ser criador do mundo e de si próprio (Arendt, 1993b). Nota-se que Hannah Arendt apresenta ressalvas ao pensamento de Husserl; no entanto, metodologicamente, a filósofa evidencia a importância da fenomenologia para a filosofia moderna, uma vez que a existência humana retorna ao centro do debate filosófico.

Todo esse movimento de perceber a filosofia da *Existenz* faz parte uma tentativa arendtiana de demonstrar que todo o seu trabalho teórico está alicerçado em uma discussão filosófica que permeia questões ontológicas fundamentais. Por esta razão, a filósofa alemã, por mais que afirmasse que não se encaixava no círculo dos filósofos<sup>10</sup>, estava ciente que todo seu pensamento estava alicerçado na tradição da filosofia alemã. Husserl e, depois, mais diretamente, Heidegger influenciaram Hannah Arendt por meio da fenomenologia; por isso, é característica da obra de Arendt a presença do método fenomenológico. Hannah Arendt buscava compreender a importância do Ser para a ação no mundo, isto é, a existência humana e como ela pode influenciar o mundo é o que interessava à filósofa, uma vez que é isso que ela entende por política, que é realizada no espaço público.

---

<sup>10</sup> “I neither feel like a philosopher, nor I believe that I have been accepted in the circle of philosophers” [“Eu não me sinto como uma filósofa, nem eu acredito que eu tenha sido aceita no círculo dos filósofos” – tradução minha] (Arendt, 2000: 3).

“O que é filosofia da *Existenz*?” é o artigo escrito por Hannah Arendt que levanta a inserção dela na tradição da filosofia alemã. É uma narrativa que se desenvolve de forma didática e cronológica, na medida em que Arendt discorre sobre a inserção da filosofia da *Existenz* no campo da filosofia moderna. Ao tratar da “tentativa fenomenológica”, Arendt entende a fenomenologia como uma inovação metodológica no campo da filosofia da qual ela é herdeira. Como aponta Antônio Abranches na introdução do livro *A dignidade da política: ensaios e conferências*, há “uma herança sem testamento”, com a qual Hannah Arendt dialoga constantemente (Abranches *in* Arendt, 1993b). Destarte, a filósofa estabelece uma distinção importante entre a filosofia da *Existenz*, utilizando o termo em alemão, e o existencialismo, uma vez que a filosofia da *Existenz* seria uma corrente filosófica inserida na filosofia moderna e o existencialismo seria apenas um movimento literário francês (Arendt, 1993a)<sup>11</sup>.

Há uma tradição na filosofia da *Existenz*, que, na perspectiva arendtiana, se inicia com Friedrich Schelling (1775-1854), passa por Søren Kierkegaard (1813-1855), e que acaba por se desenvolver com Friedrich Nietzsche (1844-1900). Essa filosofia determinou o pensamento de Henri Bergson (1859-1941) e, mais adiante, pensadores como Max Scheler (1875-1928) e os já citados como influenciadores diretos de Hannah Arendt, Heidegger e Jaspers. Por isso, o estudo do pensamento arendtiano é uma maneira de dialogar com a herança que a filosofia alemã impõe ao mundo; conseqüentemente, a busca teórica de Arendt é no sentido de compreender a existência humana neste mundo, que, na perspectiva dela, se realiza no espaço público. O Ser ao se apresentar ao mundo no espaço público está realizando um ato político que tem o potencial de gerar um novo início.

A política é o objeto de estudo principal de Hannah Arendt, que busca compreender a articulação entre a ação humana e sua existência mundana. Essa articulação é responsável pela organização e estruturação do espaço público, que é onde a linguagem tem potencial de construir direcionamentos políticos. Em um sentido mais amplo, poder-se-ia entender por direcionamentos políticos os resultados da linguagem no espaço público, isto é, as políticas públicas que são estabelecidas em consequência do debate político<sup>12</sup>. Por isso, a política é pensada na lacuna entre o passado e o futuro, uma vez que é a existência humana do presente que deve agir para a organização da política e da sociedade.

---

<sup>11</sup> O aprofundamento desta distinção não se faz necessário para o presente objeto da pesquisa.

<sup>12</sup> A discussão acerca da linguagem no espaço público representa, resumidamente, o modo como a ação política se manifesta; no entanto o desenvolvimento deste raciocínio acerca da linguagem não interfere nos resultados que a presente pesquisa visa a obter e, por isso, não está desenvolvido na presente dissertação.

\*\*\*

A ontologia é o início da política, pois a política só pode ser realizada por seres humanos que se manifestam na pluralidade do espaço público. Em seu livro *The Human Condition*, a filósofa coloca três atividades como condições fundamentais para a existência humana: o trabalho, a obra e a ação<sup>13</sup>. A compreensão dessas atividades constitui o eixo basilar de seu sistema filosófico, na medida em que o ser humano é deslocado para o centro de seu pensamento político e junto a esse deslocamento adentram ao debate filosófico “a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (Arendt, 2016b: 11). Hannah Arendt considera que a natalidade seja categoria fundamental do pensamento político que se contrapõe ao pensamento metafísico tradicional, que, por sua vez, tem a mortalidade como categoria fundamental (Arendt, 2016a). Há, nesse sentido, uma crítica direta à metafísica tradicional<sup>14</sup> com sua reflexão centrada no advento da morte.

Hannah Arendt é uma filósofa que traz a natalidade como basilar para a constituição da ação, uma vez que cada nascimento abre uma nova possibilidade ao mundo. Antes de direcionar o pensamento à compreensão da ação, é necessário explicar o que a filósofa pensava acerca das três atividades integrantes da condição humana: o trabalho é relacionado ao processo biológico do corpo humano; a obra está relacionada ao artificial, que seria o não-natural da existência humana, que se relaciona ao fabricar; a ação é a atividade que acontece entre os humanos e está relacionada à condição humana da pluralidade (Arendt, 2016a). As implicações dessas categorias para o pensamento político de Hannah Arendt podem ser visualizadas no seguinte excerto:

“O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história”. (Arendt, 2016b: 11)

A ação adentra no pensamento de Hannah Arendt como uma categoria essencial para compreender o seu pensamento político. Acerca desse aspecto, há um retorno aos

---

<sup>13</sup> As traduções recentes do livro *A condição humana* (1958) traduzem *labor* (original em inglês) por *trabalho* e *work* (original em inglês) por *obra*; para constar, as traduções anteriores em língua portuguesa traduziam *labor* (original em inglês) por *labor* e *work* (original em inglês) por *trabalho* (Arendt, 2016a). A explicação das três atividades será realizada mais adiante.

<sup>14</sup> A metafísica tradicional está relacionada à tradição escolástica, que buscava reflexões acerca do *ser* em um sentido que Heidegger classifica como uma *onto-teo-logia* (Heidegger, 1983).

gregos na necessidade da distinção entre *bios politikos* e *bios theōrētikos* como um ponto de ruptura com o pensamento tradicional, o que abarca o pensamento metafísico e o pensamento político. Na segunda seção do primeiro capítulo de *A condição humana*, Arendt pontua que essa distinção é percebida desde o rompimento socrático entre o filósofo e a *polis*, na medida em que o homem do pensamento se distancia do homem da ação. Consequentemente, o pensamento grego fundamentou o pensamento medieval de base cristã, pois “conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária” (Arendt, 2016b: 20). A verdadeira liberdade, considerada pelos medievais está relacionada à *vita contemplativa*, em um descolamento do mundo sensível e uma imersão no mundo das ideias. Uma vez que mortalidade impede a vida eterna, o pensamento cristão-medieval espera por uma vida eterna posterior à morte; o que faz com que a *vita activa* seja desqualificada.

Agostinho, na perspectiva arendtiana, foi o último a pensar no termo *vita activa* como uma vida dedicada aos assuntos público-políticos, ou seja, em conformidade com a categoria aristotélica do *bios politikos*. A tradição medieval posterior colocou a ação, que seria a própria liberdade para os gregos, no âmbito do que é necessário e útil e, justamente por essa razão, o termo *vita activa* perdeu sua significação política. Como a liberdade para os filósofos cristãos estava relacionada à *vita contemplativa* e ao modo de vida do *bios theōrētikos*, o qual passou a ser considerado o único verdadeiramente livre pela tradição. Hannah Arendt critica a utilização do termo *vita activa* pela tradição filosófica cristã e propõe um resgate do pensamento grego por meio do qual o modo de vida do *bios politikos* recupera a sua significação política.

Acerca do debate entre eternidade e imortalidade, Hannah Arendt desenvolve parte de sua crítica à metafísica tradicional, na medida em que o foco dessa reflexão está centrado na preocupação com a morte. A mortalidade como emblema da existência humana torna-se tema central da reflexão metafísica, uma vez que o ser mortal persegue a consecução do eterno, mesmo que seja por meio de palavras (Arendt, 2016a). A questão que Hannah Arendt levanta é uma contestação ao pensamento metafísico tradicional, que se preocupa mais com o eterno do que com a realidade política, cuja influência recai diretamente na vida das pessoas. Destaca-se que essa crítica não a torna uma filósofa antimetafísica, uma vez que a filósofa busca analisar questões fundamentais à reflexão metafísica por meio de uma perspectiva diferente, tendo a natalidade, o nascimento, como

advento da reflexão filosófica capaz de gerar a novidade que possibilita a pluralidade da ação humana. O seguinte trecho incita o olhar metafísico de Hannah Arendt:

“As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso das coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.” (Arendt, 2016a: 27)

Hannah Arendt direciona o seu sistema de pensamento para pensar a política, o *bios politikos*, uma vez que a filósofa considera que o pensamento que se direciona somente para o *bios theōrētikos*, como é o pensamento heideggeriano que se orienta para a reflexão metafísica, é um pensamento que não se realiza no mundo. A questão da mundaneidade é um ponto importante para o desenvolvimento da teoria política arendtiana, uma vez que o contato do Ser-aí heideggeriano<sup>15</sup> com o mundo permite subverter a lógica de pensamento que se dedica somente ao *bios theōrētikos* e assimilar uma lógica de pensamento por meio da qual o *bios politikos* é categoria fundamental.

Importante destacar que a natalidade como categoria política fundamental sustenta a ontologia política de Hannah Arendt. A pertinência do pensar o advento do nascimento é evidenciada, na biografia de Arendt, por intermédio das palavras de Laure Adler, que expõe a transformação realizada no pensamento heideggeriano convertido no pensamento arendtiano:

“O nascimento é a vida, o começo, a capacidade de criar o novo, a possibilidade de agir. Hannah Arendt promove uma meditação que podemos qualificar, como diz tão bem Paul Ricœur<sup>16</sup> no prefácio à edição francesa, de: “‘Antropologia filosófica’, que é tão bem concebida no todo como uma introdução à filosofia política”. Colocando em primeiro lugar a vida como processo, criação *ex nihilo*, onda incessante, mais forte que a morte, ela desloca, transforma o pensamento de Heidegger. Seu ser no mundo se torna “ser pela vida”. A natalidade, por oposição à

---

<sup>15</sup> A ideia de *ser* com que se trabalha é a ideia de Martin Heidegger que o conceito de *ser* é o mais obscuro: “[...] elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus*-de-ser de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntado, por aquilo de que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós aprendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (Heidegger, 2012: 47). A tradução comumente aceita para o português do termo *Dasein* é a expressão *Ser-aí*. Hannah Arendt é este *ser* que pergunta sobre a política e, por isso, o pensamento dela constitui uma possibilidade ontológica.

<sup>16</sup> Paul Ricœur (1913-2005), filósofo francês.

mortalidade, é sem dúvida a categoria central do pensamento político, afirma logo no início” (Adler, 2014).

\*\*\*

As premissas do pensamento político de Arendt são as mesmas premissas heideggerianas ao pensar a ontologia<sup>17</sup>; no entanto, as conclusões são diferentes, uma vez que Heidegger ainda carrega consigo o olhar metafísico para a mortalidade e Hannah Arendt direciona esse olhar para a natalidade (Fry, 2010). O que significa que Arendt, de fato, não é uma heideggeriana, mas sim uma filósofa que pretende dialogar diretamente com Heidegger. Nesse diálogo Hannah Arendt e Heidegger compartilham de muitas premissas; por isso a influência heideggeriana é objeto de estudo de relevância na obra arendtiana.

Paralelamente, a influência de Karl Jaspers é marcante na obra de Hannah Arendt, principalmente em sua forma de compreender a política. Acerca dessa influência, Jorge Grespan da Universidade de São Paulo descreveu, sinteticamente, no prefácio ao livro *Hannah Arendt - Ética e Política* (2015 – 2ª. Ed.), de Eugênia Sales Wagner, como “uma ideia central, tomada por Hannah Arendt de Jaspers e de Kant<sup>18</sup>, sobre a necessidade de a filosofia poder ser comunicada a todo um amplo público” [sic] (Grespan, 2015: 12).

A política, na perspectiva de Arendt, é o meio pelo qual a filosofia é comunicada em um espaço público. Laure Adler, biógrafa de Hannah Arendt, ressalta que a leitura da filósofa do livro *Psychologie der Weltanschauungen – A psicologia das concepções de mundo* (1919), de Karl Jaspers, foi fundamental para a formação intelectual de Arendt, “pois lhe permitiu rejeitar a filosofia dos professores e compreender que a verdadeira interrogação filosófica tem como tarefa única o questionamento dos problemas da existência” (Adler, 2014: 51). Por mais que a filósofa tivesse se decepcionado com o meio intelectual germânico, em 1933, foi sua constante interlocução com Jaspers que permitiu a ela a reconciliação com o papel do intelectual no mundo, tema que se torna evidente em sua entrevista a Günter Gaus em 1964 (Arendt, 2000).

---

<sup>17</sup> Entende-se por *ontologia* a reflexão de Heidegger concebida como “hermenêutica da facticidade”, uma vez que “o tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada” (Heidegger, 2012b).

<sup>18</sup> Immanuel Kant (1724-1804) é um interlocutor constante de Hannah Arendt e sabe-se que a filósofa alemã manteve uma leitura constante de Kant ao longo de toda a sua vida, conforme consta em sua biografia escrita por Laure Adler (Adler, 2014).

O conceito de amor, estudado por Hannah Arendt em sua tese de doutorado, é, também eivado pelo contato da filósofa com Jaspers, na medida em que *amar* é “a *philia* que recusa a separação entre *doxa* e *epistemé*, abrindo a todos o mesmo direito de falar e de buscar um entendimento comum” (Grespan, 2015: 12). A *doxa*<sup>19</sup> é entendida como opinião e, portanto, conjectura; conquanto, a *epistemé*<sup>20</sup> é entendida como conhecimento teórico das coisas por meio de raciocínios que levam a conceitos necessários e universais. Nesse sentido, o pensamento político de Hannah Arendt, por mais que seja eivado de escassas referências em relação à democracia, é permeado por um referencial democrático que muito tem de herança grega. Hannah Arendt concebe a figura de Sócrates como um ser político, cuja função primeira seria a de conciliar as opiniões que dividiam e ameaçavam a cisão do mundo grego (Wagner, 2015). Esse acaba por ser um dos argumentos dos que consideram Hannah Arendt uma filósofa nostálgica em relação ao mundo grego<sup>21</sup>. A morte de Sócrates é simbolicamente o momento em que o filósofo abandona a política e o que Hannah Arendt quer mostrar é que a filosofia depende de uma reaproximação entre *doxa* e *epistemé*.

O embate que, na Grécia Antiga, levou à separação entre pensamento e ação, principalmente após a morte de Sócrates, é reavivado na obra de Hannah Arendt. A filósofa considerava a filosofia política como o marco desta separação, uma vez que a tradição do pensamento político assimilou a cisão, quando o filósofo grego Platão (428/427-348/347 a.C.) abandonou a *polis* e resolveu dedicar-se ao *bios theōrētikos*, que na tradição medieval é análogo ao significado do termo latino *vita contemplativa*. Acerca desse assunto, Eugênia Sales Wagner ressalta que “embora *A Vida do Espírito* [*The Life of the Mind* (1978)] trate de filosofia e de política, é convicção neste estudo que H. Arendt não estava elaborando uma Filosofia Política nessa obra e, sim, uma Filosofia da Liberdade” [sic] (Wagner, 2015: 21).

---

<sup>19</sup> “*Dóxa*: Opinião, crença, reputação (isto é, boa ou má opinião sobre alguém), suposição, conjectura”. (Chauí, 2018).

<sup>20</sup> “*Epistémé*: Ciência; conhecimento teórico das coisas por meio de raciocínios, provas e demonstrações; conhecimento teórico por meio de conceitos necessários (isto é, daquilo que é impossível que seja diferente do que é; o que não pode ser de outra maneira, ser diferente do que é) e universais (isto é, válidos para todos em todos os tempos e lugares).” (Chauí, 2018).

<sup>21</sup> Seyla Benhabib diz que a perspectiva padrão que ainda domina e governa a maior parte das interpretações acerca da obra arendtiana compreende que Hannah Arendt faz parte de uma filosofia da nostalgia: “The standard view maintains that Arendt is a political philosopher of nostalgia, an anti-modernist for whom the Greek “polis” remained the quintessential political experience” [“A perspectiva padrão mantém que Arendt é uma filósofa política da nostalgia, uma antimodernista para quem a “polis” grega mantém a quintessência da experiência política” – tradução minha] (Benhabib, 1996: x).

“O Pensar”, “O Querer” e “O Julgar” são temas filosóficos que consideram a existência humana em seu relacionamento com o mundo e Hannah Arendt não ignora o fenômeno político da liberdade como capaz de conduzir processos políticos, ou seja, a ação política. Nessa perspectiva, Eugênia Sales Wagner aponta a existência de dois conceitos políticos (os conceitos de *liberdade* e de *autoridade*) e um conceito filosófico (o conceito de *amor*) que são recorrentes no conjunto de inquietações levantadas por Hannah Arendt e conduzem para uma reflexão acerca das relações entre ética, liberdade e política no pensamento arendtiano (Wagner, 2015). Isso não significa que os conceitos de liberdade e autoridade não sejam conceitos filosóficos também; no entanto a caracterização desses conceitos como políticos infere que o *bios politikos* é importante para o estabelecimento deles. O que significa um resgate da condição de relevância da *vita activa*, que o pensamento político medieval havia relegado como inferior à *vita contemplativa*.

A filosofia, na perspectiva arendtiana, não deveria ficar restrita à contemplação (“O Pensar”) e muitos filósofos, inclusive Heidegger, colocaram a contemplação à frente da ação política (Fry, 2010). É contra isso que Hannah Arendt se levanta, contra uma filosofia que, ao se restringir à contemplação, se esquece do agir no mundo, uma ação que demandaria a faculdade de pensar que se direciona a uma faculdade de julgar que, por sua vez, posiciona o Ser para agir no mundo<sup>22</sup>. Esse agir no mundo arendtiano é um agir que se exerce por meio do discurso, uma vez que é por meio da comunicação no espaço público que se exerce a política. A referência do pensamento grego para Hannah Arendt reside no fato de a teoria política clássica propiciar a um regime político em que a pluralidade, por mais que limitações existissem, fosse o elemento constituidor da democracia grega. É no sentido grego, desta forma, que Hannah Arendt concebe a sua definição de liberdade, tendo como referência a dinâmica que constituía o espaço público ateniense. Conforme a concepção de Seyla Benhabib (Benhabib, 1996), não há nostalgia em Arendt, uma vez que a filósofa alemã vislumbrava na Grécia Antiga um exemplo de espaço público que propiciava a ação política, isto é, em que “O Pensar” exercia um papel importante na tomada de decisões políticas, já que o próprio “Pensar” pode ser uma maneira de agir no mundo. Nesse sentido, a Grécia Antiga é um horizonte de possibilidade.

---

<sup>22</sup> Sobre “O Pensar”, “O Querer” e “O Julgar”, Hannah Arendt discorre em *A vida do espírito - The life of the mind* (1978), assunto que não cabe aprofundar neste ponto. Cabe destacar, no entanto, que não concluiu a parte sobre “O Julgar”, uma vez que faleceu quando ainda estava planejando essa parte do livro (Wagner, 2015).

O mundo grego servia como referência para o pensamento político arendtiano, na medida em que a Arendt acredita ser Sócrates o “tipo de cidadão-filósofo” (Wagner, 2015: 27). O Sócrates arendtiano antecede à tradição do pensamento político, na medida em que não adere à fuga do filósofo da *polis* e por meio do “pensar” age na vida política da *polis* grega ao exercer a função de conciliador de opiniões. Portanto, Sócrates funda o pensamento crítico, que, segundo Arendt, é “aquele que se encontra fundado na experiência, é modesto, não-dogmático ou doutrinário e coloca em exame o próprio pensar” (Wagner, 2015: 28). O pensamento crítico é o estilo de Hannah Arendt intervir nas questões políticas, pois em seus textos a filósofa sempre se pautou pela realidade viva e vivida para compreender a política.

O olhar teórico de Hannah Arendt em relação ao mundo é um olhar político, uma vez que os fatos que permeiam existência humana são importantes no debate filosófico e político. Contemporaneamente, Miroslav Milovic<sup>23</sup> utiliza-se da expressão “metafísica da subjetividade”<sup>24</sup>, ou seja, centrada no sujeito. Hannah Arendt, Heidegger e Jaspers pertencem a uma mesma escola filosófica, uma vez que se inserem no complexo fenomenologia/existencialismo e pensam a existência humana no mundo como categoria filosófica fundamental. Nesse sentido, o olhar teórico direcionado à política em Hannah Arendt constitui uma ontologia política, uma vez que a filósofa busca posicionar-se como o sujeito que observa o mundo e procura o significado dos fatos por meio de uma narrativa que preza por constituir sentido ao mundo.

\*\*\*

No pensamento arendtiano, há uma ruptura com a tradição do pensamento político, na medida em que Arendt busca uma interpretação da estrutura política<sup>25</sup> e social<sup>26</sup> do mundo

---

<sup>23</sup> Professor titular da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília e membro do Programa de Pós-graduação em Metafísica.

<sup>24</sup> Miroslav Milovic pensa na possibilidade de uma metafísica circunscrita à modernidade, que representa uma ruptura com a metafísica tradicional, ao que ele chama de “metafísica da subjetividade” (Milovic, 2017). Pode-se pensar que é esta perspectiva moderna de uma “metafísica da subjetividade”, na qual o *ser* é entendido como componente importante no entendimento do mundo no qual está inserido, tenha sido crucial na ruptura moderna com a metafísica tradicional e na contemporânea identificação entre metafísica e ontologia.

<sup>25</sup> Política: Hannah Arendt, em texto datado de agosto de 1950, inicia sua explanação sobre o que é a política dizendo “A política baseia-se na pluralidade dos homens.” (Arendt, 2018: 21). Mais adiante, ela contextualiza, dizendo “A política trata da convivência entre diferentes” (Arendt, 2018: 21). Finalmente, ela arremata: “A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*” (Arendt, 2018: 24).

<sup>26</sup> Social: Miroslav Milovic considera que não existe o social na vida tradicional e que o social é um espaço, criado pela modernidade, entre o público e o privado (Milovic, 2017).

e, para isso, é necessário compreender a existência humana no espaço público. A ruptura é a característica mais marcante da modernidade e, por isso, a filósofa não se exime e se integra à ruptura, na medida em que a ruptura é a realidade latente que se manifesta no pensamento ocidental. Nesse sentido, Hannah Arendt é uma pensadora dessa ruptura, uma ruptura de pensamento que constitui uma ruptura estrutural e, de fato, é representada na lacuna existente entre o passado e o futuro. Realizada a contextualização necessária, propõe-se, na sequência da pesquisa, um estudo acerca do conceito de autoridade, presente no livro *Between Past and Future* (1961), no qual “Que é autoridade?” é considerado um dos oito exercícios propostos pela filósofa acerca do pensamento político.

Primeiramente, é necessário situar o conceito de autoridade na obra da autora e, como adjacência, enquadrar a própria obra de Arendt em seu tempo. É essencial, portanto, compreender que toda a sua obra tem como traço fundamental uma severa crítica ao mundo moderno e às produções deste, entre as quais se destaca a grande análise da filósofa, que discorre sobre o totalitarismo como um símbolo da ruptura com a tradição de pensamento ocidental: “A análise histórica e o pensamento político, permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura.” (Arendt, 2016b). Isso significa que tanto os padrões históricos, tudo aquilo que ocorreu no passado, quanto os padrões de pensamento político, todas aquelas correntes de ideias que já existiram na esfera pública, foram subvertidos na Era Moderna.

O entendimento de Hannah Arendt acerca do significado Era Moderna pode ser compreendido por meio da explanação de Maurizio Passerin d’Entrèves:

“Para Arendt, a modernidade é caracterizada pela “perda do mundo”, o que significa a restrição ou eliminação da esfera pública da ação e do discurso em favor do mundo privado da introspecção e da busca privada por interesses econômicos. A Modernidade é a era da sociedade de massas, da ascensão do “social” em detrimento da antiga distinção entre público e privado e da vitória do *animal laborans* sobre ambos, a contemplação e a ação. É a era da administração burocrática e do trabalho anônimo, ao invés da política e da ação, [é a era] da dominação da elite e da manipulação da opinião pública. É a era quando formas totalitárias de governo, como o Nazismo e o Stalinismo, emergiram como resultado da institucionalização do terror e da violência. É a era em que a história como “processo natural” substituiu a história como fábrica de ações e eventos, em que homogeneidade e conformismo substituíram a pluralidade e a liberdade, e em que isolamento e solidão destruíram a solidariedade humana e todas as formas espontâneas de convivência. A Modernidade é a era em que o passado não carrega mais nenhuma certeza de verificação, em que os indivíduos, tendo perdidos padrões e valores tradicionais,

necessitam buscar novas bases para a organização da comunidade humana”<sup>27</sup>.

A modernidade como advento da ruptura impele a política a um campo em que a originalidade deve inserir-se no pensamento político. O pensamento político deve adentrar na esfera do pensar, um pensar que possibilita a compreensão de um novo conhecimento e, por consequência de uma nova ação. Nesse sentido, a “vitória do *animal laborans*”, cuja preocupação central é produzir e consumir significa o aparecimento de uma degradação do mundo na Era Moderna. O pensar não mais exerce influência no espaço público, processo caracterizado por Hannah Arendt como “alienação do mundo” (*world alienation*) (Neto, 2009).

Destaca-se que não se pode mais interpretar a contemporaneidade por meio da análise histórica ou mesmo conforme a tradição do pensamento político; tem-se de pensar por meio de novas variáveis, pois *a estrutura essencial de toda a civilização*, nas palavras de Arendt, já não é mais a mesma de outrora (Arendt, 2014). Isso não significa que a análise histórica e a tradição do pensamento político devem ser abandonadas. Pelo contrário, devem ser utilizados como instrumentos de análise, mas desconsiderados quando produzem interpretações deterministas, uma vez que a modernidade é caracterizada pela contingência<sup>28</sup>, ou seja, pelo inesperado, imprevisível.

É nesse contexto que a autora escreve, tentando traçar a ruptura com o mundo antigo e medieval, ocasionada pelo surgimento do mundo moderno. Seyla Benhabib não

---

<sup>27</sup> Tradução minha, conforme o original: “For Arendt modernity is characterized by the “loss of the world,” by which she means the restriction or elimination of the public sphere of action and speech in favor of the private world of introspection and the private pursuit of economic interests. Modernity is the age of mass society, of the rise of the “social” out of a previous distinction between the public and the private, and of the victory of *animal laborans* over both contemplation and action. It is the age of bureaucratic administration and anonymous labor, rather than politics and action, of elite domination and the manipulation of public opinion. It is the age when totalitarian forms of government, such as Nazism and Stalinism, have emerged as a result of the institutionalization of terror and violence. It is the age where history as a “natural process” has replaced history as a fabric of actions and events, where homogeneity and conformity have replaced plurality and freedom, and where isolation and loneliness have eroded human solidarity and all spontaneous forms of living together. Modernity is the age where the past no longer carries any certainty of evaluation, where individuals, having lost their traditional standards and values, must search for new grounds of human community as such” (Passerin d’Entrèves, 1994: 3). Importante destacar que o presente trabalho considera que a civilização contemporânea está inserida na modernidade e, portanto, não segue o pensamento de alguns pensadores que acreditam no advento de uma pós-modernidade.

<sup>28</sup> Zygmunt Bauman desenvolve em seu livro *Liquid Modernity* (2000) a ideia de liquidez, a fim de contrapor o termo pós-modernidade, utilizado por ele no passado para caracterizar a contemporaneidade e, posteriormente, refutado por ele próprio, na medida em que Bauman passa a entender que a modernidade não tinha chegado ao final e, por isso, redefine e denomina a contemporaneidade por modernidade líquida. A modernidade líquida é caracterizada pela exacerbação da contingência e da incerteza da condição humana (Bauman, 2000).

acredita em uma Hannah Arendt nostálgica em relação ao mundo antigo, mas sim em uma filósofa que se coloca em uma posição crítica em relação à modernidade, aceitando algumas perspectivas e refutando outras (Benhabib, 1996). Acerca da nostalgia, a biógrafa de Hannah Arendt, Laure Adler, cita trecho de uma carta de Hannah Arendt a Heidegger, em que ela diz “só penso na nostalgia como o que perfaz a vida e pode ser parte integrante dela” (Arendt *apud* Adler, 2014: 62). Isso significa que, na perspectiva arendtiana, não há sentido na nostalgia se não for para exercer uma influência no agir do presente, isto é, a nostalgia faz parte do exato momento em que o ser-aí heideggeriano ou o “ele” kafkaniano podem agir com base nas experiências “nostálgicas”.

As experiências “nostálgicas” seriam parte de um conjunto de informações que auxiliam na compreensão do mundo. Noel O’Sullivan, em um artigo intitulado “Hannah Arendt: A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial”, publicado em português pela Editora Universidade de Brasília no livro *Filosofia Política Contemporânea* (1979), compreende que a filosofia política arendtiana se apresenta nostálgica em relação ao mundo pré-industrial, na medida em que ela vê no mundo moderno uma degeneração do espaço público, o local em que a política seria realizada (O’Sullivan, 1979). É fato que Hannah Arendt aparenta certo desconforto com a modernidade, o que abre caminho para a interpretação de que a filósofa se ressentia com os padrões políticos hodiernos. No entanto, a filósofa alemã utiliza-se da nostalgia como um caminho entre o passado e o futuro que permite uma ação no presente.

Por mais que possa parecer impróprio para muitos pesquisadores de Hannah Arendt dizer que a nostalgia helênica ou mesmo romana perfazem uma tentativa arendtiana de retorno ao passado. A defesa da filósofa alemã apresenta um forte argumento, qual seja, de que o lidar com a realidade e encará-la da forma como ela se apresenta é o modo de estar no mundo de Arendt. Em contrapartida, colocada a definição de política de Hannah Arendt no debate filosófico, é nítida a utilização de padrões helênicos na construção conceitual, isto é, os parâmetros utilizados por Arendt para pensar a política ainda estão alicerçados em um tipo ideal grego, uma vez que só os gregos teriam as condições específicas de um espaço público em que a política poderia desenvolver-se por meio da garantia da pluralidade. Dessa forma, a própria definição de política para Arendt pode ser considerada nostálgica e, contrariamente a toda a argumentação que leva a crer em uma Hannah Arendt não nostálgica, a própria filósofa apresenta sua nostalgia no título de um dos capítulos de seu livro *Sobre a Revolução*, publicado originalmente em inglês com o

título *On Revolution* em 1963, o sexto capítulo de seu livro intitulado “A tradição revolucionária e seu tesouro perdido” não deixa dúvidas acerca do caráter nostálgico da elaboração teórica de Arendt (Arendt, 2011).

Hannah Arendt direcionou os seus estudos na sistematização filosófica da política, da sociedade e dos indivíduos. A fragmentação historiográfica delineia abstrações que permitem a compreensão de sua obra e de seu tempo e, conseqüentemente, constitui uma “metafísica da subjetividade”, uma vez que Hannah Arendt elabora uma ontologia política por buscar a definição de conceitos inerentes à estruturação da política por meio de uma perspectiva bastante singular. A singularidade é uma característica marcante do método arendtiano, ao qual Seyla Benhabib coloca como um quê de Walter Benjamin (1892-1940) no método filosófico de Hannah Arendt, cuja característica é a fragmentação historiográfica:

“[...] ela pratica o método de historiografia fragmentada pelo qual Walter Benjamin foi seu principal exemplo. Depois da ruptura com a tradição, ninguém mais poderia apropriar-se do passado com a intenção de transpor os *insights* do passado para dentro da sabedoria contemporânea. Pelo contrário, as pessoas devem pensar a história humana como sedimentos em camadas de linguagem e de conceitos.”<sup>29</sup>

Há neste excerto uma ideia que auxilia na compreensão de como a teoria política de Hannah Arendt é desenvolvida: encarar a realidade, seja ela qual for, não com os padrões ou preconceitos do passado, mas como o significado que se apresenta por meio da linguagem e dos conceitos. O embate com a realidade é o tema central para entender o pensamento político de Hannah Arendt. Ela coloca na linguagem a chave para a compreensão da realidade que se apresenta no exato momento em que é observada. A linguagem é base por meio da qual o pensamento transmite o seu significado no mundo. A linguagem é o meio pelo qual os conceitos ganham significados.

Compreender a realidade e fabricar ideias que dialogam com os fatos é a tarefa que o intelectual deve desenvolver. Estabelecer narrativas que dialoguem com as pessoas e a experiência de vida delas é essencial para se constituir um campo político, um espaço em que a fala, o discurso público, propicie a ação política. Não se pode conceber que ações políticas sejam descoladas da realidade das pessoas e se assim estiver, não se está mais no

---

<sup>29</sup> Seyla Benhabib diz acerca de Hannah Arendt no original: “[...] she practices the method of fragmentary historiography for which Walter Benjamin was her prime example. After the break with tradition, one could no longer approach the past with the intention of transposing past insights into contemporary wisdom. Rather, one had to think of human history as sediments in layers of language and of concepts” (Benhabib, 1996: IX).

campo da política e sim no campo da violência, uma vez que “a violência tem início onde termina a fala” (Arendt, 1993: 40). Nesse sentido, permeia toda obra de Arendt uma distinção entre política e violência. A fala é a condição para se exercer a política, mas fala aqui não se refere somente ao ato de falar e, sim, a linguagem de uma maneira geral, pois é a linguagem que confere significado aos fatos. Essa significação dos fatos só pode ser realizada por um sujeito que se coloca na lacuna entre o passado e o futuro, um ser que fala e, por esse motivo, está inserido em um debate filosófico maior que busca reunir ser e pensamento.

A política, nesse sentido, é a estrutura que permite a organização da sociedade de maneira harmônica, pois a desarmonia significa a entrada na esfera da violência. Para se organizar a estrutura política da sociedade é necessário que se instituem canais em que a fala, o discurso, a linguagem dialoguem com o senso comum das pessoas, inclusive com os preconceitos, na medida em que somente o diálogo pode guiar a alguma saída sensata e harmônica. Para tanto, é preciso ter a compreensão de que cada pessoa tem sua forma singular de reconciliar-se com os fatos da realidade. Silvia Gombi Borges dos Santos elucida como Hannah Arendt pensa essa questão:

“Ao valorizar o papel do senso comum como primeira forma de compreensão humana, integrando à atividade cognitiva do cientista, Arendt estende a *todos os homens* a necessidade contínua e a responsabilidade de perceber sentidos e significados em suas ações, atribuindo ao processo de compreensão um caráter “ontológico”, inerente à própria condição humana” (Santos, 2011: XVII).

A valorização do senso comum e dos preconceitos é, na perspectiva, arendtiana, um caminho para a compreensão do mundo. Isso significa que Hannah Arendt desenvolve um método teórico que busca dialogar com a *doxa*, isto é, o conjunto de opinião das pessoas acerca determinado tema, pois é este o caminho para a recuperação da *vita activa*, em que o papel preponderante é dado ao *bios politikos*. Contrariamente, o pensamento político que se restringe à busca da *epistemé*, isto é, que se restringe a modelos determinísticos elaborados no âmbito da *vita contemplativa*, não possibilita uma compreensão acurada do mundo e tem o potencial de criar uma sociedade tecnicista, na qual a política é ofuscada pelo excessivo uso da violência.

A responsabilidade é determinante para o pensamento político de Hannah Arendt, uma vez que possibilita a compreensão de uma determinada questão está-se permitindo a reconciliação entre o ser e a realidade do mundo. Essa reconciliação exige

responsabilidade, pois é por meio dessa compreensão que se é possível realizar uma das ações mais ousadas para a condição humana, o perdão, conforme aponta Arendt em um artigo intitulado “Compreensão e política”, na coletânea *A Dignidade da Política*:

“Perdoar (sem dúvidas uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina em um ato único” (Arendt, 1993b).

O perdão não é uma decorrência necessária da compreensão, apesar dessa ação ter por necessidade a anterior compreensão. O perdão é uma ação que tem por capacidade conduzir a existência humana a um novo começo e, nessa perspectiva, confere dignidade à política, na medida em que possibilita o nascimento de uma nova ação. A compreensão, por sua vez, não possui resultados finais, já que é um processo singular e contínuo que tem por início o nascimento e finaliza com a morte (Arendt, 1993b). Há um final, pois não há mais o ser que se presta a compreender e, nesse sentido, esse final independe da ação humana direta. A compreensão depende da existência de um ser que compreende. Importante destacar que compreender não significa perdoar.

A digressão acerca do perdão faz-se justificada uma vez que o perdão é uma das categorias de ação que tem por capacidade fundar um novo início. Nesse sentido, o ato de fundar é correlato ao ato de perdoar, por mais que em algumas nuances a fundação não seja necessariamente um ato único. A fundação pode ser um ato que se concretiza pela compreensão e, posteriormente, significação (o que gera o conhecimento) de diversas questões políticas e históricas. Acerca de questões históricas e políticas, elas são as únicas capazes de se posicionarem na lacuna entre o passado e o futuro como objetos de compreensão da realidade, o que significa que constituem significados políticos com o potencial de alterarem o destino das pessoas.

\*\*\*

A ruptura do mundo moderno é tema central na obra de Hannah Arendt. O que se destaca acerca de seu pensamento político sobre essa questão é que, em uma sociedade em que o trabalho (*labor*) centraliza a razão de ser da existência humana, as outras atividades essenciais à condição humana, a fabricação (*work*) e a ação (*action*), acabam por ficar prejudicadas. Isso significa que o âmbito político fica prejudicado, na medida em que os espaços públicos, onde a fala poderia conduzir a uma ação política, ficam restritos a um pequeno número de pessoas que não necessariamente buscam o caminho da política; ao

contrário, por vezes, impõem a violência para que os espaços políticos continuem “alienados”.

A alienação do mundo é um tema que se faz necessário discutir, uma vez que devido a esse processo histórico-político, de forma sub-reptícia, a política é ofuscada. Com o ofuscamento da política, as estruturas de violência acabam por assumir posição no espaço público, o que gera o juízo, comumente aceito pela sociedade, de que a política é suja e, por isso, não se deve envolver em assuntos políticos. Há uma tendência das pessoas de se acomodarem como *animal laborans*, preocupados somente com o produzir e o consumir, uma característica da sociedade de massas.

Pensar por meio dessas categorias arendtianas permite compreender a sociedade contemporânea como uma sociedade que ao pretender elevar os padrões de consumo das pessoas, ressaltando a condição humana do trabalho (*labor*) e, em certo sentido, inclusive da fabricação (*work*), mas que degenera completamente a ação (*action*). A ação é banida do espaço público por meio do discurso que se torna preponderante no espaço público, a aversão à política. Um problema que se torna filosófico-ontológico, já que essa aversão é baseada na degeneração da própria condição humana que reduz a existência ao trabalho (*labor*).

A existência reduzida ao trabalho (*labor*) é ausente de significado, pois não dialoga com a realidade e, portanto, não produz compreensão. A compreensão e a política são elementos interdependentes, já que a compreensão abre caminho para a ação no espaço público. Por essa razão, ao se estudar o conceito de autoridade, como pretendido no avançar desta dissertação, é necessário compreender os juízos e os preconceitos que permeiam essa ideia. É este o sentido tomado por Hannah Arendt ao ser proposto pensar sobre a autoridade, uma vez que a filósofa não se restringe a pensar este conceito somente com os significados hodiernos (no caso, contemporâneos a ela), pelo contrário, ela retoma a origem romana e, mais importante, busca compreender os significados a este conceito atribuído.

Retomando a análise acerca da compreensão como categoria política essencial, faz-se necessário evidenciar o que Hannah Arendt denomina por “fio de Ariadne do senso comum”, pelo qual o ser que compreende está conectado com a realidade a ser compreendida (Arendt, 1993b). A ideia da “hermenêutica da facticidade” é aqui evidenciada. Se há um descolamento desse fio, há um descompasso entre conhecimento e

compreensão; Hannah Arendt, deste modo, adverte os cientistas dos perigos desse descolamento. A saber, na era moderna, o “senso comum” (a opinião geral das pessoas, inclusive as “certezas” que eram aceitas como imutáveis) acabou por ser derrotado pelos fatos. Isso gerou uma “bancarrota do senso comum” que culminou numa “bancarrota da compreensão”, diz Hannah Arendt, citando Paul Valéry (1871-1945) como o primeiro a identificar esse descolamento (Arendt, 1993b). O principal perigo sintetiza todos os outros, na medida em que com o “senso comum” pulverizado, a própria estrutura do conhecimento é pulverizada e, como decorrência, a verdade é pulverizada.

Na política, a consequência mais perigosa incorre no abalo da estrutura política. Acerca do assunto, Hannah Arendt acredita que a Revolução Industrial e as revoluções políticas adjacentes a este momento histórico são exemplo do que um abalo na estrutura política pode desencadear, e, por isso, a filósofa caracteriza a Revolução Industrial uma revolução que “transformou o globo de maneira mais radical do que os três mil anos de história registrada anterior” (Arendt, 1993: 47). A transformação é decorrente da subversão das “verdades” que até então dominavam o espaço público. O Absolutismo deixou de ser o modelo estrutural de como a política deveria ser organizada. Novos padrões foram criados e novos modelos estabelecidos e os corpos políticos tiveram de adaptarem-se aos novos padrões e modelos.

A referência a padrões e modelos é necessária, já que padrões estão relacionados costumes presentes na estrutura social e modelos estariam relacionados à organização da estrutura política. A fim dessa distinção, é importante dar voz a outra distinção que Arendt extrai de Montesquieu (1689-1755), a distinção entre política e sociedade, na medida em que, na perspectiva do filósofo francês, a “vida dos povos [...] é governada por leis e costumes” (Arendt, 1993: 46). As leis estariam relacionadas ao domínio da política, o que infere as regras de organização do espaço público. Os costumes, por outro lado, estariam relacionados ao domínio da sociedade. Apesar de distintas, a estrutura política e a estrutura social são interdependentes e, por isso, afetam-se mutuamente.

O caso da Revolução Industrial apresenta impacto maior por ocorrer na estrutura social, ao impelir a mudança em costumes e tradições, abala os significados do “senso comum”, que não mais servem de guia para a compreensão do mundo. É um abalo epistemológico que revolucionou a forma de se pensar e, muito provável, por isso, interfere tanto na estrutura política quanto na estrutura social. A estrutura política por ser regida por

leis é mais flexível, na medida em que leis podem ser alteradas por um ato. A estrutura social, contrariamente, não pode ser alterada simplesmente por um ato, pois costumes e tradições demandam certo tempo para se estabelecerem (o que não significa dizer que são imutáveis, aliás, estão em constante mutação). Nessa distinção, Hannah Arendt chega à conclusão de que a longevidade de corpos políticos repousa no que “resta”, costumes e tradições: “O que resta então (e que, a propósito, explica frequentemente a longevidade dos corpos políticos cujo sangue vital já se esvaiu) são os costumes e as tradições da sociedade” (Arendt, 1993: 46). Ademais, há um conceito adjacente importante, moralidade<sup>30</sup>, que se refere ao comportamento limitado por certos padrões morais dentro de uma sociedade. Toda sociedade possui determinados padrões de moralidade que determinam a conduta entre as pessoas.

O grande problema decorrente da Revolução Industrial foi quando os padrões de moralidade tradicionais foram subvertidos e, por isso, há uma severa ruptura com a tradição tanto na estrutura social quanto na estrutura política. A modernidade tem início com esse abalo epistemológico que reorganizou a vida dos povos no planeta e, nesse sentido, o impacto político da Era Moderna é imensurável. É plausível dizer que a Era Moderna representa um novo começo, não que seja um começo especificamente datado, assim como a Revolução Industrial também não se realizou em datas fixas, mas, na medida em que ambas fizeram parte de processos contínuos que tiveram o potencial de transformar costumes e tradições. A conclusão que se infere é que costumes e tradições estão na base estrutural de qualquer corpo político, isso significa que costumes e tradições determinam a estruturação de corpos políticos, assim como os corpos políticos podem transformar costumes e tradições.

Como bem coloca Hannah Arendt, concordando com o pensamento de Montesquieu, “a integridade dos corpos políticos é garantida apenas pelos costumes e tradições, isto é, pela força unificadora da moralidade” (Arendt, 1993: 46). Essa moralidade permeia o “senso comum”, que como ressalta Arendt é a parte de nosso espírito que possui uma sabedoria que todos possuem em comum em qualquer civilização (Arendt, 1993b). Quando o “senso comum” é ignorado por aqueles que deveriam criar narrativas de reconciliação com a realidade, o papel dos intelectuais, há uma tendência de se seguir a lógica como substituto, segunda a perspectiva arendtiana.

---

<sup>30</sup> Na dissertação, faço a relação deste conceito (moralidade) com a ideia de imaginário e senso comum.

A distinção entre “senso comum” e lógica é um elemento argumentativo importante, na medida em que o “senso comum” possui significação política por estar em contato com o mundo e a lógica, contrariamente, independe da existência do mundo e das pessoas (Arendt, 1993b). O movimento lógico, por mais autoevidente e pragmático que possa ser, incorre em um dos maiores perigos políticos, o descolamento da realidade. Esse é o retrato dos movimentos totalitários que ascenderam na Europa no século XX, em que a lógica tomou o espaço do “senso comum” e, por isso, criou um problema político de grande magnitude, uma vez que o espaço público foi desarticulado e a violência assumiu a organização da vida dos povos sob o totalitarismo. Acerca dessa questão, Arendt faz uma analogia com o historicismo, que, ao colocar suas explicações baseadas exclusivamente em causas e efeitos, perde a noção de novidade que um acontecimento pode gerar na história e na política, o que significa que se nega a contingência.

A negação da contingência significa a própria negação da política, uma vez que condiciona o conhecimento a uma barreira epistemológica que inviabiliza a compreensão. Na medida em que há uma tendência a se descolar do “senso comum”, o raciocínio lógico, que também é uma capacidade comum aos humanos, tende a direcionar a conduta das pessoas. O problema é que a lógica entra na esfera pública sem ter lastro na experiência. Essa ruptura leva, no âmbito político, a ações, que descoladas da realidade, subvertem a tradição, inclusive no sentido de que o que antes seria inconcebível, agora é fato. Na perspectiva arendtiana, o holocausto promovido pelos nazistas representa o auge dessa ruptura.

Essa ruptura só foi possível, porque houve uma transformação na moralidade da sociedade. O “senso comum”, retraído pelo olhar cientificista, que se pauta mais pela lógica do que pelo senso de realidade, foi obscurecido aos olhos de intelectuais e de cientistas, que orientados pelo raciocínio lógico, perderam o elo com a linguagem popular. Em certo sentido, pode-se dizer que preferiram a *vita contemplativa* à *vita activa*. Desconectaram-se do senso de moralidade que permeava a sociedade e, ao ignorarem o movimento nazista como algo inimaginável de se chegar ao poder, foram traídos pela lógica por meio dos próprios fatos. Os fatos, no entanto, somente ocorreram, pois os costumes e as tradições já haviam sido modificados na linguagem popular do “senso comum”. O que significa dizer que a sociedade alemã já estava permeada de

antissemitismo<sup>31</sup> mesmo antes do fato político que representou a vitória nazista nas eleições parlamentares de 1932.

O ânimo das ruas já estava alterado, uma vez que os modos de conduta já estavam limitados ao ser judeu ou não ser judeu. O que acontece é um choque de valores, que, metaforicamente, poder-se-ia dizer um “choque de civilizações”, para tomar emprestada a expressão consagrada pelo título do livro Samuel Huntington (1927-2008). O fato é que ser judeu ou ser alemão significa a existência de um conflito entre dois conjuntos de valores e, por consequência, entre dois padrões de moralidade distintos. Isso gera uma ruptura de narrativas no “senso comum” que dificulta a compreensão da estrutura política e social, na medida em que as sociedades tornam-se mais complexas. No caso alemão, o antissemitismo permeava as ruas e Hitler soube como catalisar esse seu sentimento compartilhado por muitos de seu tempo de ódio aos judeus para instituir o seu projeto de poder e o seu modelo de sociedade, utilizando-se para isso da doutrinação, que, para Hannah Arendt, é uma deturpação da compreensão, na medida em que altera o significado dos fatos (Arendt, 1993b).

Com a compreensão prejudicada, a ação no espaço público fica prejudicada. A política nesse sentido não existe e é substituída pela violência, na medida em que a compreensão prejudicada leva a ausência de um discurso que dialogue com a realidade. Por isso, encarar a realidade seja ela qual for, é o posicionamento político de Hannah Arendt e é a essa tarefa que ela se dedica enquanto uma intelectual que preza pelo seu trabalho. É uma filosofia política que não está à procura de verdades categóricas, que procura compreender a existência em sua essência.

O espaço público, esse mundo em que a política se concretiza, garante a pluralidade à medida que o ser se reconcilia com sua realidade, ele se reconcilia com o seu pensamento. Reconciliação necessária para que o ser entenda o seu lugar no mundo e consiga compreender para agir politicamente. Compreender esse processo filosófico é dar vazão a uma ontologia política como necessária para a sustentação dos corpos políticos, uma vez que estes são constituídos pelo conjunto de valores (moralidade) que regem determinada sociedade, seja ela qual for. Nesse sentido, qualquer tentativa, por exemplo, de se impor um modelo de democracia liberal em um país que não tem costumes e

---

<sup>31</sup> No livro *Nos passos de Hannah Arendt – Dans les pas de Hannah Arendt* (2005), Laure Adler explora no capítulo IV, “Estudante antinazista”, essa relação entre o contexto histórico do antissemitismo pré-ascensão de Hitler na Alemanha e o momento da vida de Hannah Arendt.

tradições que dialogam com o conjunto de valores das democracias liberais, tende a ser falha.

A política desenvolve-se ontologicamente na interação entre os seres que se organizam para traçar os melhores meios de se suportar a existência no mundo. Sociedades organizam os seus corpos políticos de diferentes maneiras, por vezes com mais liberdade, por outras com liberdade moderadas e, em casos extremos, como no modelo totalitário, a liberdade é abolida. Este estudo indaga se a autoridade pode ser um caminho para a liberdade pública, em que a pluralidade seja respeitada em todos os aspectos que se referem à organização da *polis*, pois somente desta forma é possível construir uma sociedade livre. Por isso, os próximos capítulos serão dedicados à compreensão da autoridade e sua institucionalização na fundação.

## Capítulo II – *Ação-autoridade*: a constituição de uma ideia política que restringe a liberdade?

\*\*\*

Hannah Arendt, em sua tentativa de compreender o mundo, elabora o que constitui um conhecimento ontológico acerca da política. A análise do conceito de autoridade realizada pela filósofa alemã permite inferir que a autoridade é a ação que confere fundamento ao mundo político, na medida em que a perda da autoridade seria equivalente do fundamento do mundo, o que significa dizer, a perda da permanência e da segurança do mundo (Arendt, 2014). Nesse sentido, seria a perda da possibilidade de haver estabilidade política, uma vez que a perda da autoridade “não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após” (Arendt, 2014: 132).

No que se refere à política, Hannah Arendt pensa ser importante estabelecer distinções acerca da maneira como o problema da autoridade é tratado tanto pela tradição liberal quanto pela tradição conservadora. As noções relativas a ambas as tradições são importantes de serem estudadas já que influenciam diretamente na reflexão política acerca da liberdade. O ideal de liberdade pública é perseguido tanto por liberais quanto por conservadores<sup>32</sup> e, por essa razão, exerce uma influência significativa na estruturação da política, pois cada sociedade apresenta consigo em seu imaginário, isto é, no “senso comum” que permeia a sociedade, este ideal e, de alguma maneira, é ele que permite à sociedade permanecer aglutinada<sup>33</sup>.

Arendt critica o pensamento liberal, que acredita na ideia de progresso da liberdade na história, na medida em que ele ignora a possibilidade de governos autoritários restringirem a liberdade. A esse erro de perspectiva do escritor liberal, a filósofa acrescenta o erro que se estabelece na confusão liberal entre totalitarismo e autoritarismo, que na perspectiva dela, advém da confusão entre autoridade e tirania e, na confusão consagrada

---

<sup>32</sup> Na concepção de Hannah Arendt, a única exceção de filosofia política que não persegue o ideal de liberdade é a desenvolvida por Thomas Hobbes (1588-1679), que, diz ela, está distante de ser um conservador (Arendt, 2014).

<sup>33</sup> Há uma discussão levantada por Hannah Arendt que, apesar de não ser foco da presente análise, merece ser mencionada. Há uma diferença entre os regimes autoritários, nos quais há um direito civil que restringe a liberdade; as tiranias e ditaduras, nas quais há a abolição da liberdade política; e os regimes totalitários, nos quais há a total eliminação da própria espontaneidade, que seria a mais elementar das liberdades humanas (Arendt, 2014).

por Max Weber (1864-1920), entre poder legítimo e violência. Arendt também critica o escritor conservador, uma vez que ele advoga por uma causa perdida e percebe o mundo em um processo de ruína que teria sido iniciada com o definhamento da autoridade, que seria a responsável pela guarnição da liberdade e, por não haver mais essa guarnição da liberdade, ela estaria indefesa e destinada a ser destruída.

A funcionalização dos conceitos e das ideias é outra crítica que Arendt elabora, uma vez que ela entende que não se pode considerar que aquilo que assume a função da autoridade, no caso, faz com que as pessoas obedeçam, seria propriamente a autoridade. Dessa forma, a filósofa desconstrói o argumento de que a violência, por garantir a obediência, seria autoridade, comum na argumentação presente nas ciências sociais, devido à influência do pensamento weberiano, que apresenta a concepção de poder legítimo por meio do monopólio da violência concebido ao Estado.

A percepção arendtiana de autoridade destaca-se por apontar Roma como uma civilização que compreendeu o significado de autoridade e o empreendeu no estabelecimento de suas estruturas institucionais. Nesse sentido, o legado romano na obra de Hannah Arendt, conforme aponta Leonardo Avritzer<sup>34</sup>, é a ideia de institucionalização (Avritzer, 2006). No âmbito da teoria política, ao qual a filósofa se dedicava, a questão da institucionalização é um tema constante e é provável que, por essa razão, Roma chamasse a atenção de Arendt na reflexão acerca da autoridade. Para a teoria política arendtiana, o interessante a ser pensado é onde a fonte de autoridade repousa e, ao perceber que, no caso romano, a autoridade se repousava exclusivamente no passado, nota que as instituições romanas haviam sido constituídas em bases sólidas e, por isso, a permanência e durabilidade de suas instituições, que fez de Roma a cidade mais importante do mundo por séculos.

A fonte da autoridade representa o momento em que o ato *ação-autoridade* se realiza. No caso romano, a fundação de Roma é um fato que pertence ao passado e garante legitimidade estrutural à sociedade e à política romana. Há uma fonte, pois é neste ponto, no tempo e no espaço, em que a *ação-autoridade* é exercida e de onde os padrões e os parâmetros para um novo início são estabelecidos. O estabelecimento desses padrões e parâmetros confere importância política a uma ação que intervém na realidade e é capaz de gerar obediência. Há também uma dimensão ontológica na execução da *ação-autoridade*,

---

<sup>34</sup> Professor de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais.

que, uma vez que se torna fato, garante uma nova possibilidade de existência do ser, que dotado da capacidade de ação abre novas possibilidades de existência política em um espaço público. Contemporaneamente, a filósofa vê em apenas um caso de fonte de autoridade, que se assemelha aos romanos, este caso seria a Independência dos Estados Unidos em 1776. Momento de significativa importância na consolidação do imaginário norte-americano e que permeia, hodiernamente, tanto a estrutura social quanto a estrutura política estadunidense.

O fato que merece ser destacado é que a autoridade tanto no caso romano quanto no estadunidense são referenciadas por um acontecimento do passado e, por isso, esses povos seriam devotados a um engrandecimento de um passado que merece ser engrandecido. A doutrina do Destino-manifesto representa essa necessidade do imaginário estadunidense, na medida em que concebe a crença de que este povo teria sido eleito por Deus para comandar o mundo. O que significa dizer que já há determinado ponto do passado que serve de fonte à *ação-autoridade*.

A crise de autoridade pela qual passa o mundo moderno atualiza o tempo e o espaço da fonte de autoridade, permitindo, com o advento da dúvida cartesiana<sup>35</sup>, em primeiro lugar, e da Revolução Francesa (1789-1799), em segundo, inclusive como decorrência, a possibilidade de estabelecimento de um novo início, que não mais necessita atender às autoridades tradicionais, pois o passado não possui mais significado e, com isso, as autoridades tradicionais são subvertidas. Nesse sentido, Arendt constata a perda da autoridade na modernidade. O ápice desse processo é o acontecimento totalitário, uma vez que Arendt acredita que o regime totalitário representa uma inovação que não se verifica anteriormente na tradição, ao menos ocidental, de abolir a espontaneidade do ser humano, a mais básica das liberdades humanas.

Hannah Arendt apresenta modelos, na análise dos regimes políticos, e, por meio deles, é possível compreender como a filósofa concebia as estruturas de poder e considerava a autoridade um elemento político importante para a teoria política. A estrutura piramidal dos regimes autoritários representa o modelo de uma estrutura governamental que é gerida pelo topo, mas que “a fonte de autoridade jaz externa a si mesma” (Arendt, 2014: 135), de cima ou de fora, imagem comum no tipo cristão de governo autoritário predominante na Idade Média, quando a sociedade era organizada de

---

<sup>35</sup> René Descartes (1596-1650).

forma hierárquica e a Igreja representava a instituição fonte de autoridade. A estrutura tirânica difere da estrutura autoritária na medida em que entre o tirano e seus governados não há uma estrutura hierárquica estabelecida entre o topo e a base da pirâmide, há apenas o tirano que governa sobre “uma massa de indivíduos cuidadosamente isolados, desintegrados e completamente iguais” (Arendt, 2014: 136) e a autoridade está localizada no neste topo imaginário de uma pirâmide que só possui base e topo. Por fim, Hannah Arendt concebe o modelo da cebola, típico de regimes totalitários, em que a autoridade se localiza no centro da cebola e, por essa razão, é o tipo mais perigoso, pois torna o sistema totalitário imune à “fatalidade do mundo”, na medida em que, do vácuo central em que se localiza o líder e jaz a fonte da autoridade, se cria a ficção de que se vive num mundo normal (Arendt, 2014).

As diferentes camadas isolam o núcleo do poder o tornando imune. Hannah Arendt refere-se à sistematização que ela compreende ser estrutural no advento totalitário, o sistema estrutura da cebola. No centro da cebola está o líder, o único com algum poder de ação espontânea e, de fato, o único livre. As camadas protegem o líder e transforma a sociedade em um todo orgânico, o que dará base para o desenvolvimento das teorias acerca das massas, como alguns pensadores pretendem fazer ao longo do século XX. Desde uma vertente psicanalítica, que tem em Sigmund Freud (1856-1939) um de seus principais teóricos, até a vertente conservadora de José Ortega y Gasset (1883-1955). Ambos se colocaram a pensar a força que garante a coesão da estrutura social que o mundo moderno apresenta como novidade no espaço público.

É no advento totalitário que Hannah Arendt compreende haver uma perda substancial da autoridade no mundo moderno. O totalitarismo representa a abolição da autoridade como uma ação livre e espontânea do ser humano, na medida em que somente ao líder é aberta essa possibilidade. A obediência é garantida por meio da normalização da ficção, que restringe a capacidade de pensar das pessoas e possibilita a ocorrência do inimaginável. As massas movidas na estrutura totalitária são obedientes, devido, principalmente, à perda da capacidade de reagir à autoridade que se impõe e, por isso, perde o caráter de autoridade e ganha um caráter autoritário. Não há uma vontade consciente e voluntária que reconhece a autoridade e por essa razão a obedece. A autoridade não mais existe na estrutura totalitária e isso representa uma grande inovação na modernidade. Essa é a razão pela qual Arendt se propõe estudá-la historicamente para

compreender o que ela foi. Isso não significa dizer que a autoridade foi abolida, pelo contrário, e, por essa razão, Arendt utiliza a palavra crise para classificar o momento moderno.

Interessante notar que Hannah Arendt diz que “a autoridade, como fator único, senão decisivo, nas comunidades humanas, não existiu sempre [...] e as experiências sobre as quais se baseia esse conceito não se acham necessariamente presentes em todos os organismos políticos” (Arendt, 2014: 142). A filósofa entrelaça uma crise similar à crise moderna, quando Platão e Aristóteles (384-322 a.C.), cientes da ausência da autoridade no escopo de significados gregos, se lançam ao exercício filosófico de inserir essa necessidade no imaginário grego. Por essa razão, certamente, o pensamento grego está categorizado como base espiritual do pensamento ocidental, na medida em que todo o pensamento hegemônico que se desenvolveu no ocidente estava alicerçado nas filosofias de Platão e Aristóteles, principalmente. A crise do mundo moderno está diretamente relacionada à crise que se desenvolve filosoficamente por meio da perda da hegemonia dos pensamentos platônico e aristotélico, com a emergência de novas formas de pensar. O advento da dúvida cartesiana simboliza o início de novas formas de pensar.

\*\*\*

No caso grego, Hannah Arendt detalha relação diferente na compreensão do público e do privado. O que conferia ao mundo grego duas dimensões de governo, uma pública, em que a esfera pública orienta os assuntos da *polis* e outra privada, que cuida da administração doméstica e da vida privada, na qual o chefe de família governa como um déspota. O mundo grego desconhece a autoridade, pois a esfera pública da *polis* é um espaço de liberdade, em que as decisões são discutidas e que os políticos se utilizam da persuasão (*peithó*<sup>36</sup>) para guiar os assuntos públicos. A liberdade no espaço público da *polis* grega é tão significativa que é o espaço propício para se realizar a ação política, inclusive, no caso do presente estudo, a *ação-autoridade*. Ademais, é necessário ressaltar que o pensamento de Hannah Arendt reconhece a instabilidade política existente na *polis grega*, na medida em que há ausência de autoridade no espaço público grego.

Nesse sentido, a *ação-autoridade* seria um tipo específico de ação capaz de restringir a liberdade no espaço público por meio de instituições, que tem por objetivo o

---

<sup>36</sup> “*Peithó*: Faculdade ou talento de persuadir, eloquência persuasiva, discurso persuasivo, doce e suave persuasão” (Chauí, 2018: 508).

estabelecimento de parâmetros e de padrões para determinada comunidade. A institucionalização é uma forma de retenção da liberdade, conforme aponta Hannah Arendt no seguinte excerto:

“A autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade, e Platão esperava ter encontrado uma obediência dessa espécie quando, em idade madura, outorgou às leis a qualidade que faria delas governantes inquestionáveis de todo o domínio político. Os homens poderiam pelo menos ter a ilusão de serem livres por não dependerem de outros homens. Não obstante, o governo dessas leis era construído de maneira obviamente despótica e não autoritária, e o sistema mais claro disso é que Platão foi obrigado a falar delas em termos de negócios domésticos privados, e não em termos políticos [...]”(Arendt, 2014: 144).

A filosofia política de Hannah Arendt resgata Platão, pois ele representa o início de uma tradição na filosofia política que pensa sobre a possibilidade de constituir um sistema que não dependa da persuasão nem da coerção para existir. Considera-se, pois, a filosofia platônica o marco inicial de uma necessidade política, qual seja, a instituição de leis. As leis representam um instrumento por meio do qual a obediência é imposta sem a coerção pela força nem pela persuasão por meio da argumentação; portanto é um instrumento que permite permanência e durabilidade a uma instituição, uma vez que fundada por uma *ação-autoridade* que propaga os seus efeitos no tempo.

A necessidade de uma autoridade que pudesse ser legitimamente aceita sem depender da persuasão pelo discurso nem da coerção pela força representou uma das preocupações filosóficas de Platão. Importante destacar o contexto histórico de Platão, que se insurge contra a morte de Sócrates decretada por uma *polis* que tinha como base de orientação a persuasão e realiza, assim, o divórcio entre o filósofo e a *polis*. Não que a *polis* não lhe importasse, mas preferiu se retirar da *polis* para pensar, mas a *polis* sempre esteve presente em seu pensamento. Há o início de um pensamento político ocidental com o advento platônico e, inclusive, Arendt critica a filosofia política na medida em que ela percebe que a maior parte dos filósofos políticos apresentam uma atitude hostil em relação à *polis* (Arendt, 1993c).

Platão abre a possibilidade para que os gregos conheçam a autoridade e que os romanos a consolidem na concepção institucional, cuja característica é conferir a uma estrutura política a permanência e a durabilidade – estabilidade institucional. Para o filósofo grego, há uma forma de coerção que é mais eficaz que a coerção pela força com o

seu uso de violência. Essa forma de coerção ocorre por meio de ideias, porquanto elas compelem a mente a perseguir verdades autoevidentes. Nesse sentido, Platão assimila em sua filosofia política o que pode ser considerado como uma tirania da razão, na medida em que as regras de conduta da sociedade deveriam ser obtidas por intermédio de verdades autoevidentes que orientam a instituição de leis (Arendt, 2014). *Leis* foi um livro escrito por Platão em sua maturidade, no qual sustenta a tese de que é necessário haver algum tipo de coerção que propicie a obediência, no caso, seria a instituição de leis que propiciariam a legitimação do exercício do poder. É verdade que Platão encontra no advento das leis a possibilidade de haver obediência sem coerção seja pela força, seja pela persuasão. Percebe-se, portanto, uma revisão platônica da figura do rei-filósofo, presente em seu livro anterior, *A República* (Barker, 1978).

Importante destacar de Platão o seu incômodo com a imprevisibilidade da ação política, conforme destaca Paulo César Nascimento<sup>37</sup>, que percebe no pensamento platônico uma tentativa de “domar a política” (Nascimento, 2010). Nascimento destaca que Hannah Arendt se levanta contra Platão ao colocar a ação política como instância da liberdade humana, na medida em que:

“Platão passa conceber a práxis política como fabricação – póiesis – porque assim como a fabricação permite a previsibilidade da ação do artesão (o carpinteiro, por exemplo, só tem de seguir a ideia da mesa que está em sua mente para poder fabricá-la’), o pensar filosófico ao indicar regras e normas para a conduta política, eliminaria a imprevisibilidade presente nos assuntos humanos. [...] Por sua vez, o genuíno discurso político é, para Hannah Arendt, baseado não na busca da verdade, mas na opinião, a *doxa* tão desprezada por Sócrates e Platão” (Nascimento, 2010: 165).

Hannah Arendt disserta acerca do caráter transcendente das ideias na filosofia política platônica, já que “as ideias tornam-se os padrões constantes e “absolutos” para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a “ideia” de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade.” (Arendt, 2014: 150). Platão funda, nesse sentido, a ideia de que a fonte de legitimidade de do exercício do poder deve transcender a esfera do poder e, conseqüentemente, degenera a autoridade para a sua deturpação, o autoritarismo. Acerca dessa dimensão do pensamento político platônico, ela acaba por justificar historicamente muitos regimes tirânicos. Inclusive, em *A República*, Platão insere a figura do rei-filósofo como instrumento

---

<sup>37</sup> Professor adjunto do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, membro do Programa de Pós-graduação em Metafísica, além de ser o orientador da presente dissertação de mestrado.

autoritário do que deveria ser colocado em prática na esfera política. Por essa razão, o tipo ideal platônico foi utilizado para justificar diversas estruturas de poder no decorrer da história. Por mais que, em *As Leis*, Platão tivesse pretendido despersonalizar esse elemento autoritário, o seu pensamento político serviu de base para justificar regimes autoritários.

Há no pensamento platônico, a formulação da doutrina das ideias que influencia diretamente o pensamento ocidental, alguns filósofos mais, outros menos. O ponto importante a ser ressaltado é a posição que Platão coloca a fonte da autoridade, acima da esfera do poder, na analogia de Arendt, conforme o direito natural ou os mandamentos de Deus (Arendt, 2014). Acerca da doutrina das ideias, Arendt diz:

“[...] A função original das ideias não era governar ou determinar de alguma outra maneira o caos dos assuntos humanos, mas sim, com “irradiante brilho”, iluminar sua escuridão. As ideias como tais não têm absolutamente nada a ver com a política, com a experiência política e com o problema da ação, mas pertencem exclusivamente à Filosofia, à experiência da contemplação e à busca do “ser verdadeiro das coisas”.” (Arendt, 2014)

A utopia platônica, conforme aponta Arendt, é permeada por uma forma de violência que, por mais que almeje assegurar a obediência voluntária, não alçava o seu objetivo, na medida em que a violência representa a própria negação da autoridade. Platão é ciente dessa aporia no âmbito político, por mais que a palavra autoridade lhe fosse posterior e busca a solução, uma solução política, concebe a ideia de uma vida futura de recompensas e punições, para impor a obediência àqueles que se negavam ao imperativo da razão. Interessante notar que o pensamento platônico foi sustentáculo do pensamento religioso cristão posterior, principalmente no que se refere à institucionalização da Igreja Católica como sede do poder político na Europa por séculos.

Platão inaugura um estilo de pensar a autoridade no pensamento ocidental, por mais que ainda não se concebesse com essa denominação. A fonte da autoridade transcende à esfera do poder, isto é, está acima da estrutura política que direciona a comunidade de pessoas. Em comparação com o que Hannah Arendt traz relativamente às estruturas de poder, o pensamento platônico dá margem para a estruturação tanto do regime autoritário quanto do regime tirânico, pois em ambos a fonte de autoridade está além da estrutura de poder. Nessa sequência de pensamento, o governo totalitário não estaria alicerçado em uma base platônica, o que seria motivo para Arendt conceber o totalitarismo como uma ruptura

com a tradição do pensamento ocidental, na medida em que Arendt concebe a estrutura da cebola, cuja autoridade jaz com o líder no centro<sup>38</sup>.

\*\*\*

Hannah Arendt aborda também a teoria política de Aristóteles, outro filósofo grego, que apesar de igualmente ainda não conhecer a palavra autoridade, pensou em formas de estruturação da política. Para Aristóteles, “o início de toda filosofia é *thaumázzein*, o espanto maravilhado face a tudo que é como é” (Arendt, 2014: 156). O pensamento aristotélico segue o pensamento platônico no que se refere a uma distinção fundamental para a filosofia, a distinção entre pensamento e ação. Tal distinção exerce influência fundamental nos dois modos de vida dos gregos, testemunhada por Aristóteles, são eles: o modo de vida teórico (*bios theōrētikos*) e o modo de vida dedicado aos assuntos humanos (*bios politikós*). Uma distinção filosófica importante que influencia profundamente o pensamento ocidental.

Em ambos os casos, tanto Platão quanto Aristóteles apresentam o propósito de conceberem a estrutura política como subordinada ao *bios theōrētikos*, ou seja, afastada da ação política que caracterizaria o *bios politikós*. Essa divisão é representativa da cisão do filósofo com a *polis*, uma vez que a morte de Sócrates representou para esses filósofos o desejo de afastamento da *polis*, a fim de pensar outras formas de estruturação política. O grande paradoxo reside no fato de levantarem-se contra o próprio Sócrates que buscava a junção entre o pensar e o agir dentro da própria *polis*.

Platão, ao abandonar Atenas e refugiar-se na Academia, uma escola filosófica fundada por ele próprio, foi o primeiro a romper com o próprio Sócrates, apesar de ser seu discípulo. Sócrates acreditava profundamente na *polis* e, em um sentido inclusive tradicional de pertencimento à cidade, resolveu aceitar a condenação que a sua cidade-natal lhe impôs, a morte. Platão revolta-se com o fato, rompe com a *polis* e imagina fazer isso em tributo a seu mestre. Fato é que Platão inaugura uma tradição na teoria política que sobrepõe o pensar ao agir e, portanto, vai contra o pensamento político de seu mestre, aliás, vai contra o próprio modo de vida de Sócrates.

---

<sup>38</sup> Pode parecer contraditória a afirmação, já que anteriormente houve o destaque de que no totalitarismo a autoridade inexistia; no entanto é necessário compreender que ela inexistia enquanto parte do imaginário (no sentido de eliminar a mais basilar das liberdades – a espontaneidade) e existe enquanto fonte de legitimação para o líder, que se investiu do poder político por meio de alguma ação realizada no espaço público.

Aristóteles, por sua vez, apesar de não conceber características ditatoriais à razão, conforme aponta Arendt, também pensa sua filosofia política tendo por base a relação de governantes e governados e, portanto, o conceito de autoridade estaria subsumido a essa relação, decorrente da superioridade do perito sobre o leigo (Arendt, 2014). Uma relação que, para Aristóteles, é originalmente pré-política, uma vez que é natural da esfera familiar privada (*oikia*). A esfera familiar seria a responsável pela relação de necessidade e, por isso, para se conceber a “boa vida”, que transcenderia para a política, o cidadão deveria dominar a necessidade. Em sua argumentação, justifica a esfera política como o espaço em que iguais poderiam se relacionar e a esfera do lar, ou da vida privada, o espaço em que a escravidão seria justa. Hannah Arendt, nesse sentido, disserta acerca da perspectiva de Aristóteles para a liberdade no âmbito da política:

“A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que a dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo” (Arendt, 2014: 159).

A teoria política aristotélica busca na natureza explicações para as relações de mando e obediência, o que Arendt aponta como uma contradição, na medida em que o argumento aristotélico se baseia na relação entre o jovem e o velho. Na perspectiva arendtiana, essa diferença faz sentido no âmbito doméstico da vida privada (*oikia*), uma vez que é um tipo de relação que envolve educação, que, para Arendt, é parte de um processo ao qual ao ser humano é ensinado superar as necessidades essenciais para a vida (Arendt, 2014). No âmbito político, o caráter educacional não mais faz sentido, na medida em que na esfera pública os homens são livres para participar da condução dos negócios públicos. A desigualdade intrínseca existente na esfera privada inexistente na esfera pública para aqueles que são considerados cidadãos livres.

Nesse sentido, Arendt critica o posicionamento de Aristóteles de que a autoridade poderia adquirir caráter educacional. Dois argumentos complementares são utilizados para o posicionamento de Arendt: o primeiro, diz respeito ao fato de que só se poderia admitir a existência deste caráter educacional da autoridade caso se admitisse, como no caso romano, que os antepassados representariam exemplo de grandeza e, portanto, de orientação; o segundo, diz respeito ao fato de que sempre que a educação foi utilizada no âmbito da política, Arendt diz que “serviu basicamente para obscurecer

pretensões reais ou ambicionadas ao poder, e fingiu educar quando na realidade tinha em mente dominar” (Arendt, 2014: 161). No âmbito político, se é privado das contingências do futuro e por esse motivo qualquer tentativa de inserção da autoridade por meio da educação no espaço público, pode ser perigoso, uma vez que se tenta impor à ação modos de vida que pertencem à esfera do trabalho ou da obra.

Impor à ação no espaço público modos de vida pertencentes à esfera do trabalho ou da obra significa utilizar de elementos pré-políticos para lidar com assuntos políticos. Uma vez que o trabalho está relacionado à vida biológica e a obra à fabricação, em ambos os casos, o modo de se portar no mundo é restritivo. A vida biológica é restrita às condições de necessidade de sustentação do corpo. Paralelamente, a fabricação exige algum tipo de violência para com a natureza, por exemplo, a fabricação de uma mesa exigirá sempre o uso de uma técnica que viola o estado original de uma árvore e a transforma numa obra humana. Utilizar de padrões e de parâmetros que não contemplam a liberdade pública acarreta uma restrição ontológica à autoridade política.

\*\*\*

O conceito de autoridade apresenta-se na como fundamental no âmbito da teoria política, na medida em que é por intermédio deste conceito que é possível entender a ideia de Estado. A estrutura política contemporânea, contrariamente ao que ocorria no sistema feudal, é alicerçada na estrutura do Estado. A autoridade existe, conforme aponta Alexandre Kojève (1902-1968), filósofo russo-francês contemporâneo a Hannah Arendt, onde existe movimento, mudança e ação (*movement, change and action*) (Kojève, 2014). Nesse sentido, aproxima-se da ideia de Hannah Arendt de que o conceito de autoridade constitui-se por meio de uma estrutura subjetiva, na qual a existência de um sujeito agente e outro paciente é condição necessária para a existência da ação no espaço público que estabelece o ato de autoridade (*ação-autoridade*).

Acerca da ação política, Leonardo Avritzer ressalta que o pensamento arendtiano acredita que a ação é aquilo que seria capaz de gerar permanência e por essa razão era a única condição humana que poderia conquistar a vida imortal, a permanência no tempo (Avritzer, 2006). Nesse sentido, a ação que estabelece a autoridade, a ação de autoridade, é uma ação que visa a estabelecer no tempo certos parâmetros, os quais servirão de exemplo dentro de determinada estrutura, seja ela política ou social. Dentro desta perspectiva, a

ideia de Kojève de analisar fenomenologicamente a noção de autoridade e neste processo perceber a existência da ideia de ação coaduna com a ideia de Hannah Arendt de que a ação é um movimento capaz de intervir na permanência temporal das coisas existentes no mundo, inclusive na forma como a sociedade e a política se organizam.

A compreensão do conceito de autoridade como um ato ganha fundamento no pensamento de Hannah Arendt com a recuperação do entendimento de Theodor Mommsen (1817-1903), historiador que se dedicou ao estudo da história de Roma e, com a propriedade de quem bem conhecia as instituições romanas, creditou à autoridade a dimensão intermediária entre um conselho e uma ordem (Mommsen *apud* Arendt, 2014). Tanto um conselho quanto uma ordem são dimensões discursivas, na medida em que são decorrentes da existência de uma relação entre sujeito agente e sujeito paciente. Nesse sentido, o destaque de Miroslav Milovic de que “a ação política em Arendt é sempre uma interação” (Milovic, 2017: 99) possibilita a compreensão do conceito de autoridade como uma interação que ocorre no fundamento da estrutura política.

A estruturação da política é uma questão transversal em toda a obra de Hannah Arendt. A filósofa dedicou artigos para aprofundar em conceitos que ela acreditava serem mais importantes para a compreensão da política. Nesse sentido, a ideia de liberdade é uma dessas ideias políticas centrais. É na busca pela liberdade que a filósofa judia alemã estrutura o seu caminho teórico. Outros conceitos também dialogam com essa busca teórica, entre os quais, o conceito de autoridade. A autoridade é um caminho teórico para se compreender a estrutura política das sociedades e, por isso, justifica-se o seu estudo, uma vez que, por mais que o passado não sirva mais para se compreender o presente, o passado carrega a linguagem que é o meio pelo qual a lacuna entre o passado e o futuro é preenchida na singularidade de uma ação.

A autoridade é uma estrutura que se constitui por meio de uma ação política e tem o potencial de legitimar e de estabilizar um corpo político, visando à imortalidade deste. Inserido dentro da lógica do pensamento arendtiano, há um sentido conservador que permeia o conceito de autoridade, na medida em que, por mais que seja uma ação que deve ser exercida em condição de liberdade, é uma ação que estabelece parâmetros de permanência e de durabilidade, na medida em que uma vez realizada a *ação-autoridade*, ela torna-se referência para a estrutura política. É nesse sentido, como horizonte de referência política que o conceito de autoridade, afirma Arendt, é algo que já não mais

existe no mundo moderno, pois perdeu a pedra angular de sua sustentação (Arendt, 2014). Acerca deste conceito, Arendt propõe-se a estudá-lo historicamente, identificando a importância por ele exercida no contexto político romano. Consta a autora que a autoridade sempre exige obediência; no entanto, salvaguarda, e afirma que essa obediência não pode ser alcançada por meio da coerção pela força nem por meio da persuasão pela argumentação (Arendt, 2014). No primeiro caso, se a força é utilizada, significa que foi necessário impor algo a alguém; no segundo caso, se a persuasão é utilizada, significa que se duvida da autoridade, colocando-a em suspenso.

A ideia de Alexandre Kojève acerca da noção de autoridade dialoga com o pensamento arendtiano e permite compreender que a obediência a que Arendt se refere é o mesmo que Kojève entende por autoridade como a possibilidade de um agente agir sobre outro ou outros sem ter em retorno uma reação contrária, por mais que o sujeito paciente seja capaz de reagir (Kojève, 2014). Nesse sentido, Arendt e Kojève concordam que onde há violência, a autoridade deixou de existir. A ideia de autoridade é contrária à ideia de violência, pois onde há violência, há a negação da autoridade e, portanto, não há autoridade. Este é um argumento que elucida a diferença entre autoridade e autoritarismo, conceitos que à primeira vista parecem correlatos, mas que se distanciam no âmbito da teoria política. Mario Stoppino (1935-2001), em seu verbete sobre autoritarismo no *Dicionário de Política* (2009), aponta para uma distinção necessária no sentido de que o autoritarismo é uma degeneração da autoridade, na medida em que busca a imposição da obediência (Stoppino, 2009).

Alexandre Kojève propõe analisar o conceito de autoridade em quatro dimensões: a primeira seria a autoridade do pai ou dos pais sobre a criança, a segunda seria a autoridade do senhor sobre o escravo, a terceira seria a autoridade do líder sobre o seu grupo e, por fim, a quarta seria a autoridade do juiz. Esses seriam para Kojève os quatro tipos “puros” de autoridade, o que significa que podem existir variações no que se refere ao modo como este conceito se estrutura na realidade. Ideia com a qual Arendt provavelmente concordaria, apesar de não constar nenhuma referência a Kojève em seus escritos sobre autoridade<sup>39</sup>. Fato é que François Terré, na introdução à edição francesa do livro de

---

<sup>39</sup> Nos escritos de Hannah Arendt acerca do conceito de autoridade, não constam nenhuma referência ao texto de Alexandre Kojève, o que faz crer que ela não teve acesso ao que Kojève escreveu durante os anos da segunda guerra mundial ou que, se Arendt teve acesso a esse texto, preferiu ignorá-lo. A primeira hipótese é mais plausível, uma vez que, dada a concordância entre Kojève e Arendt em muitos aspectos ao tratar do tema, se ela tivesse tido acesso ao pensamento do filósofo russo-francês, ela teria provavelmente o citado. Ademais, é importante destacar que Laure Adler comenta que Hannah Arendt teria feito um curso

Kojève, aponta as similaridades entre Arendt e o filósofo russo-francês e postula que a filósofa alemã foi além da definição e do conceito de autoridade, ao estudar a questão da ruptura com a tradição como contexto para a compreensão (Terré *in* Kojève, 2014).

A compreensão da ruptura do moderno com a tradição é o objetivo de Hannah Arendt, isto é, toda a sua teoria política é concebida nessa ruptura com o que há de conhecido no âmbito do pensamento político. O marco dessa ruptura é representado pela ascensão de uma estrutura política que desafia a lógica tradicional, o totalitarismo, tese defendida no livro *Origens do Totalitarismo – The Origins of Totalitarianism* (1951). Há um novo começo no século XX que desafia Hannah Arendt a pensar sobre política e é a esse novo começo, em que novos parâmetros são estabelecidos, que Arendt dedica a sua atenção. Esse novo começo é político, na medida em que a compreensão de que os acontecimentos totalitários do século XX inauguraram um novo modelo de ação na interação entre as estruturas política e social, um modelo em que o pensar é ofuscado pelo obedecer sem questionar, uma vez que a própria capacidade de questionamento foi colocada à prova.

A autoridade é, nesse sentido, um conceito complexo que está imbricado na estrutura de poder das interações sociais e políticas. É a ação capaz de garantir a permanência e durabilidade de uma estrutura política. É um ato político que é estabelecido em condição de liberdade e gera obediência, uma obediência não imposta, mas que por se manifestar na condição entre um conselho e uma ordem é um ato não imposto e, portanto não violento. É um ato que confere legitimidade e, por essa razão precisa ser lembrado, já que é este ato que estabelece os parâmetros para a constituição das regras do jogo político. É um ato revolucionário, mas que depois de estabelecido se revela conservador. É um ato fundamental para a compreensão da política.

\*\*\*

No princípio de sua explicação sobre a autoridade, Hannah Arendt afirma que a autoridade desapareceu do mundo moderno e, por isso, ela propõe-se a refletir sobre o que a autoridade foi. A ideia apresentada pela filósofa é de que a modernidade trouxe consigo uma quebra de todas as autoridades tradicionais (Arendt, 2014). O sintoma mais significativo, segundo Arendt, da quebra de autoridades tradicionais é a crise de autoridade que se observa em áreas que ela era considerada uma necessidade natural, áreas pré-políticas, que envolvem a criação dos filhos e a educação. Para além de ser uma

---

em Paris com Alexandre Kojève (Adler, 2014), o que deixa em aberto se houve uma influência de Kojève no pensamento arendtiano.

necessidade natural, por meio da qual os adultos devem amparar as crianças, há também uma necessidade política, na medida em que a continuidade de uma civilização estabelecida depende da autoridade que orienta aqueles que são recém-chegados por nascimento como estrangeiros em um mundo pré-estabelecido (Arendt, 2014).

Não há contradição na ideia de Arendt, uma vez que a proposta dela é “reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (Arendt, 2014: 129) e, ao mesmo tempo, ela compreende o mundo moderno como um momento histórico de ruptura em que os antigos padrões de autoridade não mais se sustentam. Acerca dessa questão, a filósofa aponta que, em termos históricos, a autoridade referente às necessidades naturais e, portanto, a esferas pré-políticas, serviram de modelo para a estruturação da autoridade na política e, por essa razão, existiram diversos exemplos históricos de formas autoritárias de governo. É impreciso dizer que seriam “formas autoritárias de autoridade”, na medida em que a presente leitura entende o autoritarismo como degeneração da autoridade e, portanto, o que o senso comum entende por “formas autoritárias de autoridade” seriam, de fato, tentativas de arregimentar a autoridade política com elementos que integram a autoridade pré-política.

Nesse sentido, é importante distinguir a autoridade pré-política da autoridade política. Em ambos os casos, não devem ser confundidos com poder e violência, uma vez que a autoridade fracassou onde foi necessário utilizar meios externos de coerção. A autoridade pré-política distingue-se da autoridade política, na medida em que os sujeitos-pacientes de ambas as esferas necessitam de parâmetros diferentes para existirem no mundo; por isso há variedade de civilizações. As culturas acabam reproduzindo os padrões pré-políticos de autoridade na estrutura política e, por isso, não há como estudar os sistemas políticos sem compreender os padrões culturais que os legitimam. Padrões culturais são parâmetros que orientam a direção das estruturas políticas e sociais. O apelo da intelectual Hannah Arendt, que de alguma forma quer intervir na realidade política, é pela separação da autoridade pré-política da autoridade política, no sentido de que na esfera política a capacidade de pensar inviabilizaria a degeneração da autoridade para o autoritarismo.

No estudo do caso romano, o que confere estabilidade – permanência e durabilidade – à estrutura política é a fundação de Roma. A devida compreensão requer o retorno da origem etimológica da palavra autoridade, que é derivada da palavra latina *augere*, que significa aumentar ou ampliar (Arendt, 2014). A autoridade política romana é

um ato que se estabelece por meio do ato de fundar Roma. Autoridade e fundação são dois atos concomitantes no processo de legitimação da estrutura política romana. A autoridade representa a possibilidade de um novo futuro e a fundação garante o início da possibilidade de um novo começo, que é o que garante um novo futuro. A perda da autoridade no mundo moderno significa a perda de outros dois elementos que sustentavam o pensamento ocidental, a religião e a tradição.

Os três elementos perdidos pela Era Moderna são a autoridade, a religião e a tradição, pois como colocara Hannah Arendt: “a força dessa tríade repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames ‘religiosos’ reatam os homens através da tradição” (Arendt, 2014: 167). Isso quer dizer que a autoridade e a fundação são elementos constituintes plenos da organização política, na medida em que conferem estabilidade ou, nas palavras de Arendt, permanência e durabilidade, ao sistema político (Arendt, 2014). Nesse sentido, a legitimação de qualquer estrutura política tem de garantir às pessoas governadas a possibilidade de fiabilidade entre quem governa e quem é governado, ou seja, a estrutura política deve ser fiadora das relações que se inserem no espaço público. A autoridade garantia a sustentação de um espaço público com características de permanência e de durabilidade à comunidade na estrutura política romana.

A história romana é objeto de análise para Hannah Arendt, pois a estabilidade política do Império Romano representa um marco histórico em que as estruturas política e social permaneceram com características relativamente estáveis por muito tempo. Essa estabilidade garantiu não só a preservação dos corpos políticos romanos, mas também a ampliação dos mesmos, inclusive territorialmente. O que os romanos conseguiram foi conquistado por poucas civilizações e, por isso, é uma civilização digna do estudo contemporâneo. Mesmo que suas instituições não mais existam, elas servem de modelo para a contemporaneidade, uma vez que as sociedades necessitam de corpos políticos que sejam capazes de orientar o seus respectivos destinos e para essa tarefa, necessitam de estabilidade. Nesse sentido, faz-se necessário compreender as origens do conceito de autoridade e como o significado do mesmo se transforma ao longo do tempo.

\*\*\*

Mark Haugaard<sup>40</sup> publicou um artigo, em agosto de 2017, por meio do qual pretende abordar o conceito de autoridade tanto do ponto de vista sociológico, de caráter empírico, que segue a perspectiva de Max Weber, quanto do ponto de vista da teoria

---

<sup>40</sup> Professor do Departamento de Ciência Política e Sociologia da National University of Ireland, Galway.

política, de caráter normativo, que tem em Joseph Raz (1939-) uma compreensão liberal normativa de autoridade. Hannah Arendt, na perspectiva do professor Haugaard é um representante tanto da teoria sociológica quanto da teoria política (Haugaard, 2018). Há, para Haugaard, também, um caráter linguístico, que na essência não faz parte da abordagem pretendida por ele. Nesse sentido, sua pretensão é abordar tanto a perspectiva sociológica quanto a perspectiva que subjaz à teoria política, ciente de que a grande questão que subjaz a ambas é a questão da legitimidade. Autoridade, portanto, é um conceito que tanto na sociologia quanto na teoria política está diretamente ligada à ideia de legitimidade.

Weber entende a legitimidade no campo sociológico como derivada da crença das pessoas em sua legitimidade, isto é, o poder é legítimo quando as pessoas assim o consideram e, por essa razão, autoridade weberiana pode ser empiricamente verdadeira ou falsa (Weber *apud* Haugaard, 2018). Haugaard ressalta que, em Weber, o poder é um fenômeno generalizado, enquanto a autoridade é relacionada especificamente ao comando institucionalizado, que tem o poder baseado em modos de vida e na própria racionalização (Haugaard, 2018). Haugaard elucida o seu entendimento acerca de Weber:

“Diferente de [Karl] Marx [(1818-1883)], para Weber as hierarquias sociais são sustentadas não simplesmente pela dominação de classes coerciva materialmente, mas também por ideias, percepções, esquemas de raciocínio, estados emocionais e uma ampla ontologia social que legitima essas hierarquias. Enquanto as classes são amplamente definidas materialmente, grupos de elite e a autoridade (*Herrschaft*) têm o poder baseado em modos de vida e em sua respectiva racionalização”.<sup>41</sup>

A perspectiva sociológica, nesse sentido, permite compreender o modo como a autoridade é colocada no espaço público por meio da premissa de que as formas de sustentação do poder são socialmente construídas. Por óbvio essas construções sociais engendram modos de vida que devem ser racionalizados para garantir que a argumentação racional justifique esses mesmos modos de vida. Um processo de argumentação circular que, em realidade, é uma maneira de garantir a crença, que é o elemento de significação que valida a legitimidade. Pode-se entender, portanto, que o processo de ancoragem da institucionalização das estruturas políticas, de maneira geral, se mantém mais pela crença em sua legitimidade do que por interesses pragmáticos.

---

<sup>41</sup> “Unlike in Marx, for Weber social hierarchies are sustained not simply by material coercive class domination but also by ideas, perceptions, forms of reasoning, emotional states and a broad social ontology that legitimates those hierarchies. While classes are largely defined materially, status groups and authority (*Herrschaft*) have power based upon ways of live and their rationalization” (Haugaard, 2018: 105).

Inclusive, Haugaard destaca que Weber acreditava em três tipos ideais de *autoridade* baseadas em diferentes fontes de legitimação (Haugaard, 2018). A autoridade legal-racional, que faz acreditar na legalidade das regras normativas; a autoridade tradicional, que faz acreditar na santidade de tradições imemoriáveis; e a autoridade carismática, que faz acreditar em alguma específica ou excepcional santidade, heroísmo ou característica exemplar de um indivíduo (Haugaard, 2018). Haugaard resume que Weber entende a autoridade como uma forma de poder, que, geralmente, está relacionada a um posto, que exige algum nível de consentimento por aquele que é favorecido pela autoridade, e que esse consentimento deve ser baseado em algum tipo de crença que valide a legitimidade dessa autoridade (Haugaard, 2018). Haugaard entende que Weber não se preocupa se o fato sociológico da autoridade legítima é abusivo ou não, por essa razão, não entra em juízos normativos.

Hannah Arendt estaria na intersecção entre uma visão sociológica e uma teoria política normativa, o que é melhor considerar como uma perspectiva institucional. Por essa razão, Haugaard destaca três argumentos de Arendt que resumem a essência de sua compreensão acerca do conceito de autoridade. O primeiro argumento considera que a autoridade legitima o exercício do poder. O segundo argumento considera que a legitimação é possível por meio de apelos à lei da natureza ou a Deus. O terceiro argumento é o de que essa autoridade é efetiva porque nem a lei da natureza nem Deus parecem ser obras humanas ou convencionais (Haugaard, 2018). Os três argumentos em conjunto é o resumo da leitura realizada por Haugaard.

É necessário um destaque importante de Haugaard acerca da compreensão de Hannah Arendt sobre o período romano. Ele diz que Arendt considera que a autoridade, no período romano, surgiu de um ato, que de maneira autoritária cria um mito fundacional que liga o homem por meio de tradições e de crenças religiosas, que obscurecem o fato de que as instituições políticas romanas – as estruturas políticas de Roma – são socialmente construídas por pessoas (Haugaard, 2018). Hannah Arendt sustenta que autoridade, religião e tradição formam uma tríade que dá sustentação à estrutura política romana. Ela considera que, por meio de mitos fundacionais, a autoridade permanece ligada à religião e à tradição (Haugaard, 2018).

A questão romana é um exemplo arendtiano para compreender a estabilidade das estruturas política, por essa razão, Arendt faz uma comparação moderna com a constituição dos Estados Unidos da América. A existência do mito fundacional é o que revela unidade e

estabilidade a uma estrutura política, por meio da união dos três elementos significativos (autoridade, fundação e religião). Haugaard considera o argumento arendtiano da tríade normativamente problemático, é elitista (Haugaard, 2018). A necessidade de religião e de tradição, que funcionaria como o elemento mágico que sustenta a estrutura política, se mostra elitista, na medida em que ela parte da premissa de que pessoas comuns não são capazes de serem persuadidas pela argumentação (Haugaard, 2018).

O mito fundacional é uma tentativa de criar uma estrutura política que possui uma história e uma linguagem que a justificam. A própria ideia de fundação está relacionada, com a ideia de institucionalização de padrões e parâmetros que passam a exercer influência nas formas de organização de uma sociedade. Hannah Arendt está diante de um grande dilema que a fazia refletir por dois caminhos. De um lado, o fato de Arendt observar a Grécia Antiga buscar na ação política, o campo acesso à pluralidade ontológica do ser humano, a existência plena do ente no espaço público. De outro, o fato de Arendt observar Roma e buscar na autoridade, a possibilidade de se fundar uma estrutura política estável que garanta certa permanência e durabilidade. Ambos os casos dialogam no pensamento arendtino, mas sempre com um objetivo político claro, o de resgatar a dignidade da política. Arendt não conseguiu teorizar o modelo político perfeito, como nenhum teórico político o fez, mas, certamente, o seu pensamento ontológico sobre o mundo político, buscava resgatar a dignidade da política.

\*\*\*

História, política e linguagem inter-relacionam-se. Não há uma separação dos campos do conhecimento ao se pensar a realidade que permeia a sociedade. A vida dos povos constitui-se por meio de seus padrões de valores morais que organizam a estrutura social por meio de costumes e tradições e a estrutura política por meio de leis e regras, algo já trabalhado no primeiro capítulo que visa a estabelecer essa distinção entre política e sociedade. A autoridade é um conceito político de cunho mais abstrato que concreto, mas que exprime ao “senso comum” a necessidade de uma organização nos corpos políticos baseado na obediência e na fiabilidade. Retomando, a autoridade é um conceito político que impele a existência de um diálogo entre as estruturas política e social. É um conceito que não pode ser considerado um valor moral nem um costume, mas também não se

encaixa como uma lei nem uma regra. A autoridade está no limbo<sup>42</sup> e, por isso, constitui um ato de máxima importância política.

É digno de nota que toda instituição é um corpo político, mas nem todo corpo político é uma instituição. A interpretação de Leonardo Avritzer compreende que o caminho teórico de Hannah Arendt constitui-se por meio da tentativa de resgate tanto dos gregos quanto dos romanos (Avritzer, 2006). Dos gregos, Hannah Arendt busca o conceito de ação, mas como no mundo grego não havia canais de institucionalização da ação, a filósofa busca nos romanos a ideia de institucionalização, como um caminho para se realizar a ação. No mesmo sentido, pensa Sir Ernest Barker (1874-1960), quando admite a importância que a institucionalização no âmbito da civilização romana:

“os romanos – sendo, como essencialmente eram, bons engenheiros, tanto do ponto de vista literal quanto metafórico (literalmente, na construção de estradas e aquedutos e de *castra* e *coloniae*; metaforicamente, na construção de instituições viáveis e exequíveis), sendo, como disse, bons engenheiros, engendraram todo um sistema de eleições” (Barker, 1982: 35).

A ação é um caminho para a liberdade pública, uma vez que é por meio de um ato que se funda (fundação), que se estabelece a obediência (autoridade) que remete (religião) à fundação e, por fim, constitui-se uma tradição, que alicerça o modo de agir (moralidade) de uma sociedade. Dizer ato significa compreender a autoridade como derivada da ação humana, já que somente a ação humana pode estabelecer uma autoridade; portanto, é uma concepção ontológica que se insere no pensar político da “Filosofia da *Existenz*”. Apesar de contraditória a tentativa de definir o que está no limbo, não há outra opção que não seja pensar sobre esse estado. Nesse sentido, a melhor definição do que significa o conceito de autoridade na tradição do pensamento ocidental, é o resgate que Hannah Arendt faz da definição de Theodor Mommsen a autoridade seria ““mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco”” (Mommsen *apud* Arendt, 2014: 165).

A autoridade é um ato que uma vez realizado infere obediência, mas não porque seja um ato cogente, pois não o é, mas porque dialoga com a moralidade de uma sociedade, na medida em que a obediência representa o consentimento a alguma narrativa. Nesse sentido, no pensamento político, a autoridade é a chave de legitimação de um sistema político ao longo da história. O que significa que a autoridade é, na tradição de pensamento ocidental, o que confere estabilidade a um determinado arranjo político-social e essa

---

<sup>42</sup> Conforme o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, a palavra *limbo*, em sentido figurado, ganha a aceção de estado de indecisão, incerteza e indefinição (Houaiss, Villar e Franco, 2009).

estabilidade só existe, na medida em que fora legitimada em um determinado momento do passado. É importante destacar a distinção que Arendt quer ressaltar de que tradição é o que guia uma civilização aos vastos domínios do passado com relativa segurança (Arendt, 2014).

A análise de Hannah Arendt revela que a legitimação política, anterior ao século XX, estava alicerçada em elementos como a autoridade, a tradição e a religião. As monarquias constituídas por “legitimação divina” são o melhor exemplo de como os sistemas políticos se estruturaram historicamente, com vistas a garantir permanência e durabilidade nas relações entre o povo e os seus governantes. Dessa forma, a tradição constituiu espaços públicos controlados, nos quais as relações políticas eram desenvolvidas de maneira estável. A legitimação de uma estrutura política constitui-se ontologicamente quando se estabelecem canais de ação política, o que se denomina, na terminologia usual de Hannah Arendt, espaço público, um ambiente cuja principal característica é a pluralidade (Arendt, 2018a). A autoridade constitui-se como parte de um processo de institucionalização dos espaços públicos em que os corpos políticos definem o destino dos povos; por isso a compreensão deste conceito é de significativa importância para a teoria política.

A perda da autoridade no mundo moderno ocorre conjuntamente à perda da religião e da tradição. Perde-se a religião, uma vez que se perde o elo que garante a tradição na qual se embasa a autoridade. Não há mais um fio que retoma o passado e serve de alicerce para a permanência e a durabilidade (Arendt, 2014). O conceito de autoridade sustenta-se com a ideia de fundação, que é estabelecida e se torna um ponto de referência para o passado e, por isso, que confere legitimidade para o exercício da política em um determinado espaço público. Importante destacar que a palavra política está empregada no sentido de Hannah Arendt, qual seja “a política trata da convivência entre diferentes” (Arendt, 2018a). Agir no espaço público entre diferentes é um ato político, pois significa estar presente na arena em que se discutem as relações de convivência e, por essa razão, a questão da pluralidade jaz como tema central na estruturação do espaço público.

Paralelamente, há também uma distinção marcante entre religião e fé, ao que religião estaria relacionada a um conteúdo político: “a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e, por conseguinte, sempre lendário esforço de lançar fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade” (sic) (Arendt, 2014). O conceito de autoridade é, para a filósofa,

uma categoria intrínseca à política romana, uma ideia de fundação, que carrega, enquanto momento singular, todo o peso do passado, na medida em que cada ato passa a remeter ao momento fundacional e a acrescentá-lo: “toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado” (Arendt, 2014).

\*\*\*

Maria Francisca Pinheiro Coelho<sup>43</sup> destaca que a ideia de poder em Hannah Arendt distingue-se da ideia de poder em Max Weber (1864-1920), na medida em que a filósofa alemã compreende por poder uma interação que não impõe uma dominação legítima, por meio da qual o uso da violência seria legitimado, como ocorre no pensamento do sociólogo alemão (Coelho, 2010). A ideia arendtiana, continua Maria Francisca Pinheiro Coelho, confere um novo significado à política, qual seja, a política como “felicidade pública”, em que é estabelecida por meio da “ação entre os homens na construção de um mundo compartilhado: a política não surge *no* homem, mas sim *entre* os homens” (Coelho, 2010: 142 - grifo do original).

O artigo de Maria Francisca P. Coelho possibilita ainda compreender que Hannah Arendt define política uma ação que visa à liberdade e, por essa razão, ainda faz sentido, pois é ontológica a possibilidade de um novo começo (Coelho, 2010). A autoridade é uma ação que está intrinsecamente relacionada a esse novo começo e isso faz com que o estudo desse conceito político ainda seja relevante, na medida em que a sua possibilidade ainda permeia o mundo. A autoridade é uma necessidade nas relações entre os homens, pois ela confere segurança na construção de um mundo compartilhado. O fato de o mundo contemporâneo estar passando por uma crise de autoridade não significa que a autoridade deixou de existir como referência à teoria política.

A crise que a autoridade, juntamente com a religião e a tradição, enfrenta é uma crise que se estabelece com o advento da dúvida moderna, iniciada por René Descartes (1596-1650), mas que abalou profundamente a estrutura política e social do mundo. A Revolução Francesa (1789-1799) é o maior símbolo desta ruptura no que se refere à estrutura política. A queda do absolutismo monarca representou o fim de uma era e um novo início político, um processo que trouxe à tona a ideia do social como um problema político. A autoridade tradicional perdeu completamente a condição de se legitimar no mundo, uma vez que a nova autoridade, estabelecida pelo processo revolucionário,

---

<sup>43</sup> Professora titular do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

apresenta como parâmetros ideais para a sociedade as seguintes ideias, que contemporaneamente representam, ao menos no contexto ocidental, o caminho a ser seguido. Essas ideias são simbolizadas pela tríade *Liberté, Égalité, Fraternité* (em português: liberdade, igualdade e fraternidade).

A política para Hannah Arendt está na capacidade humana de agir em comum acordo, é esse o ponto crucial que faz com que política e violência sejam contraditórias em termos, porque quando se age em comum acordo significa que não houve a necessidade de utilização de meios coercitivos. Pode-se, brevemente, esboçar a ideia de política, como o elemento que permite o estabelecimento de espaços em que haja a construção de fiabilidade entre o governante e o governado, ou seja, um espaço público, que é responsável por tomar as principais decisões de uma sociedade. A perspectiva de autoridade de Hannah Arendt tem como pressuposto entender o que a autoridade foi historicamente, na medida em que a filósofa acredita que o mundo moderno rompeu com a tríade – autoridade, religião e tradição – que sustentava as relações no espaço público. No modelo romano, a autoridade constitui-se como um sustentáculo do espaço público e, portanto, da política.

A questão que se coloca, entretanto, é que tanto a dúvida cartesiana<sup>44</sup> quanto a Revolução Francesa inauguraram um novo início e, justamente por essa razão, destituíram a concepção tradicional de autoridade de sua permanência e durabilidade, na medida em que estabeleceram novos parâmetros para o pensamento, no caso de Descartes, e para a política, no caso da Revolução Francesa. As bases do mundo moderno ainda não estão consolidadas e, nesse sentido, Arendt trabalha com a noção de ruptura entre um passado e um futuro, em que a única possibilidade de agir permanece no presente e é essa intervenção humana no presente que instiga a filósofa alemã a pensar sobre a política. Pela mesma razão, a Revolução Húngara de 1956 entusiasmou Hannah Arendt, uma vez que representou a real possibilidade de surgimento do novo na esfera pública e que, por onze dias, garantiu um funcionamento completamente diferente da sociedade húngara por meio dos conselhos populares que surgiram espontaneamente<sup>45</sup>.

Nesse sentido, pode parecer contraditório, mas a *ação-autoridade* é um processo concomitantemente conservador e revolucionário, uma vez que tem a capacidade de

---

<sup>44</sup> Hannah Arendt discorre sobre a universalidade da *dúvida cartesiana* na seção 38 do capítulo VI do livro *A condição humana* (1958), intitulada “O advento da dúvida cartesiana”.

<sup>45</sup> Hannah Arendt dedica um artigo à Revolução Húngara de 1956, que pode ser lido, em português, na coletânea *Ação e a busca da felicidade* (2018) sob o título “Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara” – (Arendt, 2018b).

estabelecer um novo início em que novos parâmetros são constituídos e, por isso, devem ser conservados. Constitui-se um paradoxo, na medida em que a autoridade une essas duas ideias que aparentemente são opostas, mas que estão intrinsecamente relacionadas, já que todo movimento revolucionário se constitui enquanto tal por tentar estabelecer novos parâmetros, que, uma vez estabelecidos, a consequência lógica seria a tentativa de preservá-los, conservá-los.

A dúvida cartesiana e a Revolução Francesa seriam, desse modo, movimentos de cunho revolucionário, uma vez que estabeleceram novos parâmetros para a modernidade. O pensamento cartesiano é considerado o início da filosofia moderna, pois conforme coloca Hannah Arendt, a questão da certeza e, por consequência, o seu oposto, a dúvida, entra em análise e essa discussão torna-se crucial para o desenvolvimento da moralidade moderna:

“O que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a capacidade para a verdade ou a realidade ou a fé, nem a concomitante aceitação inevitável do testemunho dos sentidos e da razão, mas a certeza que antes as acompanhavam. Na religião, não foi a crença na salvação ou sem uma vida futura que se perdeu imediatamente, mas a *certitudo salutis*<sup>46</sup> – e isso aconteceu em todos os países protestantes nos quais a decadência da Igreja Católica abolira a última instituição ligada à tradição, que, onde quer que a autoridade permanecesse inconteste, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão de fiéis” (Arendt, 2016a: 344).

O advento da dúvida cartesiana possibilita na esfera do pensamento uma modificação substancial na maneira de encarar a realidade das coisas no mundo e, por isso, como decorrência concomitante, abre a possibilidade de desenvolvimento da ciência moderna e, no âmbito político, a autoridade passa a ser duvidada. A dúvida destrói as bases de sustentação das ideias que antes eram consideradas verdades incontestes. A inovação cartesiana é uma das primeiras rupturas modernas e, por operar na estrutura das ideias acerca do mundo e dos homens, ela garantiu um novo começo que possibilitou a desconstrução das autoridades tradicionais. Como destaca Arendt, perde-se a autoridade, a tradição e a religião (Arendt, 2014).

\*\*\*

No âmbito político, a autoridade tem início no contexto da política romana. A autoridade é um conceito originalmente romano, o que não quer dizer que não existiu a autoridade no âmbito político anteriormente ao advento de Roma. O conceito foi estabelecido linguisticamente, em primeiro lugar, no âmbito de consolidação da estrutura

---

<sup>46</sup> Certeza da salvação (Arendt, 2016a).

política romana. Isso significa que a ideia do imaginário romano na busca de ampliar a sua força motriz inicial, qual seja, a fundação de romana, dá legitimidade ao sistema político que se estabelece com vistas a preservar a estrutura política e social romana. Nesse sentido, o que Hannah Arendt busca nos romanos e que ela não encontrou nos gregos é a ideia de institucionalização do espaço público (Avritzer, 2006).

A ideia de autoridade original romana tem o significado de que o ampliar da fundação de Roma garante uma relação de obediência entre os povos e seus governantes. É uma relação que se opera no imaginário da sociedade que visa a estabelecer uma relação de fiabilidade entre as estruturas política e social. A referência ao imaginário é análoga à concepção conceitual elaborada por Benedict Anderson no livro *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism – Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo* (1983), qual seja, a de que as comunidades são constituídas por meio da capacidade de imaginação que as torna possíveis, ou seja, é o poder que elas (as comunidades) têm de “fazer sentido dentro do repertório de ações e de gramática dos povos” (Schwartz *in* Anderson, 2013: 14).

A questão da moralidade, isto é, o conjunto de valores que rege a vida em sociedade por meio dos costumes e das tradições que se cristalizam na estrutura social e compreendem o imaginário de uma determinada sociedade, na medida em que se baseia em padrões culturais inseridos em uma comunidade imaginada politicamente (Anderson, 2013). O imaginário é um conjunto de valores que se molda por intermédio da imaginação das pessoas que compõem um determinado povo. É esse imaginário que se constitui nas relações que os indivíduos estabelecem na estrutura social que vai moldar a estrutura política. Por isso, Hannah Arendt estuda a questão da ideologia como uma maneira de direcionar uma ação política em determinado sentido, na medida em que a ideologia opera no âmbito das ideias. As ideias moldam o imaginário e elas só podem alcançar o seu significado político se forem expressas pela linguagem. A linguagem, aliás, que é uma constante na reflexão filosófica, conforme aponta Marilena Chauí, ao tratar da importância da linguagem para a ordenação do mundo humano:

“Existiu algo mais fundamental, que foi a condição para que os homens se reunissem e a religião aparecesse: a descoberta da linguagem. Linguagem e religião foram as primeiras invenções que propiciaram aos homens o sentimento de estabilidade, regularidade e repetição das coisas. Esse sentimento e capacidade da linguagem de permitir a retenção das coisas na memória criaram a experiência, isto é, a capacidade de intervir sobre as coisas de modo regular, estável e contínuo. Com a experiência, surgiram as técnicas, e, com elas, a vida em sociedade foi finalmente organizada” (Chauí, 2018: 127).

Roma representa a civilização que deu início à ideia no pensamento político de que uma estruturação política estável – que garanta permanência e durabilidade – é possível. Por essa razão, Roma é contemporaneamente modelo de ação política coletiva que galgou a estabilidade de suas instituições. A estabilidade romana advém não só da necessidade de uma referência, como ocorre com o estabelecimento da fundação romana, mas também da configuração imaginada de um ajuste existente entre as estruturas política e social. O conjunto de valores da sociedade passa a constituir um imaginário que possibilitará significação à estrutura política. Hannah Arendt acredita que o único caso contemporâneo que possui alguma similaridade com o Império Romano seria a fundação dos Estados Unidos da América.

Hannah Arendt analisa a Independência dos Estados Unidos, em 1776, como o único exemplo moderno de uma fundação do corpo político alicerçado na tríade romana – autoridade, religião e tradição; contudo, reforça que a legitimação da fundação dos Estados Unidos só ocorreu por refletir práticas sociais que já estavam assimiladas à sociedade (Arendt, 1956). O momento da fundação legitimou-se como marco da autoridade, pois estabeleceu uma tradição, que é sempre lembrada e mantida quando um presidente toma posse nos Estados Unidos. O caso estadunidense parece ser o único caso contemporâneo de estrutura política alicerçada na tríade romana, na medida em que estabeleceu um momento fundacional em que a autoridade é representada por meio das instituições políticas. Há uma obediência entre o cidadão norte-americano comum e as suas instituições políticas. É isso que caracteriza a autoridade agindo no espaço público.

Nesse sentido, o que Arendt traz como autoridade é evidente na digressão acerca do Império Romano, pois confere ao conceito o significado de legitimidade. Em outras palavras, seria o que sustentou, ao longo de séculos, o Império e o reconhecimento desse marco pelo *êthos*<sup>47</sup> romano, o conjunto de costumes do que é concedido por cultura romana. Por isso, toda a história romana que se sucede busca ampliar tal momento, a fundação de Roma:

“No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do

---

<sup>47</sup> “*Éthos/Êthos*: Essas duas palavras derivam de uma mesma raiz que assume, em cada uma delas, vocalismo diferente: *éthos* (e breve fechado) e *êthos* (e longo aberto). *Éthos* significa: costume, uso, hábito; e o verbo *eíotha*: ter o costume, ter o hábito. *Êthos* significa: caráter, maneira de ser de uma pessoa, índole, temperamento, disposições naturais de uma pessoa segundo seu corpo e sua alma, os costumes de alguém (animal, homem, uma cidade), conforme à sua natureza. *Éthos* se refere ao costumeiro; *êthos* se refere ao que se faz ou se é por características naturais, próprias de alguém ou de alguma coisa, o caráter de alguém ou de uma coisa. O *êthos* é tratado pela ética, que estuda as ações e paixões humanas segundo o caráter ou a índole natural dos seres humano.” (Chauí, 2018: 500-501).

caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar da política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma.” (Arendt, 2014: 162).

O preservar da estrutura política romana faz-se necessário para a preservação da própria cultura romana. Nesse sentido, autoridade e fundação são conceitos que se inter-relacionam, na medida em que a estruturação da política romana está baseada na existência de um momento fundacional que serve de referência para o estabelecimento da autoridade no imaginário das pessoas. Esse estabelecimento da autoridade no imaginário das pessoas é necessário para que haja a institucionalização. O que significa que ao se estabelecer uma instituição que seja permanente e durável é necessário que a moralidade social reconheça em seu imaginário as diferentes relações de autoridade que são responsáveis por aglutinar uma obediência coletiva em torno de determinada instituição. Dessa forma, um corpo político caracterizado pela permanência e durabilidade, ou seja, pela estabilidade é um corpo político que consegue dialogar com a moralidade que se estabelece no “senso comum” da sociedade.

Na perspectiva de Arendt, a política é exercida por meio da comunicação discursiva no espaço público, que é o que orienta a ampliação do corpo político. Ao abordar o conceito de autoridade no parâmetro da prática discursiva, verifica-se a atenção destacada a Mommsen de que autoridade é uma dimensão situada entre a ordem (fazer agir, por mais que por meio da violência) e o conselho (recomendar a ação, não sendo esta obrigatória) (Arendt, 2014). Dessa forma, o ato de estabelecer a autoridade estaria intimamente ligado ao exercício da própria política, e, mais do que isso, estaria ligado à legitimação de um sistema; portanto é correlato à ideia de poder. Vale lembrar que o conceito de autoridade resgatado por Arendt advém do entendimento romano, em que a autoridade estava estreitamente ligada à fundação de Roma, e, etimologicamente, advém do termo romano *augere*, que significa ampliar, o que encampa a constituição de um elemento ontológico de sustentação da legitimidade do Império Romano por meio do preservar e do ampliar da tradição que tem como pedra angular a fundação (Arendt, 2014).

\*\*\*

Necessário reconhecer que existem diversos tipos de autoridade ou, colocando em uma linguagem mais clara, apesar de ser possível a compreensão da autoridade como algo uno (autoridade como ação), a ideia dessa ação pode ser verificada em diversos contextos, o que a torna múltipla. Nesse sentido, pode-se pensar a autoridade como hierarquia, como

fundação, como política, como religião, como relação entre pais e filhos. Enfim, há uma variedade de possibilidades em que se pode conceber a *ação-autoridade*. Inclusive, por essa razão, Alexandre Kojève, ao escrever sobre o conceito, pensa nele em quatro dimensões, as quais abarcam a relação entre pais e filhos, a relação entre senhor e escravo, a relação entre líder e grupo e, por fim, a relação de autoridade conferida ao juiz (Kojève, 2014). Visível é a influência de Hegel no pensamento de Kojève, que confere uma estrutura dialética ao estudo da autoridade.

Pensar nessas quatro dimensões de Kojève possibilita analisar a obra de Hannah Arendt com o auxílio de alguns referenciais. A relação hierárquica, por exemplo, é compreendida por Hannah Arendt como aquela relação que exige o reconhecimento por ambas as partes de que é necessário e legítimo que um obedeça ao outro. A palavra reconhecimento é de importância significativa, uma vez que estabelece que, para haver uma relação de autoridade em uma relação hierárquica, deve haver, conforme Kojève<sup>48</sup>, a possibilidade daquele que se submete à *ação-autoridade* de reagir e mesmo assim decidir não fazê-lo, por reconhecer a legitimidade daquele que lhe está acima. Seguem as próprias palavras de Arendt:

“A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável e predeterminado” (Arendt, 2014: 129).

Considerando as dimensões de autoridade que Kojève propõe analisar, as três primeiras assemelham-se a relações hierárquicas, enquanto a última parece estar ancorada em outro tipo de reconhecimento, que pode inclusive encetar alguma hierarquia; no entanto a noção de hierarquia não é característica da autoridade do juiz. Segundo Kojève, a autoridade do juiz possui os benefícios da autoridade do líder e da autoridade do pai, mas lhe falta a autoridade do senhor (mestre). A falta que lhe faz da autoridade do mestre representa uma ausência de reconhecimento entre o leigo e o perito de que há alguma possibilidade construtiva nesta relação. O que significa dizer que a autoridade do juiz advém de uma relação em que o reconhecimento não está alicerçado em personalidade ou intimidade, mas sim em um reconhecimento que se estabelece pelo cargo, ocupado em

---

<sup>48</sup> Alexandre Kojève, ao analisar fenomenologicamente a noção de autoridade, diz que em um ato autoritário (referência à *ação-autoridade*, nomenclatura preferida para este trabalho, na medida em que há uma substancial diferença entre autoridade e autoritarismo) é um ato que pressupõe tanto a possibilidade de oposição a ele quanto a consciente e voluntária recusa de realizar essa possibilidade (Kojève, 2014).

razão de uma estrutura política que poderia ser denominada de Estado. Há um reconhecimento estrutural sobreposto ao reconhecimento pessoal.

Nesse sentido, considerando o pensamento de Ernest Barker como critério de comparação, a teoria grega de Estado tem por início a preocupação com a conceituação da antítese existente entre indivíduo e Estado, tópico que, para o helenista inglês, é condição necessária para o próprio pensamento político (Barker, 1978). No caso grego, Barker aponta que os gregos consideravam a sociedade e o Estado como conjuntos integrados, na medida em que os cidadãos livres gregos constituíam o próprio Estado, uma vez que a todos era dada a participação na tomada de decisões na *agorá*<sup>49</sup>. Não haveria a necessidade uma autoridade, na medida em que todo o *Éthos*<sup>50</sup>, a forma costumeira como era organizada sociedade grega concebia a ideia de Estado como a comunhão de pessoas que perseguem um objetivo em comum. O Estado, dessa forma, seria a própria sociedade. Cada um com sua consciência era parte de uma comunidade que era maior que o próprio indivíduo, na medida em que no imaginário grego permeava um costume comunitário, que preservava o ideal democrático grego.

Havia na Grécia Antiga um ambiente propício para que a *ação-autoridade* pudesse ser executada com certa frequência. Possivelmente, é essa razão que poderia justificar a constatação de Barker de que há constante mutação, por vezes cíclica, na forma de organização política das cidades-estados gregas, ao passar de monarquias para aristocracias, de aristocracias para tiranias, de tiranias para democracias, em um ciclo repetitivo que direcionou os gregos à reflexão política (Barker, 1978). Haveria, por assim dizer, maior instabilidade institucional no sistema de cidades-estados gregas, característica que excluía a cidade de Esparta<sup>51</sup>.

O funcionamento do sistema político grego não concebia a figura da autoridade como pertencente à estrutura política da *polis*. Estava mais para um elemento pré-político que, por vezes, invadia a esfera da *polis*, do que para um elemento político. É claro que a

---

<sup>49</sup> “*Agorá*: Assembleia, assembleia do povo, reunião do povo em assembleia, reunião dos soldados em assembleia; discurso perante assembleia. Por extensão: lugar de reunião, praça pública. Em Atenas era o conjunto de construções, alamedas e jardins, onde se localizavam as instituições políticas, religiosas e judiciárias da cidade, com locais para o mercado de bens negociados ou vendidos por cada corporação; donde: praça do mercado; venda pública.” (Chauí, 2018: 493).

<sup>50</sup> “*Éthos* significa: costume, uso, hábito; e o verbo *eíotha*: ter costume, ter o hábito. [...] *Éthos* se refere ao costumeiro [...]”. (Chauí, 2018: 501)

<sup>51</sup> Barker aponta que o *éthos espartano* apresenta distinções das demais cidades-estados gregas devido, principalmente, ao caráter militarista estrutural da sociedade (Barker, 1978).

autoridade possui o seu caráter político, mas a distinção entre o que é pré-político e o que é político possui importância fundamental para a ontologia política de Hannah Arendt.

No cerne do pensamento político arendtiano, há a distinção do público (*polis*) do privado (*oikia*) e, concomitantemente, a busca de uma ontologia política em que o cidadão se reconhece na possibilidade de agir perante o Estado como parte integrante da sociedade, que se confunde com o Estado. A filósofa alemã quer compreender o mundo moderno, mas está ciente de que essa compreensão não pode ser obtida sem o estudo das origens do pensamento ocidental, que criou todo um *éthos* grego que permanece no modo de pensar ocidental. Inclusive, possivelmente por essa razão, a filósofa busca solucionar parte do problema com os próprios gregos, ciente de que também necessita encontrar outra parte da solução no pensamento político romano, pois não só os gregos formam a base espiritual do pensamento ocidental, os romanos apresentam importância equivalente.

A obediência e, por consequência, a autoridade, na Grécia Antiga, era derivada do senso de comunidade e da solidariedade que existia no caráter do homem grego ao lidar com o que é público. No caso romano, a obediência dá-se por uma constituição que tem no passado o exemplo de referência pública que deve ser seguido, a fim de ampliar o corpo político romano, uma expansão da fundação de Roma, que, por sua vez, abre um caminho importante para a ideia de institucionalização do pensamento político ocidental. Nesse sentido, é em Roma que a autoridade política começa a existir na esfera pública como condição necessária para uma estrutura política. Isso não significa dizer que todas as estruturas políticas existentes posteriores ao advento de Roma possuíam a autoridade política como característica garantidora da obediência.

Seguindo essa linha de raciocínio, o que se realizou com Roma, que conseguiu erguer um gigantesco império com o seu movimento de institucionalização, baseado em uma autoridade política, que já não mais adquire conotação pré-política, na medida em que, a partir daí, a autoridade representa a própria fundação da estrutura política e, por isso, deve ser lembrada por uma tradição. A ideia e a própria palavra autoridade surgem com o pensamento político romano e, desde então, constituem um campo de significação na política. Há uma constituição inovadora que Roma imprime ao pensamento político ocidental, na medida em que alça à condição de permanência e durabilidade suas instituições – um assunto sempre caro àqueles que se propõe a trabalhar com teoria

política. Explica-se, desse modo, a constante referência de Hannah Arendt tanto à Grécia quanto a Roma.

A Grécia representa o exemplo de espaço público por excelência, já Roma, o de institucionalização. Na Grécia, a autoridade, quando aparece no espaço público, carrega conotação pré-política, justamente por faltar-lhe a institucionalização, que, em Roma, se faz presente. A autoridade política na concepção de Hannah Arendt é um advento romano, parte da originalidade de sua cultura, que concebeu à autoridade caráter político, na medida em que o advento da autoridade, que é a própria significação da fundação de Roma, exige uma obediência que não se sustenta por meio da coerção pela força nem pela persuasão, mas por meio do significado que a fundação adquire.

A significação de sua fundação é um elemento essencialmente ontológico, na medida em que carrega a legitimidade de uma estrutura política. Legitimidade que advém da *ação-autoridade* no espaço público, um ato político que significa a transformação da autoridade pré-política em autoridade política, na medida em que institucionaliza padrões e parâmetros que passam a ser seguidos a partir do momento da fundação. Nesse sentido, autoridade e fundação exercem uma influência psicológica que permeia o imaginário de toda uma sociedade e passa a garantir a própria razão de ser (*raison de être*) de uma comunidade política. A importância ontológica da ideia de fundação dentro de uma estrutura política é o tema do terceiro capítulo.

### **Capítulo III – A autoridade como mito fundacional: a legitimação da estrutura social e política como natalidade.**

\*\*\*

A *ação-autoridade*, discutida nos capítulos anteriores, pode ser entendida como o próprio momento da fundação. É a ação política que se realiza quando o ente se revela no espaço público e por meio de uma *ação-autoridade* estabelece a autoridade política, isto é, estabelece padrões e parâmetros que se consolidam como instituições políticas no espaço público. O pensamento político institucional<sup>52</sup> de Hannah Arendt eleva a autoridade política à condição de importância fundamental para a institucionalização de uma estrutura política. As fundações políticas constituem o momento simbólico que consolida no senso comum da sociedade uma justificativa existencial para a estrutura política.

O pensamento arendtiano é, em grande medida, uma reflexão acerca das instituições políticas e apresenta uma nostalgia na busca por conciliar Grécia e Roma em sua elaboração teórica. Uma conciliação que é um tanto delicada, na medida em que lida com um dilema político de maior importância. Na Grécia, a ação política é livre e, por essa razão, há instabilidade advinda da inexistência da autoridade política no espaço público, uma vez que o que os gregos entendem por autoridade reside no âmbito pré-político. A política, na tradição do pensamento ocidental, só adquire a estabilidade quando institui uma autoridade política em um espaço público e funda uma tradição que precisa ser lembrada por uma tradição e acaba por necessitar de religião que atualiza a tradição para o momento presente.

A tríade autoridade, tradição e religião, conforme Haugaard aponta, representa a junção em um ato fundacional paradigmático, na medida em que essa tríade é utilizada para sustentar um mito fundacional (Haugaard, 2018). Mito fundacional que só se

---

<sup>52</sup> A escolha da palavra “institucional” é proposital, no sentido de evitar a palavra “normativo”, utilizada por Mark Haugaard, para classificar o pensamento arendtiano situado entre o sociológico e o normativo. Na tradição anglo-saxã da Ciência Política, o normativo é aquilo que sugere regras e normas que deveriam ser seguidas, o que impõe um viés ideológico a determinado pensamento, inclusive, por essa razão, Haugaard adjetiva o pensamento de Joseph Raz como liberal-normativo, no sentido de mostrar o viés que se pretende. Hannah Arendt sempre evitou a colocação de um pensamento normativo, na medida em que seu senso de realidade é bastante forte em seu pensamento político. Neste sentido, é melhor classificar o pensamento político de Hannah Arendt como institucional, na medida em que ela não tem a pretensão de estabelecer regras e normas específicas para a sociedade seguir, mas apenas busca compreender as realidades institucionais que lhe interessam. Poder-se-ia dizer que Arendt traça um tipo ideal, mas que não se pretende normativo, uma vez que é apenas um esboço do que para ela seria o mais adequado.

estabelece com a intersecção realizada por essa tríade. A tríade que sustentou a cidade de Roma é, para Hannah Arendt, passível de ser emulada nas sociedades modernas por meio de atos revolucionários e, nesse sentido, a Independência dos Estados Unidos da América emula essa realização romana.

É certo que autoridade é um conceito estreitamente ligado à legitimação do poder no âmbito político. Quando Arendt pensa na autoridade como componente de uma tríade, a filósofa admite o fato de a autoridade não possuir capacidade de sustentar-se por si só e, por isso, a tradição e a religião seriam constituídas no espaço público como necessidades políticas fundamentais. É essa tríade que é capaz de criar uma narrativa de legitimidade que garanta ao momento fundacional a condição de possibilidade de ser um momento ontológico que fundamenta a *ação-autoridade*.

Haugaard acredita que o argumento da tríade arendtiana é normativamente<sup>53</sup> problemático, na medida em que não é compatível com o igual valor dos cidadãos. Desta forma, seria uma argumentação elitista, já que “Arendt está sugerindo que pessoas comuns não são capazes de serem persuadidas pela argumentação”<sup>54</sup>. O conceito de autoridade de Arendt é conflituoso com a ideia de persuasão pela argumentação, este é um dos apontamentos de Haugaard em relação aos escritos de Arendt (Haugaard, 2018). Haugaard também aponta que é uma condescendência inaceitável para um teórico normativo contemporâneo argumentar em favor da necessidade da mágica da religião e da tradição para se chegar a uma pretensa “verdade” por razões erradas (Haugaard, 2018).

Fato é que Hannah Arendt elabora a sua teoria institucional tendo por base a recuperação do que se realizou na Grécia e em Roma. Da Grécia, a filósofa admira a liberdade no espaço público; de Roma, ela admira a estabilidade política. A conciliação dos ideais dessas duas civilizações é o objeto que encanta Arendt. Ela é uma entusiasta das revoluções, na medida em que as revoluções representam novos inícios que podem emular a tríade romana. A Independência dos Estados Unidos é o maior exemplo de revolução que consegue emular a tríade romana de Hannah Arendt (Arendt, 2014). A Revolução Húngara de 1956, por sua vez, seria o que mais se aproxima do ideal institucional de Hannah Arendt, uma vez que contempla a existência de conselhos populares, que seriam espaços públicos que emulariam a liberdade grega. Acerca do caso húngaro, Arendt escreve um

---

<sup>53</sup> Manutenção da terminologia “normativa”, uma vez que se trata de uma ideia do próprio Haugaard.

<sup>54</sup> Tradução minha do original: “Arendt is suggesting that the ordinary people are not capable of being persuaded through argumentation” (Haugaard, 2018: 7).

artigo que condena a intervenção soviética na tentativa revolucionária húngara sob o título de “Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara”, publicado pela primeira vez como capítulo da edição de 1958 de *Origens do totalitarismo* (Arendt, 2018b).

Hannah Arendt deixa aparente parte de seu ideal institucional, mas, em realidade, busca sempre apresentar uma perspectiva realista da política. Roma é para a filósofa o exemplo histórico mais significativo de estabilidade política, mas essa estabilidade só se constitui na medida em que há um início sagrado que lhe dá significação simbólica e se resume na narrativa do mito fundacional, que nasce com a *ação-autoridade*. Esse nascimento dá-se por intermédio de uma liturgia política, isto é, por meio de um rito que confere legitimidade ao momento fundacional e torna esse momento especial para toda uma comunidade política. Acerca desse assunto, vale destacar que a perspectiva do historiador francês Claude Rivière, que, em seu livro *As liturgias políticas*, elucida que a estabilidade de monarquias advém da sagração da imagem dos reis:

“A sagração é ao mesmo tempo um fator de fortalecimento da autoridade monárquica, através do reconhecimento de uma legitimidade hereditária, simbolicamente eletiva (“Viva o rei”), e um rito indicativo da limitação dessa autoridade, pois a Igreja, conferindo e abençoando o cetro e o gládio, enuncia com isso a supremacia do poder espiritual sobre o temporal. Mas reconhece no rei a imagem terrestre do soberano do universo e delega-lhe uma parte de sua sacralidade. E acrescentando a *auctoritas* à *potestas* ela santifica a pessoa real” (Rivière, 1988: 48).

O excerto acima revela uma estrutura política do tipo piramidal, descrita por Hannah Arendt, na qual o poder e a obediência se estruturam de forma hierárquica e a fonte de autoridade repousa acima, além da própria pirâmide e confere legitimidade para os tipos de governo que se legitimam conforme uma linguagem de justificação divina. Por linguagem de justificação divina, entende-se a narrativa construída para argumentar a necessidade de determinada estrutura política; no presente caso, o recurso utilizado desde Platão para justificar a sua própria teoria política, o tipo ideal, que abre espaço ao divino.

O mito fundacional monarquista sustenta-se na figura do monarca, aquele que é o ente responsável pela condução do espaço público, aquele que funda uma tradição e aquele que recorre a uma hereditariedade que o religa ao momento fundacional. O monarca é a própria encarnação do mito fundacional, na medida em que o seu poder simbólico aglutina o senso comum de toda uma comunidade em uma narrativa que confere significado a um mundo construído por humanos e que se quer estável em torno de certos padrões e parâmetros. A tríade (autoridade, religião e tradição) é atribuída à figura do monarca como

a autoridade legítima do plano terreno. É importante o destaque de Claude Rivière: “a liturgia da sacração estabelece assim um sacerdócio tanto real quanto religioso e liga o soberano, por um lado a Deus através da sacração e por outro ao povo através do juramento e da ovação” (Rivière, 1988: 49).

A pensar sobre a justificação monárquica, é necessário destacar que, em geral, a estrutura de poder monárquica tende a reproduzir na sociedade um padrão de autoridade de cunho pré-político, na medida em que há a tendência de que padrões e parâmetros da esfera privada (*oikia*) sejam reproduzidos no espaço público. Há, portanto, centralização do poder político nas estruturas políticas monárquicas, o que, de maneira geral, garantiu a justificação da Europa do Regime Absolutista, dando estabilidade política ao poder do monarca e, em detrimento, há o quase desaparecimento do espaço público, que fica à mercê de uma pequena corte de notáveis.

Hannah Arendt compreende a estrutura política monárquica de maneira distinta da tirânica (Arendt, 2014). Na monarquia, forma-se uma estrutura piramidal e hierárquica. Na tirania, ocorre a quebra dessa estrutura monárquica, o tirano estabelece-se no topo de uma pirâmide imaginária em que existe somente o topo e a base. A diferença entre ambas reside tanto na maneira de se conduzir os negócios públicos quanto na estrutura de legitimação, uma vez que, por mais que na tipologia apresentada por Hannah Arendt a fonte da autoridade seja transcendente ao topo da pirâmide em ambas; na estrutura monárquica, há uma legitimação refletida no padrão hierárquico, conquanto, na estrutura tirânica, há a ausência de legitimação, já que o tirano se coloca contra todos. As estruturas monárquicas e tirânicas constituem-se por meio de um modelo de autoridade baseado eminentemente em padrões e parâmetros pré-políticos, uma autoridade derivada de padrões patriarcais, próprios da estrutura familiar.

A estrutura política de Roma, por sua vez, estabelece um mito fundacional que legitima o *modus operandi* republicano. É possível que seja por essa razão que Hannah Arendt elogia a permanência e a durabilidade de Roma. O elogio garante, inclusive, uma estratégia de justificação arendtiana para elogiar a estrutura políticas dos Estados Unidos da América, país que a acolheu e lhe conferiu cidadania em 1951. Hannah Arendt elogia a estrutura política dos Estados Unidos da América por suas semelhanças em relação a Roma, que conferem estabilidade política a um estado.

Nesse sentido, é importante destacar a diferença que Hannah Arendt traça em sua obra entre as Revoluções Americana e Francesa, como tentativas de novos inícios que têm por objetivo reorganizar o espaço público conforme determinados padrões e parâmetros. Essas revoluções são fundações que pretendem criar arcabouços institucionais que preservem os padrões e os parâmetros objetivados pela revolução. Os Estados Unidos da América foram bem sucedidos no estabelecimento do mito fundacional que alicerça a sua estrutura política. Contrariamente, a Revolução Francesa, faliu na tentativa de estabelecer este arcabouço institucional na política, apesar de ter realizado uma grande transformação na estrutura de pensamento do homem moderno, ao ser, inclusive, precursora da tese de defesa dos direitos humanos. O sucesso norte-americano está em uma ênfase específica, conforme coloca Paulo C. Nascimento: “a ênfase aqui não é no caráter imprevisível da ação política, nem em grandes feitos que se tornam imortais, mas em uma estrutura política estável que impedisse o definhamento do espaço público” (Nascimento, 2010: 167). De fato, a estrutura política norte-americana garantiu um regime que se pauta na lei e que garante as liberdades democráticas (Nascimento, 2010). Esse é o elemento notável da consolidação da estrutura política estadunidense que faz com que Hannah Arendt compreenda os Estados Unidos como os mais próximos do advento fundacional romano.

O mito fundacional é um elemento simbólico, mas que, na política, possibilita a existência de estabilidade. Uma estrutura que dentro de certos padrões e parâmetros delimita um espaço público possível para determinada sociedade. No caso grego, o espaço público *par excellence* é a *agorá*, aberta a todos os cidadãos de uma *polis*. Em Roma, o senado constituía esse restrito espaço em que as principais decisões romanas eram tomadas. Nos Estados Unidos, a constituição norte-americana assume a baliza dos padrões e parâmetros que devem ser seguidos por todos os cidadãos norte-americanos e estabelece instituições que são acessíveis como espaço público sob a tutela de determinados dispositivos constitucionais.

A Grécia Antiga representa, possivelmente, o único tipo de estrutura política que independe de um mito fundacional para se constituir. O espaço público *par excellence* manifesta-se na *agorá* ateniense, um espaço político em que a liberdade se manifesta, por ser um espaço aberto às mais diversas possibilidades de ação política. Nesse sentido, o mito fundacional pode tanto se manifestar neste espaço público quanto ser questionado, justamente, por ser a estrutura da *agorá* ateniense propícia para o exercício da liberdade

política. A desvantagem dessa estrutura política grega, na realidade, tipicamente ateniense, é a grande instabilidade política, o que Arendt não compreendia de maneira positiva, de uma maneira geral. É como se a filósofa alemã buscasse encontrar uma espécie de equilíbrio entre as experiências grega e romana.

Enquanto a Grécia seria o exemplo de uma verdadeira liberdade pública, no extremo oposto, Hannah Arendt considerava o totalitarismo como o tipo de estrutura política capaz de eliminar completamente o espaço público, capaz de violar a maior das liberdades humanas – a espontaneidade (Arendt, 2014). Os laços existentes entre as pessoas são extintos e o movimento da sociedade de massas flui e permeia na sociedade, a fim de suplantar a própria lei. Há o desaparecimento do espaço público nos totalitarismos, na medida em que a própria estrutura social está aglutinada em um movimento ideológico fluído. Eduardo Jardim<sup>55</sup> pontua que: “ao longo da tradição do pensamento político, a lei foi vista como um meio de fixar os limites entre os indivíduos de uma determinada sociedade e, também, de regular os contratos entre eles” (Jardim, 2011: 38). No totalitarismo, esses limites entre os indivíduos deixam de existir; portanto, a própria lei perde significação. Há instabilidade política total, na medida em que “no incerto mundo das relações humanas, a lei apresenta-se como um elemento de estabilidade, que, tal como a memória, garante que alguma coisa sobreviva à sucessão de varias gerações” (Jardim, 2011: 38).

Hannah Arendt é uma apaixonada confessa pelos gregos, pela organização da *polis* grega, pela forma como aquele universo se articulava. Entretanto, a filósofa alemã é bastante realista; por essa razão, foi buscar na institucionalização romana a possibilidade de um espaço público que permitisse o desenvolvimento da ação política grega. Roma representa a institucionalidade que garantiu estabilidade política – permanência e durabilidade –, ao estabelecer a autoridade e, concomitantemente, fundar o mito, que reverbera para toda a sociedade por uma tradição que se garante de uma religião para ampliar a *ação-autoridade* do momento fundacional. A fundação de Roma é de dimensão política tão significativa que um de seus braços, a religião cristã ainda permanece ativo, apesar de abalado.

O único fato político moderno, que, na perspectiva de Hannah Arendt, possui condição análoga ao modelo romano de fundação, conforme visto, é a Independência dos

---

<sup>55</sup> Professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Estados Unidos em 1776, processo que necessitava de construir uma estrutura política para a administração das Treze Colônias. A consolidação do processo de independência e o início de um novo começo no espaço público encontram-se no momento fundacional representado pela Constituição dos Estados Unidos de 1787, que estabeleceu os padrões e os parâmetros que devem ser respeitados pela sociedade norte-americana. Essa constituição mantém viva a *ação-autoridade* na organização política estadunidense. A constituição é a lei fundamental autorizada pelo corpo político para guiar a sociedade norte-americana. O advento constitucional norte-americano inaugura o constitucionalismo moderno e isso acaba por se refletir em diversos estados que passam a adotar a Constituição dos Estados Unidos como modelo para a própria constitucionalização.

\*\*\*

Considerando a significação simbólica do mito fundacional, pode-se acrescentar a importância ontológica da conexão que aglutina um grupo de pessoas tendo em vista a organização política de uma sociedade. O filósofo grego contemporâneo Cornelius Castoriadis (1922-1997) desenvolve um conceito que dialoga com a ideia de mito fundacional, na medida em que considera pensar acerca do imaginário, que não é o fictício ou o ilusório, mas “posição de novas formas” (Castoriadis, 2002) <sup>56</sup>. Isso significa que o imaginário é algo real que articula o senso comum da sociedade e se transforma em instituições sociais. Vale ressaltar o próprio pensamento de Castoriadis:

“[...] Por que imaginário? Porque sustento que a história humana, assim como as diversas formas de sociedade que conhecemos nesta história, é essencialmente definida pela criação imaginária. Imaginário, neste contexto, não significa evidentemente fictício, ilusório, especular, mas posição de novas formas, e posição não determinada, mas determinante; posição imotivada da qual não pode dar conta uma explicação causal, funcional ou mesmo racional. Essas formas, criadas por cada sociedade, fazem existir um mundo no qual esta sociedade se inscreve e ocupa um lugar. É por meio delas que a sociedade constitui um sistema de normas, de instituições no sentido mais amplo do termo, de valores, de orientações, de finalidades, tanto da vida coletiva como da vida individual. No núcleo dessas formas encontram-se, a cada vez, as significações imaginárias sociais criadas por esta sociedade, significações que suas instituições encarnam” (Castoriadis, 2002: 183).

Nesse sentido, o mito fundacional é uma das formas de significação imaginária que pode dar sentido à estrutura social determinada sociedade, assim como interfere na

---

<sup>56</sup> Concepção bastante próxima da já explicitada anteriormente de Benedict Anderson.

estrutura política de cada sociedade. Àquilo que, outrora, no primeiro capítulo, fora chamado de moralidade um sociedade que garante certa consonância do senso comum de determinada sociedade é análoga à ideia de imaginário empregada por Castoriadis. Quando Hannah Arendt invoca o caráter sagrado da fundação de Roma no âmago da política romana, a filósofa alemã evidencia o que Castoriadis entende por imaginário.

Hannah Arendt compreende que a ideia de fundação de um novo organismo político é um lugar-comum para os gregos (Arendt, 2014). É possível justificar essa ideia arendtiana caso se considere que a liberdade do espaço público, caso grego, torna possível o advento da *ação-autoridade* de maneira corriqueira. Acerca dessa questão, pode-se considerar o esforço dos gregos na construção de colônias que lançavam novas fundações de modo relativamente constante na história das cidades-estados gregas. Em Roma, essa liberdade é condicionada por uma instituição, que deve ter sua existência justificada para a estabilidade de sua organização política. Desse modo, Hannah Arendt ressalta que, para os romanos, a fundação é o acontecimento único, “o central, decisivo e irrepetível princípio de toda sua história” [sic] (Arendt, 2014: 162).

Por essa razão, Roma necessita de significações imaginárias sociais, a exemplo do excerto acima de Castoriadis, para justificar esse início, justificar os modos e as maneiras de organização sistêmica de uma sociedade. Hannah Arendt destaca a importância de Jano e Minerva como as divindades mais profundamente romanas: Jano por ser o deus do princípio e Minerva por ser a deusa da recordação (Arendt, 2014). A filósofa acrescenta no desenvolver dessa argumentação que há um conteúdo profundamente político na religião romana: “a religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas” [sic] (Arendt, 2014: 163). Jano, o deus romano do princípio, insere-se no imaginário daquela sociedade como representante daquele que exerceu a *ação-autoridade*, quando da fundação de Roma. É um deus que representa o estabelecimento da autoridade e da fundação e, por isso, ele deve ser lembrado no imaginário romano. Minerva, a deusa romana da recordação, por sua vez, representa a deusa capaz de religar o imaginário romano ao momento fundacional. Ela é uma deusa que representa a religião que por meio de uma tradição religa o imaginário social à fundação, o momento em que a autoridade é estabelecida.

Vale destacar a importância dessas significações no imaginário de uma sociedade. Em Roma, a religião é parte de um sistema de legitimação política, que confere caráter

sagrado à fundação de Roma. Fustel de Coulanges (1830-1889), historiador francês, em sua obra *A Cidade Antiga – La Cité Antique* (1864), estuda em profundidade a estruturação do culto, do direito e das instituições da Grécia e de Roma, como sugere o subtítulo do livro, presente no original, em francês (Fustel de Coulanges, 1866). Uma das teses defendida por Fustel de Coulanges é que as formas de organização religiosa são correlatas às formas de organização da cidade (Fustel de Coulanges, 2001). Ele realiza um estudo detalhado das formas de organização das cidades antigas que faria dessas cidades uma espécie de confederação de organizações políticas. A família seria o núcleo micro dessa estrutura social, perpassando pela frátria (grego), cúria (latim), pela tribo e, por fim, pela cidade (Fustel de Coulanges, 2001). A cidade antiga tanto grega quanto romana era composta por um aglomerado de associações que tratavam da vida em comunidade nos mais diversos níveis. De certa maneira, Roma possui certa origem grega, na medida em que a estruturação original tanto das cidades-estados gregas quanto de Roma é assemelhada, inclusive devido a uma forte presença grega na região que atualmente se conhece por Península Itálica, onde se localiza Roma, mas que outrora era conhecida por Magna Grécia.

O estudo de Fustel de Coulanges destaca como a religião e a cidade caminharam *pari passu* no processo histórico de desenvolvimento da sociedade humana; inclusive partindo de um universo politeísta panteísta para uma noção de Deus pessoal que sustenta o monoteísmo. Na justificação da própria cidade e do próprio estar no mundo é imprescindível que política e religião sejam convergentes. Juno, no caso romano, representava também a fundação política romana. Minerva representava a necessidade de essa fundação ser lembrada, relembrada, religada por uma tradição. A cidade era não só a forma de estar no mundo para os gregos e romanos, mas também era a possibilidade de contato com o divino. Nas palavras de Fustel de Coulanges: “O fundador era o homem que realizava o ato religioso sem o qual a urbe<sup>57</sup> não poderia existir. Era o fundador quem assentava o lar onde devia brilhar, eternamente, o fogo sagrado. Era ele quem, com suas preces e ritos, convocava os deuses e os fixava para sempre na nova urbe” (Fustel de Coulanges, 2001: 154). Em Roma, é Rômulo quem exerce a função humana de invocar os deuses e exercer a *ação-autoridade* que vai garantir a existência política da cidade.

---

<sup>57</sup> Fustel de Coulanges estabelece a distinção entre as palavras *cidade* e *urbe*, que, no original, em francês, são *cit * para cidade e *ville* para urbe. No caso do presente excerto, a palavra utilizada   *ville*, o que significa que o historiador se refere àquilo que se funda apenas uma única vez.

A fundação de Roma estabelece novos parâmetros no espaço público e lança a pedra angular de onde flui toda a autoridade que deve ser aumentada. O ampliar da fundação de Roma representa o ampliar da própria autoridade romana. Nessa fusão entre autoridade e fundação, duas variáveis são indispensáveis para a construção narrativa da lenda ou mito que sustenta o imaginário romano, são elas a religião e a tradição. A *ação-autoridade* lança no espaço público a possibilidade para que o mito seja formulado como narrativa linguística e que justifique aquela ação fundadora como legítima perante um corpo de indivíduos que se organizam politicamente. É uma ação fundamentada na necessidade de dar estabilidade a determinada estrutura política. São padrões e parâmetros que devem institucionalizar a estrutura de relações que se estabelece dentro de uma sociedade. No caso grego, a necessidade da estabilidade era administrada pelo espaço público aberto à liberdade de ação na instância da assembleia popular, comum em várias cidades-estados gregas. Em Atenas, por exemplo, *Ekklesia* era o nome dessa assembleia que era integrada por todos os cidadãos atenienses com mais de 18 anos (Chauí, 2018). No caso romano, a narrativa do historiador Edward McNall Burns (1897-1972) evidencia a presença de uma estrutura política em Roma, similar à grega, com a existência de uma assembleia popular, que mesmo ainda no período monárquico, exercia alguma influência política no poder régio (Burns, 1968).

Há, no entanto, na compreensão de Burns, desde o princípio de Roma algumas dissimilaridades em relação às cidades-estados gregas, que torna mais dedicada à estabilidade política, o que ele coloca nos seguintes termos: “Desde os primórdios, parece que os romanos tiveram mais interesse pela autoridade e pela estabilidade política do que pela liberdade e pela democracia” (Burns, 1968: 213). Nesse sentido, Burns compreende que o estado romano funciona como uma extensão da família patriarcal e, por consequência, transfere a autoridade patriarcal para o espaço público (Burns, 1968). A autoridade patriarcal, para Burns, não é despótica, mas limitada pelos costumes e pelo respeito à vontade dos filhos adultos; no âmbito da política romana, a soberania do rei, que é a própria autoridade real, é limitada pela antiga constituição que ele não poderia mudar sem o aval dos principais do reino (Burns, 1968). Por principais do reino, Burns mostra que, em um primeiro momento, a assembleia popular representa o espaço público onde esses principais se apresentam e que, em um momento posterior, o senado ocupa essa posição no processo histórico romano (Burns, 1968). Há, portanto, uma redução do espaço público em Roma.

É no senado que a autoridade repousa em Roma, como bem aponta Hannah Arendt, onde os anciãos representam a autoridade obtida por descendência e transmissão (tradição) daqueles que lançaram as fundações (Arendt, 2014). O senado representa a própria religião, a instituição criada para religar a um momento fundacional que lançou a *ação-autoridade*. Religião e política são praticamente sinônimas no caso romano, na medida em que a religião era um instrumento da própria política romana:

“Em muitos aspectos, essa religião assemelhava-se à dos gregos, possivelmente por se derivar da mesma fonte a cultura de ambos os povos. Ambas as religiões eram terrenas e práticas, sem qualquer conteúdo espiritual ou ético. As relações entre os homens e os deuses eram externas e mecânicas, constituindo uma espécie de negócio ou contrato entre as duas partes, a fim de obter proveitos mútuos. [...] Tal como a grega, a religião romana não possuía dogmas, sacramentos ou qualquer crença em recompensas e punições numa vida futura. Há, contudo, diferenças significativas. A religião romana era nitidamente mais política e menos humanística em seus objetivos. [...] Por fim, a religião romana continha um elemento muito mais forte de sacerdotalismo do que a grega. Os sacerdotes ou pontífices, como se chamavam, formavam uma classe organizada, um ramo do próprio governo. [...] A moral dos romanos, nesse período como nos posteriores, não tinha quase nenhuma relação com a religião” (Burns, 1968: 218).

Tempos depois, Roma adota a religião cristã como instrumento de poder político, investindo a Igreja Cristã, que, posteriormente se torna Igreja Católica Apostólica Romana de autoridade. A autoridade romana, que primeiramente é política, torna-se religiosa, no sentido mais comumente entendido por religião. A Igreja Cristã passa a funcionar como aparelho ideológico do estado romano, torna-se uma instituição moral, disciplinadora das condutas daquela sociedade. É possível que seja por essa razão que, por mais que o poder político do Império Romano tenha perecido, o poder religioso dogmático de sua igreja, apesar de abalado, subsiste firme e exercendo poder significativo nas estruturas sociais e políticas contemporâneas.

Há uma justificação histórica específica para cada tempo. Quando o imaginário da sociedade ainda está imerso na estrutura das cidades antigas, há determinadas narrativas que são construídas para justificar as estruturas existentes. Os mitos, para os antigos, são construídos, modificados e ampliados, e os romanos eram cientes disso. O mito da fundação de Roma é uma dessas narrativas que são construídas para justificar a própria existência da cidade. A fundação de Roma, em 753 a.C., apresenta uma narrativa que foi modelada para se tornar um mito, o que se mostra plausível uma vez que Fustel de

Coulanges afirma que Rômulo é um fundador de uma urbe como outro fundador qualquer, lugar comum para as cidades antigas (Fustel de Coulanges, 2001).

A fundamentação de Fustel de Coulanges remete à ideia de que houve uma apropriação por parte de escritores antigos de um Rômulo, histórico, que teria fundado no dia 21 de abril de 753 a.C. uma urbe<sup>58</sup> num local em que já viviam pessoas, com a diferença de que a urbe de Rômulo acolher aventureiros, homens reunidos sem seleção (Fustel de Coulanges, 2001). A urbe de Rômulo prevaleceu na narrativa histórica para justificar a existência da cidade de Roma, enquanto associação religiosa e política. O mito que se criou sobre o personagem histórico, Rômulo, foi construído, modificado e ampliado conforme o tempo e conforme as justificativas de cada contexto. Rômulo e Remo, irmãos gêmeos, que foram abandonados nas margens do Rio Tibre, encontrados pela loba capitolina, criados pela mesma, até a idade jovem, quando Rômulo mata Remo, mata a dualidade representada pela ideia do gêmeo, e funda a unidade da uma nova urbe. Interessante notar que a loba é capitolina, uma clara referência ao Monte Capitolino, cuja referência remete à existência de uma urbe que precede à urbe fundada no Monte Palatino por Rômulo.

Toda a mitologia envolta à história da fundação de Roma remete a um momento fundacional, que necessita de uma narrativa para ser assimilado ao imaginário de uma sociedade. No caso romano, esse escopo narrativo está relacionado à história de Rômulo e Remo, os gêmeos criados pela loba capitolina. É bem provável que esse mito tenha sido construído justamente com a finalidade de justificar a unidade de duas urbes criadas em momentos distintos em locais relativamente próximos. A observação do processo de desenvolvimento das cidades antigas e suas histórias, narrativas ou, de maneira mais clara, seus mitos fundacionais, permite compreender como as estruturas sociais e políticas necessitam de narrativas que as auxiliem na busca de significação.

Mark Haugaard define de maneira bem objetiva a estrutura política desses mitos fundacionais para Hannah Arendt, qual seja, a tríade que consiste a autoridade, a religião e a tradição (Haugaard, 2018). Ao fazer essa interpretação do que Hannah Arendt compreende por fundação, ele explora e amplia o escopo de significações do pensamento arendtiano acerca da estruturação de sua teoria política. São esses os elementos necessários

---

<sup>58</sup> “Cidade e urbe não foram palavras sinônimas entre os antigos. A cidade era a associação religiosa e política das famílias e das tribos; a urbe, o lugar de reunião, o domicílio e sobretudo o santuário dessa sociedade” [sic] (Fustel de Coulanges, 2001: 145).

para justificar uma estrutura política, para justificar a sustentação daquela sociedade em torno de padrões e parâmetros que se explicitam na narrativa que é construída para justificar determinada estrutura. Os mitos são construções narrativas que servem para justificar a existência de certas conjunções sociais a um determinado imaginário social. A força desses mitos reside justamente na capacidade que eles têm de serem assimilados pelo imaginário social e, no caso de Roma, essa capacidade é notável e se reflete na permanência e durabilidade – estabilidade – de suas instituições.

Haugaard ainda desenvolve um argumento, baseado na teoria liberal normativa<sup>59</sup> do filósofo israelense Joseph Raz (1939-), cuja ideia de *freedom* como *liberty* apresenta-se normativamente problemática (Haugaard, 2018). Joseph Raz<sup>60</sup> estabelece a distinção, inexistente em língua portuguesa, na medida em que tanto *freedom*, ligada a um aspecto mais concreto e individual, quanto *liberty*, ligada a um aspecto mais abstrato e coletivo, são traduzidas por liberdade (Raz, 1986). Haugaard esclarece que a partir de Hobbes os liberais começaram uma tentativa de compatibilizar a demanda por liberdade (*freedom*) com as instituições políticas portadoras de autoridade (Haugaard, 2018). Uma ideia aparentemente contraditória para pensadores anarquistas, conforme cita Haugaard, em referência ao filósofo anarquista Robert Wolff, que não acredita na compatibilização entre liberdade e autoridade em seu livro de 1970, *In Defense of Anarchism*, uma vez que a autoridade exige obediência, o que é incompatível com a ideia de liberdade (Haugaard, 2018).

Nesse sentido, Hannah Arendt poderia ser associada aos filósofos liberais, em um sentido estrito, qual seja, o de pensar o advento da autoridade como garantidor de uma estrutura política estável, como ocorre no exemplo romano e, mais recentemente, no estadunidense. Importante ressaltar que a obra de Raz desenvolve outra teoria da autoridade, que apresenta suas discordâncias com Hannah Arendt, apesar de algumas convergências. O desenvolvimento teórico de Raz, entretanto, não é objeto do presente trabalho, uma vez que demandaria uma pesquisa mais detalhada e uma análise comparativa entre Arendt e Raz. A importância de Raz para o presente trabalho é a contribuição em relação à tensão entre liberdade e autoridade, na medida em que, conforme aponta

---

<sup>59</sup> A presente escolha pela manutenção do termo “normativo” justifica-se devido à reprodução de uma definição de Joseph Raz proposta por Mark Haugaard.

<sup>60</sup> Acerca da teoria de Joseph Raz, a presente pesquisa somente adentrará no que for de necessidade para a argumentação pretendida, não se obrigando a aprofundar no filósofo.

Haugaard, Raz aponta que o poder coercitivo não é equivalente a autoridade, o que converge com o pensamento de Hannah Arendt (Haugaard, 2018). A conclusão do filósofo israelense por meio desse argumento fortalece a ideia de que a substituição da coerção pela autoridade abre caminho para a legitimação de instituições políticas (Raz *apud* Haugaard, 2018).

Pode-se inferir que a questão da liberdade pública dialoga com ideia de autoridade; no entanto é essa mesma autoridade, que, justamente por sua capacidade de gerar obediência, leva a uma restrição da liberdade pública. Em Roma, essa liberdade pública ficou restrita à instituição senatorial, o espaço em que a liberdade poderia ser exercida em um espaço público que garantia a estabilidade, apesar de restrito a poucos. Há na obra de Hannah Arendt poucas referências à democracia e, por mais que ela admirasse o sistema institucional norte-americano, sempre se referia a ele como *República*. Nesse sentido, o argumento de Haugaard de que Arendt não acredita na capacidade de persuasão das pessoas comuns por meio da argumentação e, por isso, ela teria um pensamento elitista<sup>61</sup>, faz bastante sentido.

Poder-se-ia dizer que Hannah Arendt não acredita na democracia, mas acredita na *República* como um tipo de sistema capaz de garantir um espaço público que não seja vulnerável às vulnerabilidades das massas. Provável que a descrença de Arendt em relação à democracia seja decorrente de uma combinação entre uma concordância com a descrença que os filósofos gregos expressaram em relação à democracia como forma de governo e a própria experiência europeia por ela vivenciada com os movimentos de massa da década de 1930, a começar pelo fascismo italiano, mas principalmente pelo advento nazista na Alemanha, o qual lhe desterrou.

A descrença de Arendt não é em si referente aos valores democráticos, que por sinal era o que lhe chamava a atenção em Atenas. O que muito provavelmente incomodava Hannah Arendt era uma preocupação platônica, isto é, o fato de a democracia abrir espaço para incompetentes no espaço público, o que seria uma injustiça para Platão (Barker, 1978). Por essa razão, Arendt é uma filósofa que pensa na *República* como meio de garantir certa permanência e durabilidade das estruturas políticas, sem, entretanto, abrir espaço para o totalitarismo das massas, como ocorreu na Alemanha nazista. O diálogo

---

<sup>61</sup> O elitismo de Hannah Arendt está relacionado principalmente ao descrédito que a filósofa alemã conferia à democracia, como uma possibilidade de abrir espaço para incompetentes no espaço público. Um pensamento que, sem dúvidas, relembra a aversão de Platão à democracia grega.

*Político* de Platão elucida a necessidade do mito para se chegar a uma definição do que consiste o político e como assimilá-lo ao imaginário social. O mito na obra platônica aparece como forma de justificação para a figura do político e, desse modo, auxilia na compreensão do que é realmente a função do político na sociedade (Platão, 1972). A analogia entre a ciência política e a arte da tecedura é uma formulação platônica para engendrar uma noção de que a faculdade política exige a capacidade de construir um entrelaçamento social que garanta unidade ao corpo político. Com essa definição, Platão restringe e, assim como Arendt, apresenta-se elitista: os cargos de governantes, responsáveis pelo entrelaçamento social, deveriam ser restritos por meio de instituições.

As proposições de Platão não são o foco do presente trabalho, embora elas auxiliem na compreensão do posicionamento arendtiano. Na realidade, Arendt fia-se na ideia platônica de que a democracia ateniense, como um espaço público livre, onde as ações políticas poderiam ocorrer sem o lastro da racionalidade, não seria o suficiente para guiar a comunidade política ao bem comum. Os mitos políticos platônicos são instrumentos de persuasão de massa com o objetivo de imprimir no imaginário social de uma comunidade determinados padrões e parâmetros que devem ser seguidos. Nesse sentido, Hannah Arendt acredita que:

“Politicamente, a mais momentosa consequência do amálgama das instituições políticas romanas com as ideias filosóficas gregas foi o ter permitido que a Igreja interpretasse as noções um tanto vagas e conflitantes do Cristianismo primitivo acerca da vida futura à luz dos mitos políticos platônicos, elevando assim ao nível de certezas dogmáticas um elaborado sistema de recompensas e castigos para as ações e os erros que não encontrassem justa retribuição na terra” (Arendt, 2014: 171).

Hannah Arendt detalha que esse amálgama ocorreu posteriormente à queda de Roma, em 476 d.C, uma vez que os assuntos seculares deixam de ser determinados pelo Imperador de Roma e passam a ser responsabilidade da Igreja e, conseqüentemente, o Papa passa a exercer poder político e para se justificar no poder passa a difundir crenças dogmáticas cristãs. Arendt relata que a teoria política de Platão e a ascensão do Cristianismo como doutrina secular no século V, que tem como dogma a sanção religiosa da doutrina do inferno, “praticamente não houve discussão importante de problemas políticos – exceto em Aristóteles – que não tivesse como fecho uma imitação do mito platônico” (Arendt, 2014: 173). Arendt ressalta ainda que Platão ao filosofar por meio de mitos tomava as devidas precauções para assegurar que seus mitos não fossem encarados

como verdade, apesar de ter como objetivo persuadir o vulgo de uma determinada opinião como se aquela opinião fosse verdade.

Nesse sentido, o mito político platônico é pensado por Hannah Arendt como o enredo que possibilita transmitir às massas alguma ideia política em forma de crença dogmática. Dessa forma, Platão consegue a estabilidade do espaço público, que, na perspectiva dele, era ausente em Atenas. Arendt ressalta um ponto importante, foi Platão quem cunhou a palavra “teologia”, no contexto de *A República*, quando o filósofo trata da fundação de cidades em 379b (Arendt, 2014). Há, conseqüentemente, grande diferença entre o que se entende contemporaneamente por Teologia, como a exegese do que seria a palavra de Deus transcrita na Bíblia (compilada pela Igreja como verdade dogmática), e a Teologia que para Platão era “uma parte integrante da ‘Ciência Política’, especificamente aquela parte que ensinava aos poucos como governar sobre os muitos” (Arendt, 2014: 175). O Deus teológico de Platão, conforme aponta Arendt, é um recurso político que se reflete em duas operações: a) o padrão pelo qual se permite fundar cidades; b) o padrão pelo qual se permite decretar regras de comportamento para a multidão (Arendt, 2014). A teologia, para Hannah Arendt, ensina como impor de maneira absoluta esses padrões (Arendt, 2014). Provavelmente é essa a razão que levou Hannah Arendt a estudar a obra de Santo Agostinho, na medida em que ele é um dos mentores intelectuais da secularização do Cristianismo por intermédio de uma readaptação platônica.

Concomitante à junção das ideias platônicas com o Cristianismo, houve um fortalecimento tamanho da autoridade religiosa que, para Hannah Arendt, o conceito de autoridade romano começa a entrar em crise. É a partir dessa junção que o pensamento religioso ganhou como aliado o medo, como um instrumento de controle das massas, na medida em que sua autoridade é inquestionável por se centralizar em crenças dogmáticas, cuja violência estrutura a lógica do inferno no além-vida. As decorrências da sobreposição da autoridade religiosa em relação à autoridade secular puderam ser vistas, por exemplo, na Idade Média, principalmente no que se refere à perseguição daqueles que não eram cristãos, por estarem confrontando a suposta verdade pregada pelo Cristianismo. Pode-se dizer, portanto, que a atual utilização da palavra autoridade, como correlata à ideia de possibilidade de coerção pela violência, possui origem na sobreposição da autoridade da Igreja com seus dogmas em relação à autoridade romana de fundação da cidade.

\*\*\*

Hannah Arendt traz consigo a noção de que o Cristianismo usurpou a autoridade secular romana. Neste contexto, emerge a primeira crise da autoridade, que é uma crise diferente da crise moderna da autoridade. O importante a compreender é que a autoridade romana representa uma estrutura ontológica da política, na medida em que é por meio da *ação-autoridade* que se estabelece a legitimidade de qualquer espaço público. No mundo moderno, conforme analisa Eduardo Jardim, o advento da dúvida estabelece uma ruptura ontológica com a própria ideia de verdade, o que é o fundamento da crise do mundo moderno para Hannah Arendt, na medida em que “para ela, o sentimento de instabilidade do mundo e a falta de realidade marcaram a mentalidade moderna desde o início” (Jardim, 2011: 57). Poder-se-ia, portanto, afirmar que a crise de autoridade que se apresenta com a ascensão do Cristianismo é uma crise dogmática, na medida em que subjuga a esfera pública aos dogmas cristãos e aproxima a autoridade da violência; contrariamente, a crise de autoridade moderna representa uma tentativa de ruptura com o dogmatismo e, por isso, gera instabilidade.

O mundo moderno, na concepção de Hannah Arendt, é instável. Por essa razão, a filósofa compreende a crise de autoridade do mundo moderno como o próprio desaparecimento da autoridade do espaço público. O mundo não mais se apresenta com a segurança das verdades dogmáticas cristãs e a estabilidade esvai-se. É delicado dizer que Arendt é uma defensora da ideia de estabilidade, apesar de compreender com bons olhos a estrutura republicana que se estabeleceu nos Estados Unidos no contexto de sua independência e consolidação de um Estado regido pela lei. Há, na obra arendtiana, certa contradição que se espelha nas realidades conflitantes entre a Grécia e Roma e, nesse sentido, o melhor a se dizer é que Arendt vivencia o paradoxo político de uma Grécia com maior liberdade em seu espaço público e menos estabilidade política e uma Roma com a limitação do espaço público na instituição senatorial e maior estabilidade política.

A fundação que se estabelece no contexto estadunidense é louvada por Hannah Arendt talvez como uma tentativa de uma nova secularização da autoridade romana. Somente os Estados Unidos, conforme aponta Arendt, reuniram as condições de criar permanência e durabilidade aos moldes romanos (Arendt, 2014). Roma e os Estados Unidos, na perspectiva arendtiana, conseguiram estruturar os seus espaços públicos de forma a envolver no mito fundacional uma legitimação simbólica da autoridade, que funda uma tradição que deve ser religada (religião). Haugaard compreende da seguinte forma a manifestação da autoridade no espaço público:

“Em essência, Arendt faz as três seguintes afirmações:

1. A autoridade ‘legitima o exercício do poder’;
2. Essa legitimação é possível devido a apelos à lei da natureza ou Deus;
3. Isso é efetivo porque nenhuma das leis da natureza ou de Deus parecem ter sido feitas pelos homens ou convencional.”  
(Haugaard, 2018: 6) – tradução minha<sup>62</sup>.

Pelas palavras de Hannah Arendt, isso ganha a seguinte forma em uma referência a Roma: “A religião e a atividade política podiam assim ser consideradas praticamente idênticas [...]” (Arendt, 2014: 163). A filósofa ainda cita Cícero (106-43 a.C.), filósofo romano, que sustenta a ideia de que a fundação de novas comunidades e a preservação das comunidades já fundadas representa o campo em que a excelência humana mais se aproxima do caminho dos deuses (Cícero *apud* Arendt, 2014). Arendt aponta como sendo este o contexto de nascimento da palavra autoridade, como já colocado, derivado de *augere*, relacionado justamente à ampliação da fundação. Há, nesse sentido, uma narrativa linguística em construção que necessita de um referencial para se orientar ao futuro, mas mais do que uma narrativa, é necessário que haja um marco no passado que justifique os empreendimentos futuros para todo o imaginário social de uma sociedade. No caso dos romanos, esse referencial é a própria fundação de Roma, um ato do passado político e religioso.

Ao longo do processo de desenvolvimento da cidade de Roma, a fundação passou a ser representada na instituição do Senado de Roma, de onde as principais decisões públicas eram tomadas. O Senado claramente assimila a autoridade da fundação e, provavelmente, essa é a razão que se identifica o Senado como um conselho de anciões, na medida em que esses anciões rememoram o compromisso da tradição para com o passado. É neste contexto que surge o mito fundacional como um mito político, com o objetivo de assegurar a consistência da estrutura social e política que lhe engendra, ou seja, uma teologia aos moldes platônicos. Hannah Arendt ressalta que há uma força de eficácia coercitiva nessa ideia de fundação, que, no caso romano, mesmo com o declínio do Império Romano, a herança política e espiritual desse império foi transferida para a Igreja Católica (Arendt,

---

<sup>62</sup> Original:

“In essence, Arendt makes the following three claims:

1. Authority ‘legitimizes the exercise of power’;
2. This legitimation is possible by appeals to the law of nature or God;
3. This is effective because neither the law of nature nor God appear man-made or conventional.”  
(Haugaard, 2018: 6).

2014), uma instituição que, apesar de seu declínio, permanece viva e ativa. Aproveitando-se da mesma estrutura política que sustentou o mito de Rômulo e Remo, a Igreja Católica cria uma nova fundação, agora cristã, por meio da qual a morte e a ressurreição de Cristo representam essa nova pedra angular, compreende Arendt (Arendt, 2014). Dessa forma, pode-se justificar a permanência e durabilidade da Igreja Católica como estrutura política, sendo inclusive o Vaticano considerado uma entidade estatal até os dias atuais.

Há um campo de influência por meio do qual a Igreja Católica ainda se sustenta e essa sustentação, por mais que se possa pensar religiosa, é ontologicamente política. A ontologia política é configurada na medida em que essa instituição milenar exerce influência na existência de milhões de pessoas na humanidade e dita regras de moralidade que são assimiladas por todo um imaginário social cristão. Há uma qualidade espiritual que antes, em Roma, era intrinsecamente política. Pode-se dizer que a existência de si mesmo no mundo para um cidadão romano tem a mesma base mitológica e política da fundação de Roma, isto é, a estrutura persiste. De acordo com Arendt:

“O espírito romano pôde sobreviver à catástrofe do Império Romano porque seus mais poderosos inimigos – aqueles que haviam atirado como que uma maldição sobre toda a esfera dos negócios mundanos e jurado viver ocultos – descobriram em sua própria fé algo que podia ser também entendido como um evento terreno e que poderia transformar-se em um novo início mundano ao qual o mundo se encontrava reatado (*religare*) mais uma vez em uma curiosa combinação da antiga e da nova reverência religiosa” (Arendt, 2014: 169).

Há uma transformação que ocorre na sociedade romana, que, na análise de Hannah Arendt, advém do que para ela seria o maior filósofo romano, Santo Agostinho (Arendt, 2014), provavelmente essa tenha sido a razão para ela tê-lo escolhido como objeto de sua tese de doutorado. Santo Agostinho revela a possibilidade da tríade religião, autoridade e tradição ser assimilada pela estrutura cristã (Arendt, 2014). Isso torna Santo Agostinho um dos raros teóricos políticos que teve sua teoria política aplicada na sociedade, na medida em que a Igreja cristã dominou as esferas política e espiritual de praticamente toda a Europa nos milênios que se seguiram à doutrina agostiniana colocada em prática. De certa maneira, toda a tradição política e filosófica ocidental é herdeira de uma ontologia cristã que ainda exerce bastante influência na estrutura política da sociedade.

Arendt realiza uma comparação entre a Igreja Católica nos tempos contemporâneos e o senado romano, ambas as instituições avocaram para si e representam a autoridade, no

sentido de que são as referências a um passado que confere significado à sociedade em seu imaginário social. Na República Romana, o senado ainda exercia o poder e a autoridade; com o advento do Império Romano, os imperadores avocaram para si o poder e, ao Senado, a autoridade foi conferida. Com a separação moderna entre Igreja e Estado, este avocou para si o poder e aquela avocou para si a autoridade. Hannah Arendt compreende que a separação entre Igreja e Estado está longe de atingir o seu objetivo mais almejado – a secularização da esfera pública (Arendt, 2014). Pode-se inferir que a partir dessa ideia arendtiana, a autoridade contemporânea não esteja especificamente na esfera estatal, mas provavelmente numa noção civilizacional, que engloba uma noção de *paideia*<sup>63</sup>. Há uma transcendência da ideia de autoridade que não se restringe a um Estado específico e, por essa razão, o advento norte-americano é avalizado por Arendt como a exceção produzida pelo mundo moderno, o que, de certa forma, se explica pela própria matriz religiosa predominante ser desarticulada da Igreja Católica. Nesse sentido, a crise de autoridade moderna é objeto de análise da filósofa.

Ocorre, conforme relata Arendt, que, pela primeira vez, desde Roma o político perde a autoridade, que “pelo menos na História Ocidental, dotara as estruturas políticas de durabilidade, continuidade e permanência” (Arendt, 2014: 170). A junção realizada pela Igreja Católica, ao amalgamar a filosofia grega por meio de Agostinho, é percebida por Arendt como o fato político mais importante para dar estabilidade a esse amálgama, que se sustenta justamente na tríade autoridade, tradição e religião. Dessa forma, ela considera errônea atitude de Martinho Lutero (1483-1546) de pensar que manteria a tradição e a religião intactas, quando cindiu a autoridade da Igreja Católica (Arendt, 2014). Do mesmo modo, Hobbes e outros teóricos políticos do século XVII equivocaram-se ao pensar que seria viável estabelecer uma tradição íntegra sem religião e sem autoridade (Arendt, 2014).

O filósofo florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527) e o revolucionário francês Maximilien de Robespierre (1758-1794) expressam-se na mesma linguagem, na compreensão de Hannah Arendt, no que se refere à função das revoluções, qual seja, recuperar a fundação como ação política central. Acerca dessa questão tanto Maquiavel quanto Robespierre preconizaram que, para se alcançar um bem maior para a sociedade, a

---

<sup>63</sup> “*Paideia*: Educação ou cultivo das crianças, instrução, cultura. O verbo *paideúo* significa: educar uma criança (*país-paidós* em grego), instruir, formar, dar formação, dar educação, ensinar os valores, os ofícios, as técnicas, transmitir ideias e valores para formar o espírito e o caráter, formar para um gênero de vida. Da mesma família é a palavra *paideia*, a ação de educar, educação, cultura.” (Chauí, 2018: 507).

utilização de meios violentos seria justificada. Nesse aspecto, Arendt abre espaço para as revoluções como acontecimentos que abrem a possibilidade de construção narrativa de mitos políticos que podem ser articulados no espaço público no mundo moderno. Entretanto, na concepção da filósofa, a Independência dos Estados Unidos parece ser o único caso de sucesso moderno, o que ela indica que seria decorrente da utilização de meios não-violentos no processo revolucionário, algo que não ocorreu em outras revoluções do mundo moderno, entre as quais a própria Revolução Francesa, que descambou para um processo de restauração do Antigo Regime:

“Dessas tentativas [revolucionárias], somente uma, a Revolução Americana, foi bem sucedida: os pais fundadores, como – o que é bem peculiar – podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. E tal organismo durou pelo menos até o dia de hoje, a despeito do fato de em nenhum outro local o caráter especificamente moderno do mundo atual produzir expressões tão extremas em todas as esferas não políticas da vida como nos Estados Unidos” (Arendt, 2014: 185).

A ideia de mito fundacional articulada com essa dissertação é convergente à definição de mito proposta por Mircea Eliade (1907-1986), filósofo e mitólogo romeno. Ele considera que qualquer definição seria imperfeita, mas mesmo assim, propõe uma ideia que dialoga com a ideia de Hannah Arendt de abrir o espaço público para a novidade – o que é um diálogo direto com o elemento ontológico da natalidade. A natalidade é o horizonte metafísico de Hannah Arendt; por isso, o mito fundacional e a tríade religião, autoridade e fundação. O mito está intrinsecamente ligado à ideia de fundação, para Mircea Eliade:

“[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto uma narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*.” (Eliade, 2016: 11).

A ontologia política arendtiana é uma ontologia que dialoga com a ideia de natalidade, que é categoria central de sua teoria política, na medida em que representa o aparecer no mundo, o aparecer no espaço público. Gerson Brea<sup>64</sup> diz que “Arendt se insinua num espaço *entre* determinações existenciais do ser humano e problemas que

---

<sup>64</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e membro do Programa de Pós-Graduação em Metafísica.

determinam a convivência do indivíduo com outros seres humanos” (Brea, 2010: 89). O professor justifica, com o *entre* em itálico que Hannah Arendt é uma pensadora que transita *entre* a filosofia e a política, uma pensadora que possui o que ele coloca como uma “pegada” existencial-filosófica (Brea, 2010). O professor ainda mostra que não é apenas a política que instiga o pensamento arendtiano, mas questões, que poderiam ser consideradas filosóficas, ou mesmo ético-morais (por exemplo, o perdão). Seriam questões assimiladas na própria ideia de natalidade arendtiana, na medida em que o perdão significa um agir de novo, o que significa um novo início (Brea, 2010).

O mito significa a justificativa de existência. É uma narrativa que se constrói para a estruturação do espaço público. O mito narra o momento ontológico, pois confere existência a algo; no caso político, confere existência a uma instituição. As instituições nascem de um momento fundacional que se estabelece por meio da *ação-autoridade* que nasce em um espaço público e passa a estabelecer padrões e parâmetros de durabilidade daquilo que se criou. A criação mitológica tem por função reatualizar eventos históricos significativos e é por meio dessa função que Mircea Eliade entende o mito como uma realidade, na medida em que se coloca no mito a possibilidade de se reviver um momento do passado (Eliade, 2016).

O mito fundacional e a natalidade inter-relacionam-se, na medida em que o mito fundacional é a representação da própria natalidade e, nesse sentido, corresponde a um aspecto ontológico da estrutura política. Arendt credita à estrutura política romana a capacidade de permanência e durabilidade, já que ela está fundamentada na tríade religião, tradição e autoridade. Na perspectiva da filósofa judia alemã, essa tríade romana só possui similaridade com a contemporaneidade se comparado com a fundação dos Estados Unidos da América. A fundação é representada pela Independência dos Estados Unidos em 1776, que simboliza o momento em que a *ação-autoridade* foi estabelecida.

Simbolicamente, em um momento posterior, a Constituição Estadunidense de 1787 avoca para si a representação da autoridade. Toda a tradição política dos Estados Unidos avoca a Constituição de 1787 como referência ou orientação para as ações futuras, o que significa que essa constituição estabelece os padrões e os parâmetros que devem ser seguidos por determinada tradição, que acaba por constituir uma religião para com o momento fundacional e, com isso, constrói nos Estados Unidos uma tríade similar à romana. Hannah Arendt percebe a permanência e a durabilidade como característica das

instituições estadunidenses (Arendt, 2014). Os Estados Unidos representam a possibilidade de secularização da autoridade, aos moldes romanos; por isso, as experiências institucionais dos Estados Unidos são importantes, na medida em que desvelam uma orientação para que as sociedades contemporâneas busquem alternativas de estruturação do espaço público e, também, consigam articular a solução de problemas elementares da convivência humana, o que deve ser o objetivo da política.

A partir desse argumento decorre que a legitimação de determinada estrutura política é percebida por Hannah Arendt como uma natalidade filosófica. A natalidade é, nesse sentido, categoria central da ontologia política que Hannah Arendt imagina. Há uma ontologia política no pensamento arendtiano que se sustenta no advento filosófico da natalidade por intermédio uma hermenêutica na facticidade que confere ao momento fundacional a qualidade fato político fundamental. Nesse sentido, é possível dizer que há uma forte herança de Heidegger no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt, apesar das orientações díspares.

A legitimação política, para Hannah Arendt, ocorre no aparecer no espaço público, na medida em que é este aparecer que representa a natalidade. O mito é, em certa medida, a realidade factual da fundação que passa a ser assimilada pelo imaginário de uma sociedade por meio de uma narrativa que consiga justificar sua possibilidade de permanência e durabilidade. A primeira fundação de Roma, com Rômulo e Remo, durou até certo momento, na medida em que com o advento do Cristianismo assimilado pelo Império Romano, os romanos tiveram de estabelecer uma segunda fundação, que inclusive está relacionada ao marco inicial do calendário contemporâneo.

Hannah Arendt compreende a autoridade como uma necessidade política, uma necessidade ontológica, uma necessidade filosófica e uma necessidade ética. A filósofa conclui o seu artigo “Que é autoridade?” com a ideia de que viver na esfera pública sem autoridade, sem confiança religiosa em um início sagrado (fundação) e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais autoevidentes significa ser confrontado com os problemas elementares da convivência humana (Arendt, 2014). Os padrões e os parâmetros que são estabelecidos pela *ação-autoridade* são ontologicamente políticos, na medida em que aparecem no espaço público por meio da ação de um ente que legitima a autoridade e faz dessa ação uma fundação. É essa fundação que lança no espaço público o percurso seguro para que as gerações futuras possam ampliar os padrões e os parâmetros estabelecidos por

seus corpos políticos na natalidade da ação e, com isso, propiciar às massas a possibilidade de solução dos problemas elementares da convivência humana por meio de um novo início político.

## Considerações Finais

\*\*\*

A presente dissertação pautou-se pela pesquisa bibliográfica acerca da discussão teórica desenvolvida por Hannah Arendt no que concerne o conceito de autoridade. De acordo com o observado, a estrutura do presente trabalho consiste, em um primeiro momento, enquadrar a filósofa alemã em sua tradição filosófica, que é uma tradição metafísica, na medida em que o cerne de seu pensamento é uma construção ontológica. Verifica-se a questão ontológica em Hannah Arendt no momento em que a autoridade é estruturada como uma categoria política da natalidade, que impõe a novidade no espaço público, por meio de uma *ação-autoridade*, que restringe a liberdade pública em nome de uma fundação que é capaz de gerar legitimamente permanência e durabilidade – estabilidade – para as instituições políticas.

Há uma forte presença do realismo na obra de Arendt, o que não significa que ela se enquadre em uma corrente teórica realista, na medida em que a filósofa alemã sempre se permitiu recorrer ao exagero em diversos momentos de sua obra. O exagero arendtiano, entretanto, é sempre uma tentativa de elucidar um argumento que, para ela, não estava evidenciado. Há, nesse sentido, uma estética própria da maneira de ser de Hannah Arendt, o que faz com que sua obra apresente um estilo próprio, no qual ela se realiza ontologicamente ao aparecer no espaço público como uma intelectual influente. Uma intelectual que reconhece a sua função no mundo e abraça a teoria política como uma missão.

Hannah Arendt é a intelectual que elaborou uma filosofia política, entendendo que o aparecer no espaço público é o cerne da política e que o resgate deste espaço público confere dignidade à mesma. Nesse sentido, o seu pensamento político é bastante vivo, pois explora o seu lugar no mundo, a sua existência no mundo, o seu modo de aparecer no espaço público. A política é elementar para a organização da sociedade e ciente disso Arendt analisa em toda a sua obra o que ela considera necessário para compreender a esfera da política. Conforme aponta Maria Francisca Pinheiro Coelho, Arendt apresenta a política como uma esfera de valor, que não envolve apenas o âmbito institucional, na medida em que todas as pessoas que compartilham um mundo comum estão envolvidas com a política e, nesse sentido, a política seria uma visão de mundo (Coelho, 2017).

O incômodo de Hannah Arendt com as produções do mundo moderno no âmbito da política fazem dela uma filósofa de pensamento crítico, na medida em que toda a sua obra representa um conjunto filosófico que busca resgatar a política como uma maneira de viver<sup>65</sup> e que se propõe ao resgate da dignidade da política. A novidade que o século XX apresenta à filósofa é fonte de inspiração, na medida em que foram os próprios fatos de sua vida que lhe conduziram a formular teoria sobre a política. A política foi responsável por sua perda de cidadania, por sua ausência de lugar no mundo e, com certeza, na procura por sua própria dignidade. Hannah Arendt, deste modo, buscou resgatar a dignidade da política.

Hannah Arendt, uma filósofa que se insere na tradição filosófica da Filosofia da *Existenz*, é uma pensadora que busca uma razão para a própria existência e a razão central na obra de Arendt é a política, na medida em que é no espaço público em que é possível conduzir os assuntos que concernem à convivência humana. Há um resgate aristotélico no conjunto da obra de Hannah Arendt, na medida em que a filósofa busca resgatar o significado original do *zōon politikōn* de Aristóteles, ao compreender o homem como um *animal político* e não um *animal social*, conforme consagrado pela tradução mais difundida (Arendt, 2016a). O homem seria um *animal político*, porquanto o social é um termo origem romana e não grego, que em sua acepção original o termo social “indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico” (Arendt, 2016a: 28).

O político para a filósofa alemã está estreitamente relacionado ao que se refere à ação e, por ação entenda-se a capacidade humana de se colocar no espaço público e organizar a sociedade dos homens. Nesse sentido, o que se concebe por ação é condição para a existência da esfera da política. A política deve lidar com a organização dos homens e é nesse sentido que a filósofa estabelece uma distinção crucial para a sua teoria política que entende o público distinto do privado. A política está, para ela, inserida no que se refere ao público.

No espaço público, é necessário que haja alguma legitimação para se conduzir os negócios públicos. Uma legitimação que deve advir de alguma ação que se estabelece e

---

<sup>65</sup> Evaldo Sampaio, em um artigo intitulado “Metafísica, Discurso e Modo de Vida Filosófico”, elucida como o filósofo francês Pierre Hadot (1922-2010) compreende a filosofia, no sentido metafísico, como uma maneira de viver, em contraposição à ideia de que a metafísica seria apenas um discurso teórico (Sampaio, 2016). É neste sentido que afirmo que Hannah Arendt desenvolve uma filosofia política que representa uma maneira de viver.

garanta alguma fiabilidade entre governantes e governados. No presente estudo, a *ação-autoridade* é o cerne de análise, o que permite entender a autoridade como uma estrutura elementar da organização política, que também é uma ação que restringe a liberdade pública. Hannah Arendt trafega por vários caminhos para justificar a autoridade como meio de legitimação do espaço público e, em decorrência desse esforço teórico da filósofa, ocorre o estabelecimento de uma ideia de que a autoridade é um ato de fundação.

A autoridade como fundação é uma construção ontológica da política que garante a presença da metafísica de Hannah Arendt que conduz a natalidade como cerne da possibilidade de se aparecer no espaço público. Nesse sentido, a autoridade, em primeiro lugar, é um conceito político, na medida em que é uma ação que se realiza na sociedade humana para garantir a existência de um corpo político. Dessa forma, a existência da autoridade no espaço público constitui um esforço por institucionalização, na medida em que a *ação-autoridade* representa uma novidade (a natalidade), que é capaz de gerar permanência e durabilidade para determinada ação política e, no caso romano, a justificação das próprias instituições romanas que simbolizam a fundação de Roma.

A fundação de Roma é o principal exemplo utilizado por Hannah Arendt em seu artigo “Que é autoridade?”, na medida em que é em Roma que a ideia de instituições aparece pela primeira vez na filosofia política ocidental. Não que não existissem instituições anteriormente ao advento de Roma, pelo contrário, as cidades-estados gregas possuíam suas instituições; no entanto essas instituições não tomavam para si o espaço público, conforme ocorre no advento romano. Na Grécia, o espaço público é a *agorá*, onde a liberdade pública é irrestrita, onde pode surgir inclusive a *ação-autoridade*, que teoricamente é uma ação única que coincide com o momento fundacional de uma cidade e, portanto, justifica a existência da própria cidade. Uma vez fundada a cidade de Roma, essa fundação para ter legitimidade política deve ser única, coincidente com o momento em que a *ação-autoridade* é estabelecida. A *ação-autoridade* representa a fundação de uma instituição que deve ser preservada para conduzir os negócios públicos.

A preservação de uma instituição é dependente da estrutura compreendida pela tríade autoridade, religião e tradição. Essa tríade representa a estrutura da ontologia política de Hannah Arendt, na medida em que a legitimação do espaço público é oriunda de uma combinação narrativa que dá substância ao momento fundacional e é compreendida pela formulação de um mito fundacional. Um mito fundacional que confere significação

existencial para a natalidade que se realiza no espaço público. Por essa razão, toda a teoria política elaborada por Hannah Arendt é baseada em uma ideia metafísica que se centra na questão da natalidade.

\*\*\*

A proposta inicial da presente dissertação era a de estudar a presente teoria e aplicá-la para analisar a estrutura política brasileira; no entanto, por prudência, preferi deixar a análise da estrutura política brasileira para uma elaboração futura, provavelmente para a elaboração de uma futura tese de doutorado. A razão pela qual decidi fazer essa escolha encontra-se centrada na percepção de que o trabalho de relacionar a teoria arendtiana com o Brasil demandaria uma pesquisa mais extensa, que não foi possível ser realizada no curto prazo de dois anos do mestrado.

A presente pesquisa, por óbvio, apresenta algumas lacunas, dado, principalmente, às extensas digressões realizadas por Hannah Arendt acerca do fio condutor da presente dissertação – que é autoridade. A obra de Hannah Arendt apresenta diversos outros conceitos políticos que dialogam com a ideia de autoridade, além de haver uma vasta literatura sobre o tema, a qual é bem provável que não consegui abarcar por completo. Um claro exemplo de uma dessas lacunas é funcionamento da relação entre governantes e governados, que é um tema de extrema relevância, mas que na presente dissertação somente consegui pincelar, uma vez que mantive por foco a questão da autoridade como o estabelecimento de um novo início que é possível de se legitimar no espaço público.

O presente tema instiga-me a continuar em pesquisa, a avançar no assunto, tendo em vista que poucos se arriscam na contemporaneidade a pensar a filosofia política, uma vez que a ciência política, cada vez mais, se aproxima de uma ciência de dados, necessária, mas que infelizmente pode incorrer em uma ausência de reflexão metafísica do próprio significado de o que é a política. Pretendo continuar meus estudos sobre o tema, pensar a ontologia política é pensar o nosso próprio lugar no mundo. É pensar a mundaneidade, conceito que aparece na obra de Hannah Arendt e aparece como mais uma lacuna de meu trabalho.

À guisa de conclusão, reconheço que Hannah Arendt em sua teoria política busca estabelecer um pensamento institucional que justifique os espaços públicos contemporâneos inseridos em instituições, uma vez que as instituições seriam

representantes legítimas do imaginário de uma comunidade política. Por óbvio, conforme demonstrado ao longo da presente dissertação, essas instituições apenas são legitimadas por intermédio de uma narrativa que se estrutura no mito fundacional, que se revela na tríade autoridade, religião e tradição. É essa tríade que dá base ontológica ao pensamento político arendtiano, na medida em que é ela que sustenta o novo início proposto pela natalidade.

Por fim, penso que o pensamento político arendtiano é um pensamento revolucionário, pois, apesar de encarar a contemporaneidade como um momento de crise no âmbito político, considera que, a todo tempo, é possível um novo início na esfera política. Por essa razão, Hannah Arendt é entusiasta de movimentos revolucionários, outra lacuna que pouco discuti, mas que, sem dúvidas, é um dos principais temas políticos debatidos na obra da filósofa. A tentativa de Hannah Arendt de compreender a esfera da política é um processo ontológico por meio do qual a filósofa se entrega ao longo de toda a sua obra, ciente da necessidade de exercer o seu lugar no mundo, enquanto uma intelectual que decide encarar a realidade de seu tempo.

## Referências Bibliográficas

- ADLER, L. **Nos passos de Hannah Arendt**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDT, H. Authority in the Twentieth Century. **The Review of Politics**, 1956.
- \_\_\_\_\_. O que é a filosofia da Existenz? *In*: ABRANCHES, A. (Ed.). . **A Dignidade da Política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a. p. 15-37 (texto) / 179-182 (notas).
- \_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- \_\_\_\_\_. O interesse pela política no recente pensamento europeu. *In*: ABRANCHES, A. (Ed.). . **A Dignidade da Política: ensaios e conferências**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993c. p. 73–89.
- \_\_\_\_\_. “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus. *In*: BAEHR, P. (Ed.). . **The Portable Arendt**. New York: Penguin Books, 2000. p. 3–22.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. 7 ed. 2. r ed. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2014.
- \_\_\_\_\_. **A condição humana**. 12. ed. re ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.
- \_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 1. ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2016b.
- \_\_\_\_\_. **O que é política?** [s.l.] Editora Bertrand Brasil, 2018a.
- \_\_\_\_\_. **Ação e Busca da Felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.
- AVRITZER, L. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 68, p. 147–167, 2006.
- BARKER, E. **Teoria Política Grega**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.
- \_\_\_\_\_. Eleições no mundo antigo. *In*: **Diógenes - Revista Internacional de Ciências Humanas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 27–36.

- BAUMAN, Z. **Liquid Modernity**. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.
- BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 1996.
- BREA, G. Amor e Perdão: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. *In*: BREA, G. (ORG. .; NASCIMENTO, P. (ORG. .; MILOVIC, M. (ORG. . (Eds.). . **Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt**. São Paulo: Annablume, 2010. p. 85–92.
- BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental - Volume I**. Porto Alegre: Editora Globo, 1968.
- CASTORIADIS, C. **As Encruzilhadas do Labirinto: A ascensão da insignificância (Vol. IV)**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.
- CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles**. [s.l.] Editora Companhia das Letras, 2018. v. 1
- COELHO, M. F. P. A política como liberdade em Hannah Arendt. *In*: NASCIMENTO, P. (ORG. .; BREA, G. (ORG. .; MILOVIC, M. (ORG. . (Eds.). . **Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt**. São Paulo: Annablume, 2010. p. 141–154.
- \_\_\_\_\_. **A esfera da política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.
- ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2016.
- FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- FUSTEL DE COULANGES, N.-D. **La Cité Antique: Étude sur le Culte, le Droit et les Intitutions de la Grèce e de Rome**. Paris: Librairie de L. Hachette Et Cte, 1866.
- \_\_\_\_\_. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.
- GRESPLAN, J. Prefácio: Do Amor como Conceito. *In*: WAGNER, E. S. (Ed.). . **Hannah Arendt: ética & política**. 2 ed. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2015. p. 11–16.
- HAUGAARD, M. What is authority? **Journal of Classical Sociology**, v. 18, n. 2, p. 104–132, 28 maio 2018.
- HEIDEGGER, M. O que é Metafísica? *In*: STEIN, E. (TRAD. . (Ed.). . **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 35–44.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Campinas, Sp; Petrópolis, RJ: Editora da Unicamp; Editora Vozes, 2012a.

- \_\_\_\_. **Ontologia (Hermenêutica da faticidade)**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012b.
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. DE S.; FRANCO, F. M. DE M. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JARDIM, E. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- KOJÈVE, A. **The Notion of Authority (A Brief Presentation)**. London; New York: Verso, 2014.
- LAFER, C. Da Dignidade da Política: Sobre Hannah Arendt. *In: Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2014. p. 9–27.
- \_\_\_\_. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 3 ed. rev. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz & Terra, 2018.
- MILOVIC, M. **Política e Metafísica**. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.
- NASCIMENTO, P. C. Instituições e Política em Hannah Arendt. *In: NASCIMENTO, P. (ORG. .; BREA, G. (ORG. .; MILOVIC, M. (ORG. . (Eds.). . Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 163–172.
- NETO, R. R. A. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2009.
- O’SULLIVAN, N. Hannah Arendt: A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial. *In: CRESPIGNY, A. DE; MINOGUE, K. R. (Eds.). . Filosofia Política Contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. p. 269–294.
- PASSERIN D’ENTRÈVES, M. **The Political Philosophy of Hannah Arendt**. London; New York: Routledge, 1994.
- PLATÃO. Político. *In: Os pensadores - Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 205–269.
- RAZ, J. **The Morality of Freedom**. Oxford: Clarendon Press - Oxford University Press, 1986.
- RIVIÈRE, C. **As liturgias políticas**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1988.
- SAMPAIO, E. Metafísica, Discurso e Modo de Vida Filosófico. **Prometeus: Revista em Filosofia.**, v. 9, p. 61–86, 2016.

SANTOS, S. G. B. DOS. **Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2011.

STOPPINO, M. Autoritarismo. *In*: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Eds.). . **Dicionário de Política - Volume 1**. 13a. ed. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009. p. 94–104.

STRAUSS, L. **Uma introdução à filosofia política: dez ensaios**. São Paulo: É Realizações Editora, 2016.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt: ética & política**. 2. ed. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2015.