

Hannah Arendt: uma leitora de Maquiavel

Maria Francisca Pinheiro Coelho

Professora Titular do Departamento de Sociologia, da Universidade de Brasília. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará, mestrado e doutorado em Sociologia, pela Universidade de Brasília; e pós-doutorado na The New School for Social Research, em Nova York, com pesquisa sobre Hannah Arendt. É autora do livro *José Genoio: escolhas políticas* (Centauro, 2007) e uma das organizadoras dos livros *Política, ciência e cultura em Max Weber* (Universidade de Brasília, 2000); *Política e valores* (Universidade de Brasília, 2000); *Marx morreu: viva Marx!* (Papyrus, 1993), entre outros.

Endereço eletrônico: coelho francisca@gmail.com

Whether the criterion is glory – the shining out in the space of appearances – or whether the criterion is justice, that is not the decisive thing. The decisive thing is whether your own motivation is clear – for the world – or, for yourself, by which I mean for your soul. That is the way Machiavelli put it when he said, “I love my country, Florence, more than I love my eternal salvation”. That doesn’t mean he didn’t believe in an after-life. But it meant that the world as such is of greater interest to me than myself, my physical as well as my soul self.

Hannah Arendt¹

O interesse pela obra de Hannah Arendt provém, comumente, de sua reflexão sobre a política como o espaço da pluralidade e da liberdade. Viver como ser distinto entre iguais constitui a premissa de seu pensamento político. A pluralidade é a condição da ação humana “pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDDT, 1987, p. 16).

E por ser a ação a atividade política por excelência, a esfera pública, o espaço comum compartilhado, pressupõe a liberdade. O preceito da liberdade foi criado ao mesmo tempo em que o homem: “A liberdade, como a capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens” (1989a, p. 525).

A política é uma maneira ampliada de pensar: pensar com o outro e no lugar de todos os outros. O poder corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas agir de comum acordo. A violência se distingue do poder por ser uma ação instrumental e, por isso mesmo, precisa de justificativa.

Com base nesses conceitos, como explicar o interesse tão grande de Hannah Arendt pela obra de Maquiavel e sua frequente interlocução com o pensamento do autor? Como entender a conexão do pensamento de uma autora tão preocupada com a dimensão libertária da política com Maquiavel, cuja compreensão da política se vincula à conquista e manutenção do poder? O presente trabalho procura se reportar à recepção de Maquiavel no pensamento de Hannah Arendt. A partir das referências de Arendt ao autor e da interpretação de suas ideias, tenta-se aqui reconstruir os elos do diálogo entre ambos.

Hannah Arendt foi uma exímia leitora de Maquiavel, como demonstram seus cursos, livros e entrevistas (2013). Dentre os cursos de teoria política que ministrou em diferentes universidades nos Estados Unidos, três deles foram dedicados a Niccolò Machiavelli. Em 1955, em uma série de cursos sobre “History of Political Theory”, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, no Department of Political Science, um deles foi *Machiavelli, Niccolò – Lectures*. Em 1961, na Wesleyan University, Middletown, Connecticut, ministrou *Machiavelli, Niccolò – Seminar*, cujo conteúdo abrangia *The Prince, The Discourses, The Letters, Florentine History* e *Mandragola*, praticamente o conjunto de sua obra. Nesse seminário, além dos escritos de Maquiavel, foi incluída uma bibliografia complementar, *Required Reading e Recommended Reading*, com uma lista de comentadores. Em 1965, ministrou o curso *From Machiavellito Marx*, na Cornell University, Ithaca, New York, no qual abordou questões relacionadas a poder, violência e esfera política.

Nos livros de Hannah Arendt, destacam-se as referências a Maquiavel em *The Human Condition* (1989b), publicado em 1958, e em *On Revolution*, de 1963. A epígrafe deste artigo foi extraída da participação de Arendt na conferência *The Work of Hannah Arendt*, em novembro de 1972, no Canadá, três anos antes de sua morte: “Hannah Arendt was invited to attend the conference as the guest of honor, but replied that she would prefer to be invited to participate” (HILL, 1979, 301).² Durante os três dias do evento, no curso de intenso intercâmbio, Arendt espontaneamente revelou aspectos do seu pensamento, esclareceu dúvidas, respondeu questões, assim como comentou pontos relativos aos *papers* apresentados.³

Para fins de edição de sua participação no seminário, foi organizado um *paper* com o título *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, publicado juntamente com os *papers* do evento no livro *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (1979). Esse ensaio biográfico é bastante elucidativo do pensamento de Hannah Arendt, de suas motivações e opções pessoais. Parte do ensaio é composta de perguntas e respostas, e outra, de depoimentos – um deles, com o título *Thinking and Acting* (“Pensamento e ação”).

Nesse ensaio biográfico, Hannah Arendt refere-se algumas vezes a Maquiavel. Ao retratá-lo por meio da expressão “Eu amo meu país, Florence, mais do que a minha salvação eterna” quis demarcar a diferença estabelecida por ele entre a esfera pública e a esfera privada. Desse modo, Maquiavel não só delimitava o campo da autonomia da política, como também indicava que essa não era a esfera para os que estavam preocupados com a salvação da alma.

Contudo, o contexto de interlocução de Hannah Arendt com Maquiavel também envolve, argui-se aqui, a própria orientação de Arendt como pensadora, ao expressar, nesse mesmo ensaio, sua motivação pessoal para a atividade do pensamento e não da ação. A autora também sublinha o vínculo indissolúvel entre as duas atividades. O pensamento está relacionado com a experiência no mundo e não pode ser diferente: “Eu não acredito que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é ‘re-pensado’: ele pensa depois da coisa.” (ARENDDT, 1993, p. 141). Porém, ao dedicar-se à atividade da compreensão, Arendt afirma querer se ater à realidade factual, sem modelos *a priori*: “Eu quero focalizar a política com os olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia” (*ibidem*, p. 124).

Assume-se aqui que o diálogo de Hannah Arendt com o pensamento de Maquiavel faz parte da própria reflexão da autora sobre seu posicionamento entre filosofia e política. Arendt expõe que sua motivação pessoal é

para a atividade do pensamento, mas essa atividade é indissociável de sua experiência no mundo. Sua crítica à filosofia não é a atividade do pensamento, mas a separação dessa atividade do mundo, como se o pensamento subsistisse sem a experiência.

Sua busca pela compreensão estava a serviço da objetividade do conhecimento. Como escreve no prefácio à primeira edição de *Origens do totalitarismo*, “Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência” (1989a, p. 12). Em síntese, compreender significa enfrentar a realidade sem preconceitos.

Maquiavel delimita a esfera da política e constrói o modelo do homem de ação, suas paixões, suas virtudes, sua ligação com o mundo, como preocupações centrais da vida pública. Para destacar os elos da leitura de Hannah Arendt de Maquiavel, este trabalho se concentra nos seguintes tópicos: o conceito de *foundation*; as esferas pública e privada; política e ação; pensamento e ação.

O CONCEITO DE *FOUNDATION*

Para Hannah Arendt, Maquiavel é o pai espiritual da revolução. A questão da pobreza emerge quando os homens questionam a pobreza como inerente à condição humana:

A secularização – a separação entre religião e política e o surgimento de uma esfera secular com dignidade própria – é sem dúvida um fato crucial no fenômeno da revolução. Na verdade, é bem possível que o que chamamos revolução seja precisamente essa fase de transição que resulta no nascimento de uma esfera nova, de tipo secular (2011, p. 53).

Em *On Revolution*, Hannah Arendt desenvolve uma reflexão sobre as revoluções modernas, configuradas na Revolução Francesa e na Revolução Americana. O uso do termo *revolução* no sentido moderno se aplica a essas duas revoluções pelas suas características de ruptura com uma ordem institucional constituída e de criação de uma nova ordem, independentemente da sobrevivência nessa nova ordem de elementos do passado, suas heranças e processos históricos. Nesses movimentos, que se constituem pela luta contra a opressão e em nome da liberdade, o uso da violência e a manifestação do poder se confundem.

De acordo com a autora, dois são os elementos da revolução: a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo. O

conceito de *foundation* é utilizado para definir esse novo começo. No primeiro capítulo do livro, “O significado da revolução”, Hannah Arendt reserva cinco páginas para exemplificar como o sentido do conceito de *foundation* está contido na compreensão de Maquiavel dos movimentos de unificação na Itália, embora o sentido de fundação, para ele, fosse de *rinovazione*. A palavra ‘revolução’ também está ausente “naquele lugar em que mais tenderíamos a pensar que se faria presente, a saber, a historiografia e a teoria política do começo do Renascimento na Itália” (ARENDDT, 2011, p. 65).

Para Arendt, o que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual ele foi um precursor, “é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro” (*ibidem*, p. 65). Segundo a autora, Maquiavel já estava familiarizado com certos elementos marcantes que iriam estar presentes nas revoluções modernas, como a conspiração, a luta de facções, a instigação à violência, e acabam por desmoronar o corpo político, bem como as oportunidades que as revoluções criam para os que vêm de baixo e “se elevam ao esplendor da esfera política, saem da insignificância e se erguem a um poder a que antes estavam submetidos” (*ibidem*, p. 66).

No entanto, acrescenta Arendt, o mais importante em Maquiavel naquele contexto das lutas de unificação da Itália foi o fato de ele ser o primeiro a visualizar, de um âmbito exclusivamente secular, que as leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais: “Era por isso que ele insistia que o homem que ingressava na política devia primeiramente aprender a ‘não ser bom’, isto é, a não agir de acordo com os preceitos cristãos” (*ibidem*, p. 66). O traço principal a diferenciá-lo dos homens da revolução era seu conceito de ‘fundação’, que significava “[...] a criação de um Itália unificada, de um Estado nacional italiano aos moldes do exemplo francês e espanhol – entendida como *rinovazione*, e a renovação era a única *alterazione a salute*, a única alteração saudável que lhe era possível conceber” (*ibidem*, p. 66).

Arendt argumenta que o movimento de unificação da Itália não era entendido por Maquiavel como o de fundação nos moldes que vai assumir no século XVIII, mas de *renovazione*, e que a renovação era a única *alteracione* saudável que ele conseguia conceber. Nesse sentido, o *pathos* revolucionário de um movimento específico do absolutamente novo era estranho a Maquiavel. Mas, apesar disso, “ele não estava tão distante de seus sucessores no século XVIII como poderia parecer” (*ibidem*, 66), pois o *pathos* revolucionário de um início totalmente novo “nascia apenas no decorrer do próprio acontecimento” (*ibidem*, p. 66).

De acordo com a autora, a maior tentação de deixar de lado a história da palavra e datar o fenômeno da revolução a partir do turbilhão nas cidades-estado italiano durante o Renascimento surge com os escritos de Maquiavel. A insistência de Maquiavel sobre o papel da violência no âmbito da política nunca deixou de chocar seus leitores, mas isso ocorreu também nas palavras e nas ações dos homens da Revolução Francesa.

A ênfase de Maquiavel sobre a violência era o resultado da dupla perplexidade em que ele se encontrava teoricamente, e que mais tarde passou a ser uma perplexidade muito concreta a assediar os homens da revolução. Essa perplexidade, segundo Arendt, “consistia na tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo início, que, enquanto tal, parecia exigir violência e violação” (*ibidem*, p. 68).

Mesmo que o sentido de unificação das cidades-estado italianas não incluísse o significado de algo novo, de início, a tarefa de fundação identificada com a função de unificação vinha acompanhada da tarefa de criar e impor aos homens uma nova autoridade, que conseguisse ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, conferida por um Deus onipotente. Por isso, “Maquiavel, inimigo jurado de qualquer consideração de ordem religiosa nos assuntos políticos” (*ibidem*, p. 68), ao ser levado a procurar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino, vai apoiar-se no poder da legislação.

Para Arendt, as reflexões de Maquiavel ultrapassavam em muito todas as experiências concretas de sua época: “A nova palavra que Maquiavel introduziu na teoria política, e que já era usada mesmo antes dele, foi ‘estado’, *lostato*” (*ibidem*, p. 69). Com as revoluções modernas, a libertação no sentido revolucionário veio a significar que

[...] todos aqueles, não só no presente, mas ao longo da história, não só enquanto indivíduos, mas como integrantes da imensa maioria da humanidade, os humildes e os pobres, que sempre tinham vivido na obscuridade e na sujeição ao poder vigente, iriam se levantar e se tornar os soberanos supremos da terra (*ibidem*, p. 70).

Isso quer dizer igualdade de direitos, e essa própria ideia de igualdade como direito inato de todos ao nascer era absolutamente desconhecida antes da era moderna. Em Hannah Arendt, o conceito de ‘fundação’ vem acompanhado do sentido de ‘ruptura’, da busca pela liberdade e da noção de um novo começo. Nessas situações, poder e violência, ainda que fenômenos distintos, quase sempre aparecem juntos.

Nem sempre o significado de ‘fundação’, presente em uma revolução ou em uma guerra, como experiência fundadora de um novo começo é preservado em termos da ampliação do significado do público e do sentido da república. Nas próprias comparações feitas pela autora entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa, esta, posterior àquela, substituiu um poder absoluto por outro, o Estado, ou a força da lei; e a primeira centrou seus ideais na independência e no valor do indivíduo livre. Na Revolução Francesa, o ódio à desigualdade social foi maior do que o amor à liberdade; enquanto que, na Revolução Americana, o sentido de fundação portava em si, de forma duradoura, o princípio da opinião pública e da liberdade.

Embora possa parecer um truísmo, Arendt procura distinguir os conceitos de ‘libertação’ e ‘liberdade’: o primeiro se caracteriza pela luta contra a opressão e pela conquista de direitos, sempre expresso nas revoluções; o segundo se caracteriza pela escolha da liberdade como modo de vida. A libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela. A noção de liberdade implícita à de libertação não é igual ao desejo de liberdade.

Com essas duas noções de ‘liberdade’, Arendt quis pontuar uma das principais diferenças entre a Revolução Americana e a Francesa: na Revolução Americana, o conceito de ‘liberdade’, pública e privada, expressou-se como uma escolha de modo de vida, na busca da felicidade pública, representada pelo espírito da república; na Revolução Francesa, o conceito de ‘liberdade’ expressou-se na busca da liberdade pública, representada pela libertação do estado de necessidade. Na França, a liberdade só podia existir em público, como uma representação do Estado.

A autora também destacou, entre as diferenças das duas revoluções, a distinção entre a compaixão e o discurso, a persuasão. O sentido de compaixão não estava presente na Revolução Americana; na Revolução Francesa sim, pois a questão social, o problema da necessidade, “invadiu a esfera pública, a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (2011, p. 157).

AS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA

Se, para Hannah Arendt, Maquiavel é o precursor do conceito de *foundation* ao antever os desafios da formação do Estado italiano, também para a autora, ao propugnar pela separação entre religião e política, ele se referia à separação entre a esfera pública e a esfera privada. A experiência política não é a mesma coisa que uma experiência pessoal. No entanto, as

experiências públicas e privadas são interligadas. Elas são tocadas pela experiência pública política e vice-versa, mas as diferenças permanecem.

Em *A condição humana* (1987), no capítulo dois, “As esferas pública e privada”, Arendt discorre sobre a natureza pública da política e suas particularidades. É nesse capítulo, mais especificamente, que a autora dialoga com Maquiavel sobre as suas contribuições alusivas a esse tema, e de forma muito particular. Apesar disso, Habermas (1980) e O’Sullivan (1982), nas críticas à compreensão da política e do poder em Hannah Arendt, vão se reportar mais à sua influência helenista nessa obra.

Ao analisar o público e o privado, Hannah Arendt recupera os ensinamentos de Jesus de Nazaré para a esfera privada da religião, e os de Maquiavel para a esfera pública política, com o intuito de explorar distinções e virtudes de cada uma delas. Ao tratar das diferenças, a autora faz uma longa digressão sobre a bondade, um ensinamento de Jesus de Nazaré, que não deve ser praticado na esfera pública em busca de reconhecimento. Para mostrar o quanto a bondade não é uma virtude da política, Arendt se apoia em Maquiavel. Como única atividade que Jesus ensinou, a bondade não deve ser mostrada na esfera pública.

Ao se referir à bondade, Arendt menciona que essa foi a única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos. E a bondade contém, obviamente, certa tendência de evitar ser vista e ouvida:

Quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade. Daí: ‘Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles.’ A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja. Daí: ‘Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita’ (*ibidem*, p. 85).

A bondade, como modo sistemático de vida, não é apenas impossível nos confins da esfera pública; pode até mesmo destruí-la. Para a autora, talvez ninguém tenha percebido tão claramente essa qualidade destrutiva da bondade quanto Maquiavel, que, em famosa passagem, tem a ousadia de ensinar aos homens ‘a não serem bons’:

O critério pelo qual Maquiavel julgava a ação política era a glória, o mesmo critério da antiguidade; e a maldade, como a bondade, não pode assumir

o resplendor da glória. Assim, qualquer método pelo qual um homem possa realmente conquistar o poder político, mas não a glória, é mau. A maldade que deixa seu esconderijo é imprudente e destrói diretamente o mundo comum; a bondade que sai de seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa, torna-se corrupta em seus próprios termos e levará essa corrupção para onde quer que vá. Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja era uma influência corruptora na política italiana é que participava de assuntos seculares, e não a corrupção individual dos bispos e prelados (*ibidem*, p. 87-88).

O caráter extramundano das boas obras faz do amante da bondade uma figura essencialmente religiosa. Contraposta à bondade, que não deve buscar reconhecimento no mundo público, a coisa política está ligada ao perigo e ao risco:

A coragem é a mais antiga das virtudes políticas e ainda hoje pertence às poucas virtudes cardeais da política, porque só podemos chegar no mundo público comum a todos nós – que, no fundo, é o espaço político – se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada (ARENDETT, 1998, p. 53).

A passagem de Maquiavel à qual Hannah Arendt se remete é de *Príncipe*, ao mencionar que a bondade não é uma virtude pública – no livro XV, “Das razões pela quais os homens, especialmente os príncipes, são louvados ou vituperados”. Ali, o autor florentino diz não ser a bondade o critério para medir a eficácia de uma ação política:

Quem quiser praticar sempre a bondade em tudo o que faz está condenado a penar, entre tantos que não são bons. É necessário, portanto, que o príncipe que deseja manter-se, aprenda a agir sem bondade, faculdade que usará ou não, em cada caso, conforme for necessário. [...] Se se refletir bem, será fácil perceber que certas qualidades que parecem virtudes levam à ruína, e outras que parecem vícios trazem como resultado o aumento da segurança e do bem estar (MAQUIAVEL, 1982, p. 106).

Para Maquiavel, o critério para se medir uma boa ou má ação política é o êxito, e o único fim que deve orientar todas as ações do Príncipe é a manutenção do poder, um fim honroso. O diálogo de Hannah Arendt com Maquiavel perpassa a todo momento por esse foco na política como

coisa pública, pela dessacralização da política, pela abordagem da política como um campo de atividade que se caracteriza pela ação no mundo e pelo profundo vínculo com as questões públicas. E essa paixão de Maquiavel pela política se manifesta em seu amor por Florença, diante da situação particular da Itália na época.

POLÍTICA E AÇÃO

Em 1965, no curso *From Machiavelli to Marx*, Arendt apresenta mais ou menos assim os livros *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio: O Príncipe*, Maquiavel o endereça ao poder e a todos aqueles que têm poder; e os *Discursos*, para todos aqueles que não têm poder. *O Príncipe* trata daqueles que têm fortuna sem virtude; e os *Discursos*, daqueles que têm virtude sem fortuna. Ele mesmo, Maquiavel, claramente pertence a esses últimos. Com base no constante estudo da Antiguidade, dedica-se a estudar as ações dos grandes e a longa experiência dos eventos modernos. E resume: “He is interested only in the new foundation.”⁴ Acrescenta ainda que, para Maquiavel, há alguma coisa arbitrária em todo começo e nada mais difícil de alcançar e mais incerto do que o sucesso.

Maquiavel demarca o campo da política e do que não se deve esperar do homem político. Ressalta Arendt: “The business with goodness was not brought up by me but by Machiavelli. It has something to do with the distinction between the public and the private” (1979, p. 310-311).⁵

Para Maquiavel, os políticos reais, e não os imaginários, são avaliados segundo suas ações, que lhe valem elogios ou desaprovação. E como é impossível ter todas as boas qualidades, pois as condições humanas não o permitem, é necessário que se tenha prudência para evitar vícios que possam levar à perda do poder.

Na busca pela conquista e manutenção do poder, a estratégia da guerra é um meio para se alcançar esse fim. Em *O Príncipe*, nos capítulos VI, VII, VIII e IX, ao descrever as quatro formas de conquista do poder, pelo valor (*virtù*), pela fortuna (sorte), pelas armas e pelo consentimento dos concidadãos, sua exposição é clara: a *virtù* prevalece sobre a fortuna; e o consentimento, sobre a violência (COELHO; MENEZES, 2013).

A violência pode conduzir ao poder, mas é necessário *virtù* para que este seja mantido e para que se obtenha a glória. Em Maquiavel, como nos antigos, a glória é o critério para se avaliar a política. Do mesmo modo, a coragem, e não a bondade, é a virtude do político. Segundo ele, deve-se também estar atento à sorte: “O príncipe que baseia seu poder inteiramente

na sorte se arruína quando esta muda. Acredito também que é feliz quem age de acordo com as necessidades de seu tempo, e da mesma forma é infeliz quem age opondo-se ao que seu tempo exige” (MAQUIAVEL, 1982, p. 127).

A guerra e as armas são recursos necessários: “A guerra é justa para aqueles a quem é necessária; e as armas são sagradas quando nelas reside a última esperança” (*ibidem*, p. 130). Maquiavel defende o uso da força como uma necessidade da luta pela fundação do Estado. A guerra se pré-configura no pensamento político de Maquiavel como uma luta pela construção do Estado. Os elementos que fundamentam sua sociologia da guerra, vimos, estão em sua tipologia das quatro formas de conquista do poder: a *virtù*, a fortuna, as armas e o consentimento. Para o autor, é possível chegar ao poder por qualquer uma dessas formas, mas entre elas a que menos se sustenta sem a combinação das outras é a violência. O uso da força favorece a conquista do poder, mas as outras formas são mais consistentes em sua manutenção (COELHO; MENEZES, 2013).

Max Weber, ao definir as qualidades do político – a paixão, o senso de proporção e a responsabilidade –, também lida com a separação entre a esfera política e a esfera privada, e constrói uma representação do homem que tem vocação política.⁶ Toma-se aqui de empréstimo de Max Weber o termo *Beruf* (vocação), sugerindo-se que ele tem um conteúdo semelhante às referências de Hannah Arendt, no diálogo com Maquiavel, quando a autora procura distinguir as ações concernentes às motivações pessoais das motivações políticas. A caracterização de Arendt da ação política se dá no mesmo campo conceitual das contribuições de Maquiavel e de Weber.⁷ Tanto Weber quanto Arendt referem-se a Maquiavel ao distinguirem a esfera política da esfera privada. Para Weber, quem deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve evitar o caminho da política, que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes. E cita Maquiavel:

Em bela passagem de suas *Histórias Florentinas*, se exata minha lembrança, Maquiavel alude a tal situação e põe na boca de um dos heróis de Florença, que rende homenagem a seus concidadãos, as seguintes palavras: ‘Eles prefeririam a grandeza da cidade do que a salvação da alma’ (WEBER, 2004, p. 121).

Esse é também o ponto salientado por Hannah Arendt nas menções a Maquiavel. Para Maquiavel, as pessoas que acreditam que o mundo é mortal mas que elas mesmas são imortais não estão muito preocupadas com o mundo. Ele sugere que essas pessoas não devem entrar na política.

O homem que tem dever público toma partido, luta pelas suas ideias, corre riscos, assumindo sempre as consequências previsíveis dos seus atos. No ensaio “A política como vocação”, ao definir a ética da responsabilidade, Max Weber (2004) se refere ao paradoxo das consequências, por serem essas não totalmente previsíveis. A vocação política de Maquiavel se expressava no amor à sua cidade natal; a discrepância entre a vida pública e suas crenças pessoais não indicava que o autor era ateu e que não acreditava em salvação eterna.

PENSAMENTO E AÇÃO

A leitura feita por Hannah Arendt do pensamento de Maquiavel, intui-se neste trabalho, serve também para delimitar as próprias posições pessoais da autora ao se indagar sobre suas motivações na relação entre *thinking and acting*. Sua biógrafa, Elizabeth Young-Bruehl (1997), vai retratá-la com a expressão “um rosto privado na vida pública”.

Arendt afirma ser sua motivação pessoal mais para a atividade da compreensão do que para a ação, apesar de seu constante envolvimento com a vida pública. No último parágrafo de *A condição humana*, ao discorrer sobre a atividade de pensar e a liberdade de pensamento, diz que quem quer que tenha experiência e preferência pela atividade do pensamento, sabe o quanto eram verdadeiras as palavras de Catão: “Nunca ele está mais ativo quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo.” (ARENDDT, 1987, p. 338).

Situada principalmente no terreno da compreensão, Arendt não deixa de mencionar incansavelmente a relação entre as atividades da compreensão e da política. Mas esse é o dilema da autora, não de Maquiavel, que até o fim da vida clamou pela política e desejou ser abençoado pela sorte; teve *virtù*, mas morreu sem fortuna. Para Arendt, Maquiavel é o exemplo para o entendimento das questões do mundo público.

Quanto a essa relação entre pensamento e ação, como atividades distintas mas inter-relacionadas, não resta dúvida sobre a posição de Arendt no ensaio biográfico mencionado, no tópico *Thinking and acting*:

I will admit that I am, of course, primarily interested in understanding. This is absolutely true. And I will admit that there are other people who are primarily interested in doing something. I am not. I can very well live without doing anything. But I cannot live without trying at least to understand whatever happens. [...] I have acted in my life, a few times,

because I couldn't help it. But that is not what my primary impulse is.
(ARENDT, 1979, p. 303).⁸

O homem que pensa é o mesmo que age, mas pensamento e ação não são a mesma coisa: “I really believe that you can only act in concert and I really believe that you can only think by yourself” (*ibidem*, p. 305).⁹ No momento em que alguém começa a agir, está lidando com o mundo, mas o objeto do pensamento é a experiência, nada mais. O que ocorre no mundo é o que lhe interessa, sem desconsiderar, entretanto, que a teoria política, quando constrói um sistema, lida com abstrações.

Arendt define o ato de compreender como a maneira de nos conciliarmos com o mundo, no qual sempre permaneceremos como únicos e, portanto, estranhos:

Compreender é infindável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho na medida de sua singularidade única (2008, p. 331).

A compreensão precede e sucede o conhecimento: “A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende, têm algo em comum: conferem significado ao conhecimento” (*ibidem*, p. 334). A compreensão é um processo complexo que jamais produz resultados inequívocos.

Assim, a compreensão é uma atividade interminável por meio da qual tentamos sentir o mundo como a nossa casa. No entanto, esclarece a autora, compreender não é perdoar:

O perdão não é a condição nem a consequência da compreensão. Perdoar (com certeza, uma das maiores capacidades humanas e talvez a ação humana mais ousada, na medida em que tenta o aparentemente impossível, a saber, desfazer o que foi feito, e consegue criar um novo começo quando tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única e culmina num gesto único (*ibidem*, p. 330).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se, neste trabalho, focalizar a leitura de Hannah Arendt acerca de Maquiavel. Destacou-se, pelo menos, três elos do diálogo da autora

com Maquiavel: a elaboração do conceito de *foundation*; a separação entre as esferas pública e privada; e as atribuições do homem político, que não deve ser reificado como homem bom.

O público e o privado, independentemente da forma como assumem em contextos concretos essas relações, são categorias centrais no pensamento de Hannah Arendt para avaliar situações de conflito e/ou interação entre o que é comum e o que é particular, se e à medida que essas dimensões se apresentam como distinções na vida social. Se o privado é público e se o social também é público são representações a serem tematizadas de acordo com situações sociais concretas em que se apresentam essas relações. Essas separações, ou não, apresentam-se em situações reais nas quais se estruturam ou aparecem os liames entre o individual e o coletivo, o eu e o mundo, como realidades irredutíveis.

Nos escritos políticos e pesquisas históricas de Hannah Arendt, seu diálogo com Maquiavel é mais frequente, como foi destacado em seu livro *Sobre a revolução*; mas, de um modo ou de outro, o autor está presente na obra de Arendt, a exemplo de *A condição humana*, um dos principais livros da autora. Em todas as referências a Maquiavel, o realce é sempre o mesmo: apesar da inter-relação entre as esferas pública e privada, o mundo da política é diferente do mundo privado, pelas suas características e funções sociais; tem suas próprias regras e virtudes, como a coragem no mundo público, em contraponto à bondade no mundo privado.

Em *A condição humana* e no ensaio “Da violência”, é clara a orientação arendtiana de um conceito de ‘poder’ que se distingue da dominação; mas, sempre que a autora se defronta com análises de situações históricas concretas de conflito, a violência aparece como uma característica comum da luta pelo poder: “Como nossas experiências com a política são feitas sobretudo no campo da força, é bastante natural entendermos o agir político nas categorias do forçar e ser-forçado, do dominar e ser-dominado, pois nelas se manifesta o verdadeiro sentido de todo fazer violento” (ARENDR, 1998, p. 133).

Os que se apegam apenas às distinções conceituais entre ‘poder’ e ‘violência’ feitas por Hannah Arendt teriam dificuldade em compreendê-la também como leitora assídua e herdeira dos ensinamentos de Maquiavel. Também não aceitariam com facilidade que uma autora que define o poder como a capacidade humana de construir acordo, e a violência como uma ação instrumental, pense o fenômeno da revolução – no qual a violência é uma característica comum – como um ato fundador de poder e de liberdade.

Nos próprios escritos em que trata de forma mais conceitual o poder e a violência, como no ensaio “Da violência”, Arendt expõe as dificuldades no tratamento desse tema pelo próprio contexto da época. O texto foi publicado

em 1970, em um momento de apologia da violência tanto pelos teóricos da esquerda quanto pelos da direita: “Poder e violência, ainda que fenômenos distintos, quase sempre aparecem juntos” (1999, p. 129); no entanto, onde quer que estejam associados, o poder é o fator principal e predominante. Contudo, as diferenças são claras quando se busca tratar esses fenômenos com conceitos puros.

Para Arendt, a violência é uma demonstração comum entre guerra e revolução. Em relação à guerra, sua análise assemelha-se à de Kant em seu ensaio “A paz perpétua”, no qual o filósofo diferencia o fenômeno da guerra em si da existência da guerra de extermínio. Na compreensão dos dois autores, a meta de toda força é a paz.

Para Kant (2002), em uma guerra nada pode acontecer que não torne possível a paz posterior. Quando a guerra não pressupõe mais a coexistência das partes inimigas e só quer liquidar os conflitos de maneira violenta, deixa de ser um meio da política para se transformar em uma guerra de extermínio, rompendo assim os limites da coisa pública.

Segundo Arendt, têm-se exemplos no passado e no presente desse tipo de guerra. Ao citar o presente, a autora referia-se aos conflitos que marcaram a primeira metade do século XX: duas guerras mundiais, o nazismo e o stalinismo. Esse tipo de guerra está associado à forma totalitária de domínio. O princípio do agir totalitário tende a influenciar o mundo não-totalitário, “Pois o que é exterminado em uma guerra de extermínio é muitíssimo mais do que o mundo do adversário derrotado” (1998, p. 123). Nos termos de Maquiavel, essa formulação seria a seguinte: a violência e a força são métodos “que podem conduzir ao poder, mas não à glória” (MAQUIAVEL, 1982, p. 91).

Guerras e revoluções têm em comum entre si o fato de serem símbolos da força, que se esgota quando não há mais o poder. O que mais aproxima Hannah Arendt e Maquiavel é o entendimento de fenômenos sociais de ruptura que fundam uma nova ordem, portadora da liberdade. Por isso, na leitura de Arendt, Maquiavel é considerado o pai espiritual da revolução e o precursor do conceito de *foundation*.

Maquiavel e Hannah Arendt – ela ressaltando a dimensão dialógica do poder sem desconhecer o conflito inerente à política, ele destacando a arte da guerra sem desmerecer a *virtù* – têm em comum a compreensão da política como uma atividade que se caracteriza pela dedicação à coisa pública em primeira ordem. O compromisso com a Itália se expressa em Maquiavel por sua paixão pela vida pública. E o compromisso com a questão pública, despojado das circunstâncias históricas sempre complexas e equivocadas, é a marca dos que têm amor pela vida pública.

NOTAS

1 Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. HILL, Melvyn A. (Ed.). New York: St. Martin's Press, 1979. p. 311. "Se o critério é a glória – o brilho no espaço das aparências – ou se o critério é a justiça, isso não é a coisa decisiva. O decisivo é saber se sua própria motivação é clara – para o mundo – ou, para si mesmo, o que quer dizer para sua alma. Esse é o caminho definido por Maquiavel quando ele disse: 'Eu amo meu país, Florence, mais do que a minha salvação eterna.' Isso não significava que ele não acreditasse em uma vida após a morte, mas que o mundo, como tal, tinha maior interesse para ele do que sua vida e sua própria alma" (Tradução nossa).

2 "Hannah Arendt foi convidada para participar da conferência como *guest of honor*, mas respondeu que preferia ser convidada como participante" (Tradução nossa).

3 Na lista dos que fizeram perguntas estavam Hans Jonas, Richard Bernstein e Mary McCarthy.

4 From Machiavelli to Marx. Course. Cornell University, Ithaca, N. Y. Hannah Arendt Center at the New School University, New York City, N. Y. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Courses, 1965, p. 023455. "Ele está interessado apenas na nova fundação." (Tradução nossa).

5 "O negócio de como lidar com a bondade não foi colocado por mim, mas por Maquiavel. Tem algo a ver com a distinção entre o público e o privado." (Tradução nossa).

6 Os argumentos utilizados a seguir para definir a vocação política nos termos weberianos estão apoiados no texto *Amor mundi* e o conceito de "vocação política" em Hannah Arendt. (COELHO, 2013).

7 O terreno do debate é o mesmo: o da orientação distinta de valores em relação às escolhas de vida. O termo vocação (*Beruf*), descreve Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, tem em sua origem um sentido religioso, o significado paulino de 'chamado', e na tradução feita por Lutero assume um sentido secular, conservando, todavia, os dois significados. Segundo Weber (1967, p. 153), não há dúvida de que a palavra alemã *Beruf* e a palavra inglesa *calling* tinham originalmente conotação religiosa: a de uma tarefa ordenada ou, pelo menos, sugerida por Deus. Lutero traduz o termo em dois sentidos: mantém esse sentido religioso paulino de 'chamado' e introduz o sentido profissional, como o entendemos hoje. Desse modo, foi a partir do século XVI que o conceito de *Beruf* no sentido presente se estabeleceu na literatura secular. Contudo, mesmo o uso atual secular do termo 'vocação' não se traduz no mero sentido profissional, remetendo a um conteúdo de dedicação a uma causa, assim como Weber a usou em seus dois ensaios e como também está presente nas referências de Arendt.

8 "Eu admito que sou principalmente interessada na compreensão. Isto é absolutamente verdadeiro. E admito que há outras pessoas que estão

principalmente interessadas em fazer alguma coisa. Eu não. Eu posso muito bem viver sem fazer nada. Mas eu não posso viver sem tentar ao menos entender o que acontece. [...] Eu agi na minha vida, algumas vezes, porque eu não podia deixar de intervir. Mas esse não é o meu impulso primário.” (Tradução nossa).

9 “Eu realmente acredito que só se pode agir em conjunto e realmente acredito que só se consegue pensar por si mesmo.” (Tradução nossa).

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- ARENDT, Hannah. Compreensão e política. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (Ensaaios), 1930-54*. KOHN, Jerome (org.). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2008.
- ARENDT, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- ARENDT, Hannah. *From Machiavelli to Marx*. Cornell University, Ithaca, N. Y., Hannah Arendt Center at the New School University, New York City, N. Y. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Courses, 1965, p. 023455.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* [Editoria, Úrsula Ludz] Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARENDT, Hannah. On Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn A. (Ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- ARENDT, Hannah. *On revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989a.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. Só permanece a língua materna. In: *A dignidade na política: ensaios e conferência*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989b.
- ARENDT, Hannah. *The Last Interview and Other Conversation*. New York: Merville House, 2013.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro. *Amor mundi* e o conceito de vocação política em Hannah Arendt. In: MULLER, Maria Cristina (org.). *Anais do VII Encontro & Ciclo Hannah Arendt*. Hannah Arendt: por amor ao mundo. Universidade Estadual de Londrina, 2013, p. 201-213.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro; MENEZES, Marilde Loiola de. A política da guerra em Maquiavel. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 12, set./dez. 2013, p. 127-153.
- HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. Tradução de Barbara Freitag e Paulo Sérgio Rouanet. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio (orgs.). *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.
- KANT, IMMANUEL. A paz perpétua. In: *A paz perpétua e outros escritos*. Lisboa: 70, 2002.

MAQUIAVELLI, Niccolo. *A arte da guerra*. A vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo. O Príncipe. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

MAQUIAVELLI, Niccolo. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

O'SULLIVAN, Noel. A nostalgia helênica e a sociedade industrial. Tradução de Yvonne Jean. In: GRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. (orgs.). 2ª edição. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsanyi. São Paulo: Pioneira das Ciências Sociais, 1967.

WEBER, Max. A política como vocação. In: *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

Palavras-chave:

Nicolau Maquiavel, Hannah Arendt, Fundação, esfera pública, esfera privada.

Resumo

Qual a presença do legado de Nicolau Maquiavel no pensamento de Hannah Arendt? Como compreender a interlocução de uma autora tão preocupada com a dimensão libertária da política com Maquiavel, cuja compreensão da política está vinculada à conquista e manutenção do poder? Este trabalho se reporta à recepção do pensamento de Maquiavel por Hannah Arendt, a partir das suas referências ao autor e interpretação das suas ideias. O texto focaliza os seguintes tópicos: o conceito de *foundation*; as esferas pública e privada; política e ação; pensamento e ação.

Abstract

Keywords:

Niccolò Machiavelli, Hannah Arendt, Foundation, public sphere, private sphere.

To what extent is Machiavelli's legacy present in Hannah Arendt's thought? How can we evaluate the dialogue between a thinker so preoccupied with politics' libertarian dimension, such as Arendt, and Machiavelli, whose comprehension of politics is linked to the conquest and maintenance of power? This work tries to reconstruct the dialogue between the two authors through Arendt's references to Machiavelli's works as well as her interpretations of his ideas. The text focuses on the following topics: the concept of foundation; the public and private spheres; politics and action; and thinking and action.

Recebido para publicação em setembro/2014. Aceito em dezembro/2014.