

A fragilidade dos negócios humanos: a experiência filosófica e institucional Greco – Romana no pensamento político de Hannah Arendt

Diego Avelino de Moraes Carvalho¹

Submetido em 09/2015

Aceito em 01/2016

RESUMO: A proposta deste artigo é de discutir algumas categorias conceituais básicas no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt e expor a forma como a pensadora articula tais numa análise acerca das instituições políticas greco-romanas, sobretudo na experiência democrática ateniense e na república romana. O objetivo é demonstrar aquilo que a Hannah Arendt entende como “fragilidade dos negócios humanos” na tentativa destas duas culturas em articular as ideias de ação, política, liberdade, etc.

Palavras-chave: Ação, Liberdade, Pluraridade, Polis, Autoridade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss some basic conceptual categories in philosophical and political thought of Hannah Arendt and expose how the thinker articulated such an analysis about the Greco-Roman political institutions, especially in the Athenian democratic experience and the Roman Republic . The proposal is to demonstrate what Hannah Arendt meant as " fragility of human affairs " in trying these two cultures to articulate the action of ideas, politics, freedom , etc.

Keywords: Action, Liberty, Plurarity, Polis, Authority

¹Mestre em Ética e Filosofia Política/PPGF-UFG. Doutorando em História do PPGH/UFG., orientador: Prof. Dr. Noé Sandes Freire. Professor do IFG – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás/ Campus Anápolis. Bolsista do programa PIQS (Programa institucional de qualificação do servidor/IFG) e membro/pesquisador do NECULT/IFG (Núcleo de estudos de cultura, linguagens e suas tecnologias)

Hannah Arendt em sua célebre obra “A Condição Humana” assevera que uma das grandes falácias que domina nossa história política sempre se fundamentou na noção de que um indivíduo, mesmo destituído do contato ou relação com os outros, seja capaz de fazer e operar leis e instituições. Arendt afirma que a história, em muitos momentos, é um cabedal de fracassos políticos advindos da impotência de um homem só, que se julga superior e forte, de angariar a cooperação de seus semelhantes, salvo em caso de suborno ou constrangimento. Em todo o caso, não há uma adesão convicta, ou uma consciência construída que impele os homens a cooperarem com o seu ‘senhor’ livremente, e, conseqüentemente, qualquer possibilidade de ação política se aniquila. De acordo com Hannah Arendt, o fracasso advindo deste tipo de conceituação do homem, ou de suposta legitimação política, encontra-se germinada numa questão que transcende o mero ressentimento do subjugado. Antes, perpassa a própria compreensão dos termos que designam o verbo agir, e como essas designações, ao sofrerem mutações, impeliram os homens a conceberem poder como mera força, representada como coação ou violência.

Para Arendt, embora o Latim e o Grego fosse línguas inteiramente distintas, ambas possuíam palavras correlatas, para designar o verbo agir: *archein* e *prattein* (Grego) e *agere* e *gerere* (Latim). Com efeito, com o termo *archein* os gregos denominavam o ato de governar, de começar, de ser o primeiro, de iniciar algo novo. Chamavam de *prattein* o ato de atravessar, realizar e acabar, isto é, levar a cabo o que é iniciado por alguém. Já no Latim, o termo *agere* tem o significado de ‘guiar’, ‘pôr em movimento’, ao passo que *gerere* possui o significado de conduzir. Nos dizeres de Arendt “é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, a qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento”(ARENDR, 2005, p.202). No entanto, embora haja esta divisão no interior dos dois termos, o que vemos no curso da história é que estas partes vieram a se confundir, dando um significa unívoco ao conceito de ação, seja na terminologia grega, seja na latina. Assim sendo, como ressalta Arendt, o termo *archein*, ao menos na conceituação política, “passou a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar ‘liderar’, ao invés de ‘pôr em movimento’(ARENDR, 2005, p.202).

Nessa ‘nova’ conceituação, o agir não se divide mais em dois momentos, sendo que o iniciar, o “começar” se confunde com o “executar”, o conduzir. Elimina-se portanto, a duplicidade conceitual do agir, confundindo-a em um só significado, e em termos práticos coloca o iniciador como o governante, operando uma nova separação, agora meramente sistemática. Isto é, agir passa a significar governar, e se governa dando ordens enquanto outros a executam. (ARENDRT, 2005). O governante se polariza, portanto, na extremidade do ordenar, salvaguardado por sua força, ao passo que no outro polo se encontram-se seus súditos na mera tarefa do executar, alienados de seus direitos em prol do bem estar social. Se o governante é mal sucedido, cabe a culpa primeira a seus súditos por talvez não terem empreendido os esforços necessários para a execução da tarefa. Comprova-se a instabilidade do projeto liderado, o governante se revela acima dos súditos, não podendo ser facilmente deposto, uma vez que está a salvo, seja pela autoridade religiosa que constituiu o seu mando, ou pela confiança que seus súditos possam creditá-lo, ou ainda, nos dizeres weberianos, se salvaguarda pelo artifício do ‘monopólio legítimo da força’. Caso seja bem sucedido, dirá Arendt, ele pode reivindicar para si a glória que é de todos, e é justamente através dessa reivindicação que, nos dizeres de Arendt, o governante monopoliza a força daqueles que o ajudaram a realizar o empreendimento. Assim é que surge o mito da força de um homem só, que isolado em seu polo de mandatário, leva todos a acreditarem e a creditarem a ele um poder absoluto.

Segundo Arendt, a ação política não opera em estado de isolamento. Há, portanto, a necessidade de outros agentes para a sua efetivação. Doravante, os dois significados primitivos da palavra ação (*agere* e *gerere* ou *archein* e *prattein*) indicam que o caráter político da ação não se efetiva sem a mediação da interação do espaço público – o espaço de interação política entre os agentes, o espaço inter-relacional dos homens na vida pública. Hannah Arendt estrutura o seu pensamento político-filosófico em torno das categorias de público e privado. O âmbito do “privado” significa, em Arendt, estar *privado* de ser ouvido e visto, portanto revelado, a todos e por todos numa comunidade política em que os indivíduos objetivam uma ação política num espaço comum, como no caso da experiência helênica da *pólis*. A esfera privada limitava-se a um interesse pessoal circunscrito aos condicionamentos da sobrevivência biológica na família e na casa. Por sua vez, o termo “público” remete a dois fenômenos distintos, conquanto relacionados. Primeiro, o “público” centra-se na ideia de *publicidade* dos

atos; isto é, tudo que vem a público está acessível e visível a todos. A garantia deste fenômeno reside numa condição essencial: o compartilhamento das vivências, dos interesses, de uma expressa percepção de mundo e de nós mesmos. Em segundo lugar, o termo "público" refere-se à ideia de comum. A realidade do mundo tem um bem comum ou interesse comum, na medida em que é partilhado por indivíduos que se relacionam entre si.

O espaço público é para Arendt o lugar por excelência da palavra e da ação. Repousa-se, essencialmente, sobre dois fundamentos: a igualdade pública e a pluralidade dos indivíduos. O espaço público é o espaço da aparência, donde os homens podem se distinguir, ao invés de permanecerem apenas diferentes. É o espaço consagrado ao *estar-com-outros*, à diversidade de opiniões, ao *agir-em-comum*. É, enfim, o lugar por excelência da política, cujo sentido último é a própria liberdade, entendida como a capacidade do homem relacionada à espontaneidade de fazer um novo começo. É importante dizer que o espaço público não diz respeito a uma localização física, cuja forma poderia favorecer práticas políticas particulares, mas à necessidade de limites; idealmente, de um quadro constitucional para organizar as relações entre os atores, desenhando um espaço político que torna possível as relações. O campo político é assim delimitado interiormente pela ação política, que atualiza um espaço de relações à medida de seu próprio desenvolvimento, esse espaço de dilui quando a própria ação política também se esvai. O espaço público confere, também, à ação política a sua expressão ilimitada. Isto porque, a ação política instaura um mecanismo de reações imprevisíveis, onde nenhum dispositivo jurídico é capaz de cercear absolutamente. A ação sempre estabelece reações variadas provindas até mesmo de simples atos. “O menor dos atos nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.” (ARENDR, 2005, p.203). Mesmo as leis e instituições criadas e promovidas para conter certos impulsos e paixões humanas e não são capazes de inibir de todo as ações dos indivíduos, pois estes, como visto, portam em si o caráter da imprevisibilidade. As leis devem existir, portanto, não para sufocar as ações dos homens, mas para assegurá-los, mesmo que fragilmente, das arbitrariedades advindas de variadas aspirações, sejam elas individuais ou coletivas.

De acordo com Arendt, o paradigma de ação política no mundo grego antigo se aproxima muito do poderíamos classificar como individualismo, não fosse a característica da ação política, através do discurso, de revelar o indivíduo na presença de outros; não fosse também o fato de que individualismo em nossa modernidade ter mais um caráter de alienação, ou antes, afastamento do convívio com os demais. A ação por seu turno, depende do intercurso entre os agentes, sem os quais não passa de um impulso do ego, ou uma atividade sem valor algum. O ‘individualismo’ expresso por Arendt para qualificar a ação se aproxima mais de uma noção de individualidade do que propriamente individualismo, enquanto sugestão de isolamento. O que Arendt pretende salientar com este conceito comparativo está expresso em nota explicativa de “A Condição Humana”. Nesta, Arendt afirma que o termo equivalente em grego para individualismo era *hekastos*, que significava ‘cada um’, derivada de outro termo grego (*hekas*), que significava ‘distante’ (ARENDR, 2005, p.203). A ação, portanto, tem o caráter de revelação dos agentes e esta só é possível no concurso entre os mesmos. Por mais que o revelar aponte para um único agente, é no convívio com os outros que essa individualização faz sentido. Este sentido orienta-se tanto para demonstrar *quem* o homem é (ou aquele homem específico é), quanto para salientar que ele *é* alguém, também, que pode agir e transformar o mundo, bem como influenciar os *outros-de-si* a sua volta. Segundo Arendt:

“Este conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje. Destaca o anseio da auto-revelação à custa de todos os outros fatores (...). Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia Antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens que esta na base do conceito de política predominante nas cidades-estados.”(ARENDR, 2005, p.203)

Em geral, quando nos reportamos ao conceito de política, o que vem a mente nos remete a uma concepção de eleições representativas, poderes tripartidos, burocracia, etc. Em todo caso, o artifício da Lei é presente em cada uma dessas representações. É a lei que qualifica e normatiza um Estado gestor de forças, ou mesmo, travestida em normas e condutas, regula as relações humanas mais gerais. Em última instância a política foi (é) notadamente marcada por leis e instituições, onde a capacidade de legislar torna-se a característica especial da atividade política. No entanto, esta concepção de política legalista não ecoou no mundo grego antigo; não ao menos no sentido de se configurar como a condição ou finalidade por excelência da política, ou propriamente da ação humana. A função de um legislador não ultrapassava em importância as funções de um

mero escultor ou arquiteto, sendo que este, como menciona Arendt, poderia muito bem ser “trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão (...). As leis, como os muros em redor da cidade, não eram produtos da ação, mas sim da fabricação.”(ARENDR, 2005, p.203). Não havia uma diluição, entretanto, da importância das leis e mesmo das instituições para gerir uma cidade, a ponto de julgá-las desnecessárias (embora fossem postas em segundo plano). O que era colocado em questão era a supremacia da ação (e do indivíduo que age) em relação ao então mero ato de *construir* leis. Não havia, portanto, um mérito superlativo em criá-las ou executá-las tanto quanto em agir, o que não significa dizer que elas são dispensáveis, ao contrário. Tanto é que embora as leis não fossem a finalidade da política, elas serviam para garantir a existência de um espaço onde a ação podia se manifestar: a esfera pública da *pólis*:

“Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro do qual se pudessem exercer todas as ações subsequentes; o espaço era a esfera pública da *pólis* e a estrutura era a sua lei; o legislador e o arquiteto pertenciam à mesma categoria. Mas essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses) (...).”(ARENDR, 2005, p.203).

A criação da *pólis* representava, sobretudo, o espaço para manifestação da ação, para o desvelamento das individualidades através dos feitos e palavras. A ação era, portanto, a característica inaugural da *pólis* grega. A constituição da *pólis* configurava-se como a própria solução grega para a fragilidade dos negócios humanos. Ancorada nas leis, a *pólis* salvaguardava os homens de suas ações indesejáveis, fruto tanto da imprevisibilidade quanto de paixões e personalismos, da qual ação manifesta está sujeita dado à singularidade do agente que a engendra. Ao mesmo tempo, a *pólis* salvaguardava, também, os próprios feitos e palavras da vala do esquecimento.

“Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *pólis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos atos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente – é uma espécie de memória organizada.”(ARENDR, 2005, p.210).

A *pólis*, portanto, era o concreto dos cidadãos, no seu conjunto. A sua essência eram os seus cidadãos e não o seu aglomerado urbanístico. Como nos dizeres de Tucídides, a *pólis* são os cidadãos e não as muralhas nem os barcos viúvos de homens. O

aglomerado urbano e o território apareciam apenas como o local em que os homens construíram uma comunidade de hábitos, normas e crenças. Daí admitir-se que assim como o legislador pode ser ‘trazido de fora’, a própria *pólis* poderia ser transferida para outro sítio. A *pólis* grega não era um lugar determinado ou mesmo de um Estado na concepção moderna do termo, e sim o espaço interpessoal resultante da ação coletiva de cidadãos reunidos para tratar de interesses comuns.

Para Arendt, estar no mundo é estar entre os homens, o que coincide com o conceito grego *pólis* e fora da qual não se pode conceber uma vida verdadeiramente humana. Isto é, uma vida qualificada [*Bios politikos*], em detrimento de uma vida comum a todos os seres vivos [*Dzoé*]. A *pólis*, enquanto “organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto” faz com que os homens assumam a sua “aparência explícita, ao invés de se contentarem em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas” (ARENDDT, 2005, p.211). Não se trata, portanto, de afirmar que a *pólis* seja uma expressão da natureza humana, pelo simples fato de garantir aos homens a sua aparição e a sua expressão de singularidade, através do discurso e dos atos. Não há no homem nada que possa se atribuir, como visto alhures, uma natureza humana, muito menos política. Toda e qualquer condição para a política advém da criação de um espaço que permite aos homens se expressar e agirem, sobrevivendo, com isto, a própria razão de ser da política. Este espaço é, decisivamente, político, e é o lugar onde é tecida a trama dos assuntos humanos. Está, portanto, para fora do homem e não há nada neste que possa atestar uma pré-condição para a política, a não ser a capacidade de agirem e se comunicarem.

Hannah Arendt nomina a *pólis* - enquanto forma de representação do espaço público - de espaço da aparência [*Erscheinungsraum*]; “o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim”. (ARENDDT, 2005, p.211). Neste, os homens se reuniam e através das modalidades da ação e do discurso desvelavam a sua existência. A existência deste espaço público garantia a própria efetivação da liberdade, igualmente da política, visto que ambos possuem correspondência de significados em Arendt. Na mesma medida, a ação, por seu turno, também representa um sinônimo de liberdade (não um meio para ela), sua efetivação. Sem as garantidas de condição de existência da ação, a liberdade genuína não existiria. No caso da experiência helênica, era a *Pólis* a representação máxima destas “condições de existência”:

“A *pólis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde

pu dessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer. (...) Quanto à relação entre liberdade e política, existe a razão adicional que somente as comunidades antigas foram fundadas com o propósito de servir aos livres. (...) Se entendermos então o político no sentido da *pólis*, sua finalidade *raison d'être* seria estabelecer um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo pudesse aparecer. “ (ARENDDT, 2005, p.211).

Neste espaço público, os homens - distantes das preocupações domésticas, das relações de trabalho e, principalmente, das relações de dominação [óikos] - encontram-se livres para agir. Somente neste espaço – onde os homens não estão condicionados por relações hierárquicas - que a ação pode se dar, devido ao fato dos homens poderem se reconhecer como iguais, pois apenas assim podem discutir e decidir *em comum*, sem se sentirem coagidos ou sob o julgo da violência. Apenas entre iguais os homens podem, seguramente, atuar, narrar, discursar e deixar impressa a sua imagem e personalidade na memória pública, enfim, entre iguais o homem pode *aparecer*. Esta era, portanto, a efetivação de uma vida qualificada [*Bios politikos*], garantida pela condição de existência de um espaço público que possibilitava os homens agirem e falarem, podendo contemplar a condição humana da pluralidade. Esta pluralidade era afirmada no reconhecimento e no respeito à singularidade dos indivíduos inserido na esfera da pólis.

“ A pluralidade (...) tem o duplo caráter de igualdade e distinção. Se os homens não fossem iguais eles não poderiam entender uns aos outros e aqueles que os antecedem, nem planejar o futuro e prever as necessidades dos que virão após eles. Se os homens não fossem distintos, se cada ser humano não fosse diferente dos que existem, do que existiram ou dos que existirão, eles não precisariam da ação ou do discurso para se fazerem entender. Sinais e sons bastariam para comunicar imediatas e idênticas necessidades e desejos.” (ARENDDT, 2005, p. 198)

Não se pode conceber a ação no espaço público desconsiderando a presença de indivíduos que de suas diferentes perspectivas tem a condição de julgar a qualidade do que está sendo dito e atuado. Sem a existência, presença e o reconhecimento dos outros-de-si (pluralidade), a ação deixa de ser uma atividade significativa, não transcendendo a sua futilidade. Ela requer aparição em público, fazendo com que o agente se faça (re)conhecido através de seus feitos e palavras – eis o que a *Pólis* têm por potência expressar. Hannah Arendt situa a *pólis* num plano não concreto; antes, como uma representação coletiva da identidade grega. Para Arendt, a *pólis* é também identificada com o espaço público, e este, por sua vez, recebe, em Arendt, a nomeação de espaço da aparência. Neste espaço, a política se afirma, dado à condição que ele oferece aos homens de se expressarem e se revelarem a partir de seus feitos e suas palavras. Na

expressão de suas individualidades, os homens, livres, portanto, são obrigados a reconhecerem a pluralidade inerente ao processo. Se este espaço reconhece, portanto, a pluralidade e efetiva a liberdade, e se a razão de ser da política, em Arendt, perpassa estas condições, então podemos afirmar que o espaço da aparência (e na experiência grega, a *pólis*) é o espaço de efetivação da política. No entanto, é preciso salientar que este espaço – aonde quer que exista - se esvai a medida que os homens também se dispersam, desabitando-o. Não se constitui, portanto num espaço institucionalizado; antes, constitui-se num espaço frágil e efêmero, existindo sempre enquanto potencialidade. O espaço da aparência surge quando os homens se reúnem na ação e no discurso, mas desaparece no mesmo instante que a atividade do discurso e da ação cessão. É um espaço potencial que não tem garantias. “Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre.” (ARENDDT, 2005, p.212). Contudo, em se tratando das degenerescências, das ascensões ou quedas das comunidades políticas, Arendt aponta que em última instância pode-se atribuir à efemeridade – à não mais que potencialidade - do espaço de aparência. Doravante, Arendt afirmará que o que “primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e sua impotência final” (ARENDDT, 2005, p.212). Não é, portanto, e unicamente, a efemeridade do espaço de aparência que leva ao declínio as grandes culturas e impérios; antes, é a ausência de poder, ou este entendido e efetivado enquanto força. Para Arendt é o poder que sustenta e preserva a esfera pública e, conseqüentemente, o espaço de aparição dos homens. A aniquilação do poder anula a possibilidade do agir e falar dos homens. Como consequência, quando há uma comunidade em que os homens são impedidos de se manifestarem e agirem num espaço público, ou exatamente por não haverem esses espaços públicos, é que sobrevêm as várias formas de organização estatal repressoras: absolutismos, ditaduras, totalitarismos, etc. De forma sintética, Arendt que o poder:

“Corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar no nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparecer, ‘seu poder’ some também.” (ARENDDT, 2006, p.123)

O termo *poder* em Arendt não deve ser confundido, portanto, com força, violência ou domínio de um sobre outro. Do ponto de vista lingüístico, é preciso situar esse conceito na acepção grega de *dynamis*, germânica de *möglich*, e latina de *potentia*. Poder, em Arendt, deve ser entendido como ‘poder potencial’, e não como uma dimensão ou entidade estática, que se mantém pelo acúmulo de mais força (*strenght*), ou com desenvolvimento de estratégias de dominação pela ideologia ou pela violência – como se viu nos regimes totalitários. Para Arendt, o indivíduo que, por algum motivo, se isola e não participa da convivência humana, “renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja sua força e, por mais válidas que sejam suas razões (ARENDR, 2005, p.213). Isto, pois o poder é fruto do convívio dos homens, passando a existir quando os mesmo agem em conjunto. Este poder, que é gerado em conjunto, é tão efêmero como a própria ação, isto porque ele é a própria expressão da ação no espaço público, ou antes, é este que sustenta a ação neste mesmo espaço. Há um íntimo grau de interdependência entre o poder e o espaço público. Assim como a ação, o poder se esvai na medida em que os homens se dispersam da ‘arena das aparências’, da arena política. O poder, todavia, é uma consequência da ação conjunta dos homens, a qual propicia pelo discurso, a revelação de cada indivíduo em sua específica singularidade. Assim sendo, o discurso e ação devem ser conjugados, intimamente compromissados, na realização e manifestação do ser e agir político. Doravante, a coerência entre a palavra e os atos revela o sujeito em todos os seus espaços de realizações políticas. Não há limitações para o poder, a não ser que se aniquilem as suas condições de efetivação, isto é, o espaço público. O poder, em si, não pode sofrer nenhuma espécie de coação ou restrição material. Se for possível pensar em alguma espécie de limitação, esta se deve à sua própria condição de existência: os homens.

Novamente, retoma-se o fato da pluralidade, porque ao se conceber em alguma forma de barreira para o poder, em si mesmo, esta só pode ser levantada pelo intercurso dos homens. O fato da pluralidade se insere na própria dinâmica do poder. Não há poder sem o concurso de dois ou mais homens. Estes, por sua vez, são seres singulares, diferentes, portanto, entre si. Toda e qualquer limitação que o poder pode sofrer só pode advir da existência dos homens, “limitação essa que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2005, p.213). Se os homens organizam-se entre si e se opõe a quem os domina, não há força suficiente para conter este impulso coletivo. Em todo o caso, esse

esforço coletivo só é possível desde que os homens se unam para 'agir em concerto'. Este, trata-se de uma das características da ação política, isto é, capacitar os homens a “reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom - o de aventurar-se em algo novo” (ARENDR, 1994, p. 59). Não há, portanto, uma necessidade de consenso; antes, de acordos mútuos engendrados por perspectivas díspares mas que visam um objetivo que possa ser partilhado positivamente a todos. Como afirma Arendt, a “realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nas quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado” (ARENDR, 2005, p.67). Segundo Odílio Aguiar:

“A pluralidade se apresenta, assim, como a exata contraposição ao consensualismo. Ao contrário, a razão de ser da política, segundo Arendt (...) jaz na possibilidade de divergir. (...) Ao colocar a pluralidade no centro da sua concepção de político, Arendt dá espaço para compreendermos, contra toda a tradição, que a base da política reside no dissenso. É a razão das diferenças que surgem as relações política, as promessas e os pactos originadores da esfera pública. Quando não existe diferença o espaço público torna-se supérfluo.” (AGUIAR, 1998, p.56-7)

O dissenso é a base em que a política reside. Dissenso não implica em eliminação ou desconsideração da alteridade. De acordo com Jacques Ranciere (1996), a política é um mundo comum instituído que leva em consideração a própria diferença dos agentes envolvidos. A política, diz Rancière, não é “a maneira com indivíduos e grupos em geral combinam seus interesses e seus sentimentos. É antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível” (DUARTE, 2000, p.212). Se, portanto, o dissenso é um dos aspectos consequências da pluralidade; no entanto, o que garante a manifestação desta é a *isonomia* promovida no espaço público. Esta *isonomia*, longe de significar uma igualdade absoluta entre os homens, trata de um dos aspectos da *pólis*.

“Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a ideia de uma igualdade universal perante as leis [como atualmente a compreendemos], mas implicava que todos os cidadãos tinham o mesmo direito à atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que o discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência.” (DUARTE, 2000, p.212)

Este conceito de *isonomia*, mencionada por Arendt, em relação à experiência grega reporta à diferenciação universal dos seres naturais. Na perspectiva grega, a *isonomia* tratava-se da concepção política que concebe os homens, de seres naturalmente desiguais, em seres iguais por conta do artifício de que ação humana – na medida em que esta se faz necessária *in concert* - é capaz. A igualdade não se tratava de uma qualidade natural dos seres humanas; antes, tratava-se de uma das características da *pólis*: uma característica patente da esfera pública no qual o ordenamento circunscrevia um espaço em que tanto a ação quanto a palavra eram concebidas enquanto um modo de se estabelecer relações. A *isonomia* advinda da *pólis* possuía, por princípio inaugural, a própria relação entre iguais, que quando não estavam sobre o julgo de guerras ou necessidade, regulavam todos os assuntos humanos por meio do diálogo e da persuasão – direito de expressão e convencimento garantido a todos. (ARENDR, , p.48). De acordo com Celso Lafer:

“O princípio de igualdade não é da ordem do dado, pois as pessoas não nascem iguais e não são iguais nas suas vidas. A igualdade resulta da organização humana. Ela é um meio de se igualizar as diferenças através das instituições. É o caso da *pólis*, que torna os homens iguais por meio da lei – *nomos*. Por isso, perder o acesso à esfera do público significa perder o acesso à igualdade” (LAFER, 2001, p.152)

E aqui se retoma a própria razão de ser, em Arendt, da política: a liberdade. Isto posto, porque a política, “centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o *não-ser-dominado* e o não dominar, e positivamente como um espaço público produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (ARENDR, 2002, p. 49), tem uma relação estrutural com a *isonomia* na medida em que esta circunscreve a esfera pública em que a liberdade se desvela. Assim sendo, ser livre e coabitar a *pólis* com outros agentes plurais - mas iguais perante a lei - são, portanto, a mesma coisa. A liberdade em Arendt é um meio para tornar a ação política efetiva. Tal concepção difere radicalmente de qualquer concepção de relação pautada no binômio *mando-obediência*, principalmente da potencial violência daí auferida. Destarte, para se conservar a possibilidade da prática da liberdade, os seres humanos devem preservar o espaço público. Esta possibilidade de preservação do espaço público é a matriz criadora que torna possível a liberdade. A *pólis* é, portanto, originária - assim como origem, também - da própria liberdade.

O que preserva – *inter homines* - o domínio público e o espaço da aparência é poder. Estes só retêm, por assim dizer, o poder quando permanecem e agem juntos.

Toda fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, não decorre de qualquer suposta ‘fraqueza humana’, mas das próprias condições da natalidade e da pluralidade. Para Arendt:

“O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.” (ARENDDT, VE, p. 256)

Para que o agir em comum seja estável, é necessário, portanto, a *legitimidade*. Isto posto, pois se coabitamos um mundo, estamos sujeitos tanto às benesses da vida coletiva quanto às arbitrariedades decorrentes das paixões humanas. Se cada ser é uma individualidade, é concebível que este faça para si o que acha conveniente ou que lhe apraz. Dada a sua capacidade de iniciar coisas novas, nem sempre o que pensa ou faz estará de acordo com aquilo que a coletividade almeja como um bem para todos, ou que é consentido pelo grupo que ele se insere. Daí se faz a necessidade um conjunto de leis que normatizem o ordenamento coletivo, senão, do contrário, os homens podem se tornarem vítimas de sua própria capacidade de engendrar coisas novas no mundo. Da ausência desta legitimidade, decorrem as relações de violência, arbitrariedades e mando-obediência, completamente contrária à noção de poder em Arendt.

Hannah Arendt se interessa pelas condições que asseguram a legitimação das instituições políticas. Estas condições estão gestadas na esfera intersubjetiva do discurso e da ação, sendo que são estas atividades que garantem o consentimento às instituições políticas. Tal consentimento oriundo destas atividades estabelecidas na esfera pública é resultado, como afirma Arendt, da “escolha deliberada e opinião considerada” (ARENDDT, 2006, p. 76). É na esfera pública onde o consentimento é gestado que radica a institucionalização do poder. A ausência deste consentimento ou o monopólio do governo pela força, reduz as interações e aniquilam o poder, ilegitimando as ações políticas. De acordo com Arendt, “todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.” (ARENDDT, 2006, p. 120). Ainda, de acordo com a autora, qualquer instituição política “depende, para a sua permanente existência, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. (...) a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como

um produto da ação” (ARENDR, 1982, p.200). Qualquer instituição política, caso se assente sobre uma relação de dominação ou ancore suas leis na mera conveniência de manutenção da soberania está fadada ao fracasso enquanto artifício político, e dela podem se esperar o temor, jamais o consentimento, configurando assim o declínio da ação e a diluição da liberdade.

Ao pensar a legitimidade do poder, Hannah Arendt remonta a perspectiva de poder e direito entre os gregos, cuja essência não repousava nas relações de dominação, e nem estavam baseadas em fundamentações metafísicas. As leis não se tratam de propriedades transcendentais e inexoráveis, tais quais os dogmas da cultura judaico-cristã. Arendt lembra que os gregos não careciam buscar uma fonte metafísica e absoluta, seja para o poder ou para as leis de suas comunidades políticas. A *nomos* grega não derivava sua autoridade de um poder divino, mas era concebida como expressão da artificialidade convencional das instituições políticas criadas pelos homens. A *nomos* grega é contemporânea da própria fundação da *pólis*, para a qual ela estabelece tanto as fronteiras quanto os limites que demarcam os espaços público e privado (DUARTE, 2001, p.248).

A própria composição das cidades-estado apontava para a importância das leis, salvaguardando os homens de serem dominados por seus iguais. As cidades-estado, composta por seus cidadãos livres, gozavam de autonomia administrativa, política e econômica, estabelecendo legislação própria, regulamentando seus interesses de natureza interna e externa, exercendo poderes autônomos. Os princípios que regiam as cidades-estado eram: a igualdade de direitos perante a lei, *isonomia*, e liberdade de conduta, *eleutéria*. Sendo que esta última não significava arbitrariedades e sim ações dentro do âmbito legal. A estes dois direitos, acrescenta-se aquele pelo qual tem o cidadão a prerrogativa de expressar livremente o seu pensamento, expor sua queixa em público, no mesmo grau de igualdade dos quais seus pares também dispunham: é a *isegoria* - o direito de todos os cidadãos se manifestarem publicamente na Ágora - continuamente afirmada na composição dos conselhos e tribunais colegiados. Assim sendo, desde que o homem fosse um cidadão livre, estava salvaguardado pela lei, expressa na garantia concedida em igual medida para que os homens se manifestem e atuem no espaço público.

Quando Arendt volta-se para a compreensão do poder, esta não o localiza somente na sua constituição efêmera e potencial. Da mesma forma, não busca situar a

lei como o único artifício capaz de fundar, tão somente, o poder. Se as leis são as fronteiras que circunscrevem e protegem uma comunidade política, para Arendt, não são elas engendram movimento ao corpo político. “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer.” (ARENDR, 1989, P. 519). De acordo com André Duarte, com este conceito de poder Arendt “está em busca de uma manifestação mais originária do fenômeno político”, do “*locus* primordial do qual emana todo o poder” (DUARTE, 2001, p. 87). Paralelo a este entendimento, temos ainda em Perissinotto que:

“(…) Para Hannah Arendt o poder é uma “ação em concerto”. Mas o caráter coletivo dessa ação não esgota a sua importância; é preciso ter presente que o poder é uma ação em concerto que funda uma dada comunidade (um grupo, uma cidade, uma nação). (...). A conjugação dessas duas características – *ação coletiva* que *funda* o grupo – sugere que este momento original constitui-se no início de uma “esfera pública”, pois a “ação em concerto” que “funda o grupo” só pode ocorrer por meio de um “encontro” público em que o acordo e o consentimento surjam. Daí tratar o poder (e a esfera pública), ao mesmo tempo, como o espaço das ‘aparências’ e o lugar da ‘isonomia’, isto é, um espaço em que a interação entre indivíduos iguais se dá por meio da livre troca de opiniões plurais e da ação” (PERISSINOTTO, 2004, P. 120)

A partir deste *ato fundacional* - do qual participam todos em condição de igualdade – é que reside a primeira instância de legitimidade do poder. Como afirma Hannah Arendt, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se.” (ARENDR, 2001, p.47). Destarte, todo poder se encerra em si mesmo, visto que é fruto da ação coletiva do grupo que o sustenta. Toda ação política futura deverá, portanto, para ser legítima fazer referência à esse instante primal. A estabilidade da estrutura de poder pressupõe a experiência da fundação: medida de estabilidade ou ato inaugural que institui a permanência dos *inter-esses* humanos a que os gregos denominaram política. A política para os gregos antigos era uma espécie de limite estabilizador, ou institucionalização, sem a qual o espaço público não poderia se sustentar. De acordo com Arendt, “é como se os muros da pólis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”. Destarte, uma vez que a estabilidade da esfera pública depende da permanência da estrutura de poder que a constitui, a fundação de uma comunidade

política é efetivada sempre que ação, conjugada em um grupo de indivíduos, permaneça intacta sob efeito de ‘forças estabilizadoras’ – da qual a tarefa é edificar uma estrutura estável e segura para a mesma ação conjugada. Intrinsecamente articulada ao poder e à fundação (ao passo que se constitui no único meio de o poder se manter vivo) está a faculdade dos homens de prometer, visto que ela é expressa nos pactos, associações, contratos e acordos mútuos com que os homens se salvaguardam da instabilidade e das incertezas do futuro. Mais uma vez, retoma-se a necessidade de um ordenamento legal, visto que para Arendt, o ordenamento legal de uma comunidade política é uma medida de estabilidade contra a fragilidade das promessas, dos acordos e da imprevisibilidade que caracteriza a política constituída por uma pluralidade de agentes. De acordo com André Duarte, “As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana” (DUARTE, 2000, p. 247). A capacidade humana de prometer (e por decorrência cumprir promessas) sustenta a ação e o poder, combinados no ato de fundação:

“(…) Comprometer e prometer, coligar e pactuar, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo; onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer ato ou ação particulares, eles estão já dentro do processo de fundação, de constituir uma estável estrutura-do-mundo para abrigar, por assim dizer seu poder conjugado de ação” (ARENDDT, 1994, p.175)

Hannah Arendt atribuiu uma importância impar à capacidade humana de prometer e fazer cumprir as promessas. A promessa, ou os contratos mútuos, estabelecem limites estabilizadores necessários à imprevisibilidade e à criatividade da ação, ao mesmo tempo em que mantém os homens unidos. Isto posto, como já mencionado, o poder só se mantém vivo enquanto as pessoas permanecem unidas, ao passo que ao se dispersarem o poder também se esvai. É, portanto, a capacidade de prometer que retém os homens, não no sentido de constrangê-los ou obrigá-los a agirem de determinada maneira. Este “reter” significa garantir a permanência do espaço público, que aliadas à lei, institucionalizam o *ato fundacional* permitindo o desenrolar das contingências humanas. A faculdade humana de prometer, nos dizeres de Arendt, configura-se ainda como a “única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania” (ARENDDT, 2005, p.206)

Hannah Arendt, não desqualifica a soberania com um todo, como aparenta sugerir. Apenas procura estabelecer, também, limites para sua atuação, visto que se a soberania tornar-se absoluta, mais do que pretensamente eliminar a contingência, ela só assim o faz solapando a liberdade. Para Arendt, “se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2005, p.246). A ênfase de Arendt, portanto, reside na importância de se fixar os limites à soberania. Os perigos advindos da violência e das situações de crises agigantam-se quando não se reconhece os seus limites. Ou quando, de alguma forma, procura-se legitimar qualquer tipo de violência, solapando o poder, e erigindo a força como atributo de manutenção de uma estrutura administrativa e reguladora das ações humanas. Com efeito, Arendt direciona sua crítica à uma concepção de soberania ilimitada, por isso, devemos entender a soberania nas relações de poder como limitada, restrita, para permitir a existência de um corpo político, tão somente. Com efeito, se Arendt afirma que a soberania “é espúria [*spurious*] quando reivindicada por uma entidade única e isolada (...)”, entretanto, “*passa a ter certa realidade limitada* quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas” (ARENDR, 2005, p.246). A faculdade de prometer aparece, portanto, como uma segurança parcial contra o acaso, visto que para a contingência não há garantias absolutas. Tal tentativa só tem sentido numa comunidade política, visto que esta é o cenário de manifestação da pluralidade; embora, como observa Arendt, tal solução é deficiente, pois nunca poderá abarcar plenamente o inesperado, o contingente. A força da promessa ou do contrato mútuo aparece na forma das leis a serem seguidas, desde que elas tenham sido construídas não para proteger um indivíduo ou o Estado (soberania absoluta), e sim, para - após serem consentidas pelos homens - salvaguardar os mesmos da imprevisibilidade resultante da intangibilidade das identidades reveladas e da ilimitada capacidade da ação de estabelecer relações (soberania relativa, ou restrita).

Em todo o caso, quando pensamos em soberania temos a ideia de domínio da vontade, seja de um indivíduo ou mesmo de uma coletividade, interditando os diversos processos deliberativos que estabelecem, conservam e permitem que os organismos políticos possam se associar. (AGAMBEN, 2002, p.134). Assim sendo, pensar num conceito de soberania, mesmo relativa, não se aplica bem ao que Arendt entende por legitimidade ou fundação de um corpo político calcado na manifestação coletiva, nas

promessas e contratos mútuos. O que é central é que Arendt recusa a soberania como forma de instituir o poder, visto que esta, por se calcar em estruturas de dominação promove antes a força ou a coação e nunca, portanto, o poder. Nesse sentido, retomamos ao tema da *fundação* e de como esta aparece na manutenção do poder.

Decorrente das incertezas produzidas pela instabilidade e imprevisibilidade das ações humanas, a solução que os gregos engendraram foi a própria fundação da *polis*. Segundo Hannah Arendt, a instituição da *pólis* entre os gregos, no período pré-filosófico e democrático, visava assegurar um espaço durável para as contingentes potencialidades da ação e do discurso (TAMINIAUX, 2004). No entanto, embora Arendt observasse que a instituição da *pólis* cumpria originalmente esta tarefa, a atividade que edificava o corpo político entre os gregos não era engendrada como uma experiência genuinamente política, tornando-se obra um Legislador que *fabricava* os contornos da Cidade, como referido anteriormente. Isto é, embora a *pólis* garantisse a possibilidade de imortalidade aos homens advindas dos seus feitos e palavras, a mesma, em sua organização, não comportavam a atividade da política – a ação e o discurso – visto que era organizada por um legislador que se comparava a um feitor qualquer. Mesmo a *pólis* existindo para além dos muros da cidade, é preciso salientar que a mesma também se inseria no âmbito da cidade, compondo os interesses mútuos e dispare, sendo o espaço de manifestação das vontades e individualidades. A fundação da *polis* não se configurava, portanto, num ato político, visto que tal tarefa poderia ser realizada por um Legislador que não era, necessariamente, qualificado politicamente (podendo inclusive ser um estrangeiro), sendo apreendido como um *fabricador* do espaço político. As leis promulgadas por este Legislador eram compreendidas como fronteiras que definiam um corpo político, circunscrevendo um espaço político limitado onde a ação política se realizava no seu interior. De acordo com Arendt, fora destas fronteiras as relações eram presididas pelo princípio da coação e pelo direito do mais forte, totalmente avesso à noção de poder autêntico, resvalando-se para o terreno da força e da instrumentabilidade da violência (ARENDR, 1989, p.104). As leis, criadas para organizar e reger a vida dos cidadãos, não eram atribuídas por uma vontade geral e sim, como já dito, pelo arbítrio de um legislador que podia por bem ser um estrangeiro, sem ao menos conhecer ou ter vivido nas cidades compreendendo as suas necessidades, fraquezas e forças. A manutenção da comunidade política estaria fragilizada sob a regência de um legislador que desconhecesse as necessidades prementes daquela

comunidade. Como mencionado, se as leis não garantem movimento ao corpo político, elas, contudo, garantem a manutenção deste mesmo corpo. Assim sendo, não é concebível que uma atividade de tamanha importância (a legislatura) seja relegada a uma categoria secundária, ou disposta a um artífice estrangeiro, como era o caso na Grécia antiga.

Embora Arendt preste um demasiado tributo à civilização grega, não é na experiência helênica que, segundo ela, o espaço público encontrou suas bases genuínas de sustentação, preservação e continuidade. Foi com os romanos, de acordo com Arendt, que se operou uma espécie de politização da experiência que fundava o corpo político, de forma que a conservação e o estabelecimento da fundação da cidade se constituíam na forma central de ação política a qual as posteriores formas de ação deveriam permanecer ligadas para adquirirem tanto a validade jurídica quanto política.

“Ainda que seja verdade que Platão e Aristóteles elevaram o processo deliberativo (lawmaking) e a construção da cidade ao nível mais elevado possível na vida política, isso não significa que eles foram capazes de alargar a experiência grega da ação e da política para que essa passasse a abranger o que mais tarde ficou conhecido como a genialidade política de Roma: legislação e fundação.” (ARENDR, 2005, p.195)

O que levou Arendt a se deslocar para a cultura romana deveu-se à incapacidade grega de institucionalizar a ação e dar cabo ao problema da fragilidade dos negócios humanos, advindos da imprevisibilidade das ações humanas. Esta incapacidade, oriunda em primeira instância da diminuta relevância atribuída pelos gregos às leis, conduziu Arendt à Roma; isto porque, para os romanos, a atividade legislativa e legal tinha um peso maior na vida política expressa pela ideia da inviolabilidade dos contratos (*pacta sunt servanda*) (TAMMINIAUX, 2004, p.171). Numa segunda instância, a própria noção de imortalidade para gregos (que possuíam como única solução para a finitude da existência o fato de se perpetuarem na memória através dos feitos e das palavras) correspondia a uma noção de vida e morte marcada pela necessidade existencial de um sempre presente. Isto é, com a crença frágil um post-mortem que assegure a existência do ser após a morte os gregos não tinham outra preocupação senão o presente, de modo que o transcurso de suas vidas deveria ser representado por seus feitos e palavras grandiosos, dignos de serem então imortalizados. A compreensão de finitude para os gregos apontavam para um problema que Arendt soube bem identificar e que justificava a instabilidade do espaço público gregário: a carência de uma institucionalização da ação, em detrimento da mera existência de um espaço público existente tão somente para garantir a revelação dos indivíduos, a aparição dos atores no cenário da vida pública. Se não há um futuro projetado para garantir o conforto ou mesmo a existência da posteridade, não há porque pensar numa institucionalização capaz de

equacionar o problema da imprevisibilidade dos atos humanos. Se a vida consiste em uma busca de glórias tão somente para manter o seu nome vivo na memória de sua próxima geração, não há razões para se pensar em um declínio, desestruturas internas ou invasões futuras. Em suma, é o problema do ‘futuro’ que pesa na consideração arendtiana da experiência grega. Se por um lado, é caro para Arendt a forma como os gregos se relacionavam na esfera pública (pautados pela pluralidade, isonomia e isegoria), é problemática a forma como os mesmos institucionalizavam a ação no transcurso da pólis. Isto é, como institucionalizar na política esse tipo de ação (visto que a mesma não se projeta para o futuro), compreendendo institucionalização como um resultado capaz de sobreviver aos seus atores e ser renovado por outras gerações? A solução, certamente, não se encontra nos gregos, dado primeiramente pela forma como concebiam as leis, e em segundo momento dado à forma como concebiam o desenrolar de suas ações, carentes de uma perspectiva de futuro. É nesse sentido que Arendt se desloca para a civilização romana para tentar compreender essa institucionalização, e novamente retomamos ao tema da promessa, uma vez que esta, aliada às leis, configura-se como sendo a atividade que dá movimento e permanência ao corpo político.

A faculdade de fazer e manter promessas, como uma das soluções inerentes à ação, de fato, era desconhecida entre os gregos. Se a *pólis* era um artifício que assegurava a superficialidade das ações humanas e a pluralidade, ela não garantia, porém, a sua própria sustentação, dado aos problemas aludidos. A solução, portanto, para a fragilidade dos negócios humanos não residiu na criação da *pólis*, tornando esta solução debilitada. Doravante, antes de Arendt seguir o seu itinerário rumo ao pensamento romano e à sua forma de institucionalizar a ação, se reporta à tradição bíblica judaica, expressa no Velho Testamento, para fundamentar o problema da continuidade da ação. É sob a personalidade de Abraão que podemos figurar, de acordo com Arendt, como o descobridor do poder do pacto mútuo ou promessa; personagem este que, de acordo com versão bíblica, atesta um sujeito de grande “inclinação para fazer pactos que é como se houvesse deixado sua terra exclusivamente para pôr à prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança” (ARENDR, 2005, p.225). De acordo com Arendt, a estabilização inerente à ideia de fazer promessas pode ser traçada tanto ao pensamento romano quanto na versão bíblica da história de Abraão; o que é central, em todo caso, é que de qualquer forma, seja no pensamento bíblico ou na compreensão romana, “a grande variedade de teorias do contrato confirma (...) que o poder de prometer ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político” (ARENDR, 2005, p.225).

Esta condição de continuidade garantida pelos pactos e promessas, alia-se a outro ponto necessário a ser ‘resgatado’ da cultura romana, a qual Arendt se localiza agora para compreender as bases de institucionalização da ação: a *fundação*. O conceito de fundação, na sua origem – fundação da cidade, da “*civitas*”, da comunidade – significa o início da institucionalização da ação, e a conseqüente legitimidade do poder; constitui um ato de identidade e de grandeza a ser preservado indefinidamente através de sucessivas tentativas de renovação (MATTHES, 2000, p.40). O conceito de fundação - base para a formação de comunidades políticas - pauta-se pela instituição de organismos políticos estabelecidos através de pactos e alianças sem perderem sua identidade política. Isto posto, pois o conceito de fundação, e base destes contratos, repousa na ideia da pluralidade, manifestas nas deliberações advindas da ação e do discurso. Estes organismos políticos, socialmente constituídos, são circunscritos por leis fundamentais, possibilitando o estabelecimento de pactos e associações mútuas. Em Roma a expressão da ação enquanto fundação se deu com o advento da própria cidade de Roma, pensada enquanto “cidade eterna”, construída na base de acordos e promessas mútuas. Segundo Arendt, para os romanos, a fundação do seu organismo político representava o princípio central de sua história: o momento de estabelecimento da “cidade eterna”.

Eis que reside duas das diferenças cruciais entre Roma e Atenas. Primeiramente, para os gregos a *pólis* significava tão somente o espaço de desvelamento dos seres, não se circunscrevendo a um espaço delimitado, sendo que a edificação dos muros da cidade não representava um ideal propriamente político. Já para os romanos, a própria fundação da cidade se mostrava como o evento central da vida política, uma vez que a sua fundação traz consigo uma série de elementos decisivos para a constituição da cidade, entre eles o artifício das leis pensadas e promulgadas no âmbito da *civitas*, bem como a noção de autoridade subjacente ao conceito de fundação. A segunda diferença, vinculada à problemática do ‘pensar o futuro’, para os gregos, se relaciona à própria condição de sustentação da cidade. Isto é, Atenas não era o espaço circunscrito da *pólis*, e nem mesmo uma cidade fundada tendo como vista a posteridade. Embora tenha sido uma das cidades que mais floresceu na Grécia Antiga, sendo bem sucedida culturalmente e comercialmente, tornando-se uma localidade cobiçada por outras cidades gregas, não se tratava, entretanto, de uma cidade constituída a partir de um ideal político, ou mesmo para ser uma representação positiva das leis, garantindo não

somente o espaço de manifestação política (*pólis*), como também o espaço para abrigar as gerações vindouras, bem como vinculá-las à sua manutenção. Roma, ao contrário de Atenas, foi uma cidade já fundada tendo em vista as gerações sucessivas. Para os romanos, a fundação repousava no fato de que, ao ser criada uma cidade, esta se tornava vinculada e obrigatória para todas as gerações sucessivas. Para os romanos, participar da vida política da cidade significava o mesmo que preservar sua fundação política, garantindo a existência do corpo político e a manutenção da cidade.

“No âmago da política romana (...) encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira polis na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália, e por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos destinavam-se à localidade específica dessa única cidade, e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em época de emergência ou de superpopulação: ‘Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma polis’. (ARENDDT, 1982, p. 162)

Outro ponto relevante da cultura romana e que, certamente, não ecoou no mundo grego² diz respeito ao conceito de “autoridade”, intimamente ligado ao conceito de fundação e ação, inclusive linguisticamente. Como visto anteriormente, em Latim, o verbo *agere* possui o significado de ‘por alguma coisa em movimento’, ao passo que *gerere* remonta a ideia de continuação, ou de acordo com Arendt, de uma “continuação duradoura e sustentadora dos atos passados, cujos resultados são as *res gestae*, as ações e eventos que nós chamamos de históricos” (ARENDDT, 1982, p. 164). Inserindo a partícula *au* ao verbo *gerere*, temos a palavra *augere*, que se traduz por “aumentar”. O sentido do termo fundação encontrava-se, de acordo com Arendt, associado à palavra *auctoritas* (autoridade), derivada do verbo “aumentar” (*augere*). Segundo Arendt:

“Em Latim, ser livre e começar estão interconectados, embora de um modo diferente. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade estava ligada ao início, que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios aos descendentes tinham de administrar, cujas consequências eles deviam arcar e cujo os fundamentos tinham de ‘aumentar’. Tudo isso eram as *res gestae* da República Romana” (ARENDDT, 1982, p. 166)

² Ver: VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p.159.

A autoridade se preservava enquanto fundamento de um mundo político em Roma, na medida em que se sustentava na tradição e na religião. O termo religião, conforme atesta Arendt, em Roma, “significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade” (ARENDDT, 1982, p. 162). Se a fundação representava a experiência política central em Roma, a religião possuía como instância religar o momento presente aos antepassados sagrados da cidade, era a tradição que, por seu turno, transmitia para o presente toda a autoridade advinda de seus fundadores. Segundo Hannah Arendt, era a tradição que mantinha a memória viva e o testemunho de seus “pais fundadores”. De acordo com E. S. Wagner:

“Para que a autoridade pudesse preservar o fundamento do mundo político romano, atualizando o passado, necessitava da tradição que transmitia para o presente, de geração a geração, a autoridade conquistada pelos pais fundadores. Os anciãos – o Senado ou patres – detinham a autoridade que, uma vez transmitida pelos antepassados, por meio da tradição, recebia da religião sua força coercitiva. A autoridade que a fundação emanava era, portanto, de origem sagrada: a atividade religiosa e a atividade política estavam estreitamente associadas, eram quase coincidentes. Diferentemente dos deuses gregos que protegiam a pólis, mas habitavam o Olimpo, Arendt observa que os deuses romanos habitavam a cidade. (...) Desse modo, autoridade, tradição e religião outorgavam ‘eternidade’ à fundação de Roma. Ao participar politicamente o cidadão contribuía para preservar a fundação da cidade de Roma” (WAGNER, 2006, p. 41)

Na esteira da compreensão do conceito de autoridade, é preciso salientar ainda que este conceito não pode ser confundido com o uso genérico que se faz deste, identificando-o, pejorativamente, como *autoritarismo*. Tomando a experiência romana como base, mesmo a constituição dos senados, tendo como prerrogativa a obediência a estes pelo povo, sua autoridade não guiava diretamente as ações dos cidadãos, pois tinham a natureza de um conselho e não de uma ordem. Não se deve confundir, portanto, autoridade com a forma como a compreendemos na atualidade. A autoridade não se trata de imposição, arbitrariedade ou violência. De acordo com André Enegrén, a autoridade em Arendt “vincula sem violência e convence sem persuadir” (ENEGRÉN, 1984, p.126). É através da autoridade que temos, no interior dos organismos políticos, a configuração de suas estruturas bem como a estabilidade de seus espaços validados e reconhecidos. A este respeito, Arendt afirma que “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 predeterminado” (ARENDDT, 1982, p. 129) Se por um lado a autoridade não comporta a violência ou a imposição, ela requer para si a hierarquia e o consentimento. Esta noção de autoridade, tipicamente romana e estranha aos gregos, se sustenta em Arendt por um declarado rompimento com a visão de política dos principais pensadores do mundo helênico, em particular Aristóteles e Platão. A este respeito, esclarece Celso Lafer:

“(...) De fato, os gregos procuraram estabelecer um fundamento para a vida pública que não fosse apenas a argumentação ou a força, mas tanto Platão quanto Aristóteles se utilizaram de conceitos pré-políticos para a análise do problema ao transferirem, por analogia, para o campo da Política as relações pais-filhos, senhor-escravo, pastor-rebanho, etc., que não eram relações entre iguais como as que devem nortear a vida política. A busca deste fundamento é, sem dúvida, complicada porque autoridade envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprego da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, conseqüentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político. Apesar desta dificuldade, este fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Este momento, que é o momento do poder, resulta o agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade. Esta legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência de uma comunidade política. No contexto do conceito romano, cujo grande achado foi o de ter ancorado o conceito de autoridade no fato político do início da ação conjunta, o que a ação política faz é acrescentar, através dos feitos e acontecimentos, importância à fundação da comunidade política e vida às suas instituições” (LAFER, 2003, p.64-5)

Há, portanto, alguns elementos de tensão nessa fundamentação da autoridade. O primeiro, se refere a esta volta ao passado por Arendt na tentativa de compreender os fundamentos da autoridade. Se é caro para Arendt o ideal de isonomia, extraído do mundo grego, porque se deslocar para um conceito de autoridade que elimina essa igualdade, intrínseca ao processo político, como foi o caso em Roma? Formulando em outros termos, o que Arendt interpreta por autoridade, que por um lado exclui violência, (por outro lado) se assenta sob a noção de hierarquias estabelecidas. Ora, como pensar a isonomia (conceito muito caro à Arendt) na esfera de uma hierarquização? Se por um lado faltou aos gregos essa preocupação com a institucionalização da ação, essa só se faria – dentro de uma perspectiva arendtiana - sacrificando então a igualdade, o que redundaria na perda de um dos fundamentos da política grega: o ideal de isonomia.

“Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por

outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos” (ARENDDT, 1982, P.129)

Nesse sentido, quando Arendt aponta as dificuldades enfrentadas pelos gregos na institucionalização da ação, se deslocando para Roma na tentativa de localizar esta institucionalização, representadas nos princípios da fundação e da autoridade, o que a filósofa faz é romper, aparentemente, com o que para ela era essencial no mundo helênico: o ideal de ação. Isto posto, pois se a ação é institucionalizada, recorrendo à legitimidade e a autoridade para ser mantida, ela perde em si mesmo o caráter de espontaneidade, ou torna-se circunscrita a um espaço ditado por leis e hierarquizações. Como visto alhures, as leis nunca são artifícios completamente seguros para conter a ação, assim sendo, ou se a aniquila completamente, ou se cria limitações que possam ao menos permitir certa estabilidade a uma comunidade.

Entretanto, na tentativa de responder a estes questionamentos, suscitados a partir de uma leitura superficial do conceito de autoridade, é que este conceito não se vincula diretamente com a noção já exposta de soberania, nem se reduz ao ponto de meras promessas que encaram a “inconfiabilidade dos homens”, como uma espécie “de oceano no qual se podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”. (ARENDDT, 2005, p.256). Ao tratar da autoridade, Arendt não pretende fazer desta uma “ilha de certeza num oceano de incertezas”, na tentativa de “abarcando todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções”. Mesmo aventando a autoridade como condição de instituição de um corpo político, pautado no consentimento nos contratos mútuos, aponta para os riscos e virtudes deste tipo de associação.

“O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fossem uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade. (ARENDDT, 2005, p. 256)

Se Arendt aponta para os riscos inerentes aos pactos e contratos, ela não poderia fazer uma defesa da soberania enquanto condição de salvaguarda das comunidades

políticas, sob a pena de ser conivente com os processos advindos da soberania, como ela bem articulou e criticou. Soma-se a isto o fato da soberania negar a pluralidade: condição essencial, tanto para a política/liberdade, quanto para a constituição da autoridade. A autoridade, mesmo resvalando na problemática da hierarquização, depende da pluralidade para se efetivar. Como mencionado, o sentido da fundação se associa ao termo autoridade (*auctoritas*), sendo que era a fundação que era “aumentada” pela autoridade, tornando-a durável e permanente. De acordo com Arendt, toda fundação política é resultante da pluralidade de vários poderes constituídos pelo discurso e pela ação. O objetivo da fundação é *distribuir* e *estabelecer* poderes, com vistas a assegurar as fontes que o originaram. Para Arendt, a garantia de permanência desta fundação, no desenrolar da história, dependia da conservação do corpo político e da sua capacidade de repor a validade e a legitimidade política advindas de sua constituição inicial. Nas palavras de Arendt, o que permitirá a continuidade da fundação política reside na capacidade de “assegurar a sobrevivência do espírito que brota o ato da fundação, realizando o princípio que o inspirou.” (ARENDR, 2002, p.124). De acordo com R. G. Pinheiro:

“Esta última tarefa da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala que, na medida em que são orientadas por princípios, atualizam as virtudes que se manifestaram na constituição inicial do corpo político, assegurando continuidade ao apoio inicial do qual advieram as comunidades políticas. Se na República Romana a continuidade entre o espírito fundador e seus posteriores desdobramentos na história estava assegurada pela tradição e pela religião, em condições políticas seculares, com a perda das fundamentações transcendentais e o colapso das tradições, as fundações políticas somente têm sua permanência assegurada pela ação, permanecendo publicamente vinculativas somente enquanto dispõem do assentimento dos homens” (PINHEIRO, 2007 p.114)

Embora o conceito de fundação e autoridade sejam distintos, ambos se relacionam, de modo que pensar em fundação no âmbito romano nos leva diretamente à sua manutenção através da autoridade. Para Enegrén “se a fundação liga a política ao espaço, a autoridade liga-a no tempo, conferindo-lhe um lastro no passado, uma dimensão não de altura, mas de profundidade. Pode-se dizer que a palavra dada pela constituição da liberdade primitiva responde a palavra oriunda da autoridade” (ENEGRÉN, 1984 p.127). Se a tarefa “última da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala”, não se pode desconsiderar o papel da pluralidade e da liberdade no âmbito da autoridade. Não se trata, porém, de afirmar que o princípio da

autoridade é a igualdade expressa na possibilidade do discurso e da ação, mas que sem ela, a autoridade caminha para os prumos da soberania, da tirania ou do totalitarismo. Há uma cadeia de conexões que parte da ação política em sua dinâmica primal (a fala e o agir entre os homens), expressas num espaço público constituído para esse fim. Deste espaço público emerge o poder, que como visto, é uma consequência da ação conjunta dos homens. Este poder, gestado em coletividade, trata-se, nos dizeres de Arendt, numa ação *in concert*, fundando uma comunidade política, existindo tão somente enquanto os homens permanecem unidos. Para que esta comunidade política se sustente é necessária a legitimação do poder, que se faz a partir do ato fundacional. Legitimar o poder significa ancorar a pluralidade deliberativa do espaço político na instituição da fundação do corpo político. Esta, a fundação, para que se dê continuidade, seguimento ao poder, depende da autoridade, como já demonstrado. Assim sendo, embora sejam conceitos distintos, todos eles se anelam numa cadeia própria que sustenta o ideal de política para Arendt. A hierarquização promovida pela autoridade tem como meta não uma alienação do poder, ou uma cessão da vontade geral nos moldes rousseauistas, nem se trata de uma soberania estabelecida com o fim de dominar e cingir limites intransponíveis à imprevisibilidade da ação. A hierarquização, vista na experiência romana trata-se de uma gestão da *civitas*, consentidas pelo povo. Embora a autoridade pertença ao senado (*auctoritas in senatus it*) o poder permanecia com o povo (*Cum potestas in populo*), de modo que se essa hierarquia fosse diluída, não haveria meios da cidade se manter viva.

De fato, a hierarquização dilui a isonomia - pelo menos como esta era vista pelos gregos - esta foi a solução romana para o problema da institucionalização da ação, negligenciada pelos gregos. Ou seja, a hierarquização se mostra como resultado da tentativa de se institucionalizar a ação a partir do momento em que se utiliza do artifício da autoridade para conferir continuidade ao ato fundacional. Nesse sentido, a institucionalização – expressas nas hierarquizações administrativas da *res pública* apareceu como uma solução para o problema da ausência de institucionalização da ação por parte dos gregos, no entanto, o seu caro preço foi a substituição da igualdade pela hierarquia. Eis o drama político romano.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Tese de

Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M.W.B. de Almeida. 3ªed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

_____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Poder e violência*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, poder e persuasão*. 2ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso. In: *Crises da Razão*. São Paulo: Funarte\Companhia das letras, 1996.

MATTHES, Melissa. 2000. *The rape of Lucrecia and the founding of the Roman Republic*. Philadelphia: Pemsylvania State University Press, 2000.

PERISSINOTTO, Renato. *Hannah Arendt, poder e crítica da tradição*. Lua Nova Revista de Cultura e Política: São Paulo: 2004. n°.61. Doi: 10.1590/S0102-64452004000100007

PINHEIRO, Romildo Gomes. *Hannah Arendt: Legitimidade e Política*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2007.

TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In: (Org.) VILLA, D. *The Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2004.. p. 165 e 169.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p.159.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.