

ARENDRT À LUZ DE MONTESQUIEU: A INTERPRETAÇÃO ARENDTIANA DA TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO E A TIPIFICAÇÃO DO TOTALITARISMO

ARENDRT IN THE LIGHT OF MONTESQUIEU: ARENDT'S INTERPRETATION OF THE THEORY OF FORMS OF GOVERNMENT AND THE TYPIFICATION OF TOTALITARIANISM

*Renato de Oliveira Pereira*¹

Resumo: Este artigo tem o objetivo de explorar a interpretação que Hannah Arendt faz da teoria das formas de governo de Montesquieu e a sua importância para a tipificação do totalitarismo proposta pela autora no ensaio “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, adicionado como capítulo final da obra *Origens do totalitarismo*. Partiremos da noção de Duarte (2013) segundo a qual Arendt desenvolve em seu pensamento uma arte de relacionar e distinguir conceitos. Assim, para tipificar o totalitarismo como uma forma de governo inaudita, a autora procura distingui-lo de outros regimes sociopolíticos tomados como semelhantes, como a tirania, por exemplo. Mostraremos como a pensadora faz essa tipificação a partir dos conceitos de natureza e princípio de ação, extraídas de Montesquieu, e também da noção de experiência fundamental de cada forma de governo, que ela acrescenta em sua leitura da teoria das formas de governo do filósofo francês.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Montesquieu. Formas de governo. Totalitarismo.

Abstract: This article aims to explore Hannah Arendt's interpretation of Montesquieu's theory of forms of government and its importance for the typification of totalitarianism proposed in the essay “Ideology and Terror: a new form of government”, added as a chapter end of the work *Origins of totalitarianism*. We will start from Duarte's notion (2023) according to which Arendt develops in her thought an art of relating and distinguishing concepts. Thus, to typify totalitarianism as an unprecedented form of government, the author seeks to distinguish it from other sociopolitical regimes considered similar, such as tyranny, for example. We will show how the thinker makes this typification based on the concepts of nature and principle of action, taken from Montesquieu, and also from the notion of fundamental experience of each form of government, which she adds in her reading of the French philosopher's theory of forms of government.

Keywords: Hannah Arendt. Montesquieu. Forms of government. Totalitarianism.

Introdução

O desafio teórico de Hannah Arendt em seu ensaio “Ideologia e terror: uma nova forma de governo” é, como indica o próprio subtítulo, demonstrar a razão pela qual o

¹ Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista - UNESP, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, sob orientação do Prof. Dr. Luís Antônio Francisco de Souza. É graduado (bacharelado e licenciatura) e mestre em Filosofia pela mesma universidade. Bolsista da CAPES. E-mail: renato.o.pereira@unesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3445-0427>.

totalitarismo consiste em uma forma de governo diferente de todas as outras formas legadas pela tradição política ocidental. Essa tarefa é crucial para a pensadora que, ainda na introdução da terceira parte de *Origens do Totalitarismo*², escreve: “[...] a distinção entre eles [governo totalitário e outros] não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos ‘teóricos’, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir” (Arendt, 2012, p. 420). Ela recomenda cautela no uso do termo totalitarismo e vê como regimes totalitários apenas a Alemanha Nazista e a Rússia Soviética, especificamente dos anos 1930 até a morte de Stálin (Arendt, 2012, p. 430).

O totalitarismo é comumente confundido com alguma forma de governo tradicional, sobretudo a tirania, a ditadura ou o despotismo. O motivo principal dessa confusão é o fato de o totalitarismo surgir a partir de sistemas unipartidários. Entretanto, Arendt observa que, quando se tornavam efetivamente totalitários, tais regimes “[...] passavam a operar segundo um *sistema de valores* tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas ou de bom senso – podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação” (2012, p. 512. Grifo nosso). A posse de um sistema de valores ímpar na história é a base que, para a pensadora, propiciou aos governos totalitários um modo de funcionamento tão peculiar que sua adequada compreensão extrapola o prisma da filosofia política ocidental, incluindo as formas de governo clássicas.

Assim, com o intuito de compreender o fenômeno totalitário enquanto um regime político inaudito, Arendt promove ao longo do ensaio uma série de distinções conceituais. Segundo André Duarte (2013), essa maneira de proceder via oposição e relação entre os diferentes conceitos, de modo a estabelecer fronteiras entre eles, é comum na elaboração do pensamento arendtiano. Ele acredita que “[...] ao traçar suas distinções conceituais, Arendt não pretendeu engessar os fenômenos políticos do presente em quadros estanques, mas confrontar os perigos teóricos oriundos de nossa incapacidade contemporânea para separar e articular fenômenos e categorias distintos” (Duarte, 2013, p. 54).

A dificuldade em analisar e relacionar os fenômenos do presente e as categorias é fruto da crise da tradição ocidental que emerge com o totalitarismo, o qual também é sintoma dessa crise. Sem um quadro conceitual capaz de explicar o que aconteceu, já

² Doravante, utilizaremos a abreviatura *OT*.

que a derrocada dos valores e das concepções tradicionais expôs o fato de que a tradição não ilumina mais o presente, Arendt procurou nos próprios acontecimentos o seu sentido e o parâmetro para traçar suas distinções conceituais, como ela evidencia no prefácio de seu *Entre o passado e o futuro*³.

Ainda que em seu artigo Duarte (2013) enfatize as distinções conceituais arendtianas presentes mais propriamente em obras como a *Condição Humana* e *Sobre a violência* – “[...] público, privado e social; política e economia; liberdade e necessidade; poder e violência; trabalho, fabricação e ação; *bíos e zoé* [...]” (Duarte, 2013, p. 48) –, acreditamos que ter em vista esse modo de elaboração do pensamento de Arendt contribui para melhor apreender as ideias e a articulação argumentativa de “Ideologia e Terror”. Isso porque Arendt precisa distinguir neste ensaio o totalitarismo da tirania para apresentá-lo enquanto uma forma de governo inaudita.

Ao propor que o totalitarismo é, de fato, uma nova forma de governo e não apenas “[...] um arranjo improvisado que adota os métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência do conhecido arsenal político da tirania, do despotismo e das ditaduras [...]” (Arendt, 2012, p. 612), Arendt supõe que deve ser possível, então, identificar a natureza desse governo. Por conseguinte, se existe essa natureza, o totalitarismo pode ser comparado com as demais formas de governo que se conhece desde a Antiguidade e, assim, “[...] definido como elas podem ser definidas” (Arendt, 2012, p. 612). Ela acredita que os diversos tipos de governo nos quais os seres humanos vivem são descritos mais ou menos do mesmo modo dos gregos até Kant. Mas como se definem os diferentes tipos de regime político?

Para compreendermos como Arendt entende a natureza das diferentes formas de governo, recorreremos a dois textos que foram escritos na mesma época de elaboração de “Ideologia e Terror”, quais sejam: a primeira parte de “A grande tradição” (2011[1953]) e “A revisão da tradição em Montesquieu” (2009); manuscritos selecionados postumamente por Jerome Kohn – este último compõe a coletânea *A promessa da política*, também organizada por Kohn. Ambos os escritos foram elaborados no período entre a primeira edição de *As origens do totalitarismo* (1951) e a

³ Ao apresentar os ensaios de *Entre o passado e o futuro* como exercícios de pensamento político, Arendt escreve algo que é o ímpeto não só deste livro, mas de todo o esforço intelectual materializado em sua obra: “[...] meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (Arendt, 2011, p. 41). Dado que o passado não orienta mais o presente, é a partir dos próprios acontecimentos que essa orientação deve ser buscada, o que revela como o próprio passado e a tradição podem ser ressignificados na compreensão dos eventos do presente.

publicação de *A condição humana* (1958). Consciente do déficit em relação à análise da vertente totalitária do comunismo, uma vez que a maior parte de *OT* se destina ao exame do regime totalitário nazista⁴, Arendt passou a dedicar seus estudos do início da década de 1950 na compreensão dos elementos totalitários presentes na tradição marxista (Duarte, 2000; Kohn, 2009).

No decorrer de sua pesquisa, porém, Arendt passou a se interessar mais propriamente pela tradição da filosofia política ocidental e na maneira como o pensamento político de Karl Marx se inseria nessa tradição como uma espécie de acabamento. Ela passou a enfatizar a existência de uma tensão entre a filosofia e a política que provém da atitude negativa que a primeira tem em relação à segunda desde o início da tradição.

1. A tradição do pensamento político e a busca pela melhor forma de governo

Para Arendt, a tradição do pensamento político ocidental foi fundada não devido a uma atitude de admiração⁵ ou de curiosidade dos filósofos acerca do modo como os diferentes povos se organizavam, e sim de uma repulsa à *pólis* em decorrência da condenação e morte de Sócrates pelo tribunal de Atenas.

Diante deste acontecimento, os filósofos, em particular, Platão, começaram a se preocupar com a política porque acreditavam que a *pólis*, da maneira como era organizada, não era um lugar seguro para aqueles que se dedicavam à atividade do filosofar. Assim, filosofar acerca da política e dos assuntos humanos em geral passou a ter uma finalidade bem precisa, qual seja, a de encontrar uma forma de organização política na qual o lugar do filósofo estivesse garantido. Este foi, na perspectiva de Arendt, o movimento inaugural da tradição do pensamento político ocidental que reverberou ao longo de mais de dois mil anos de história (Arendt, 2011, p. 43-45).

⁴ Para André Duarte, este déficit em relação à análise dos elementos da versão stalinista do totalitarismo é “justificável em vista da escassez de fontes primárias relativas àquela forma de dominação” (Duarte, 2000, p. 35). Apesar disso, Duarte defende que “[...] o referido desequilíbrio metodológico jamais significou que Arendt houvesse compreendido o fenômeno totalitário como específico às tradições históricas alemãs, isto é, como um evento para o qual *apenas* aquele país estaria destinado” (Duarte, 2000, p. 35). Isso porque o que há de comum entre nazismo e stalinismo não é a existência de uma tradição em particular, e sim a destruição de todas as tradições promovida por ambas as vertentes de dominação totalitária.

⁵ Cabe lembrar que a admiração ou o espanto (*thaumatzein*) é considerado o início da filosofia para os gregos, como podemos ler no livro *Alfa da Metafísica* de Aristóteles (1979).

Em seu comentário à tradução de “A grande tradição”, Bodziak Jr. e Correia afirmam que a tradição tem um “[...] início bem definido na substituição platônica da ação pela sabedoria filosófica e fim não menos definido na transformação da filosofia em ação” (Bodziak; Correia, 2011, p. 273)⁶. No início da tradição, é aquele que conhece a ideia de bem que deve governar: tem-se, portanto, a figura do rei-filósofo. No fim da tradição, os filósofos deveriam deixar de lado a atividade de contemplação para realizar a filosofia na prática, isto é, engendrar uma sociedade ideal. Em ambos os casos, a ação e a peculiaridade da qual os gregos antigos tanto se orgulhavam e que os distinguiu dos bárbaros, a saber, o privilégio da palavra sobre a força, isto é, da persuasão ao invés da violência, perdem sua função de elemento basilar da vida política. O domínio político deixa de ser visto como um espaço no qual os homens aparecem uns para os outros e agem em concerto, para ser uma esfera cujas decisões são tomadas por aquele que detém o saber ou, no final da tradição, como algo que deve ser fabricado a partir de uma espécie de modelo ideal pré-concebido estabelecido filosoficamente e cientificamente.

A atitude de Platão de deixar de lado a ação política era resultado de sua preocupação com os riscos que a imprevisibilidade inerente aos atos humanos pode levar – como a morte de Sócrates e outras injustiças. Ao fazê-lo, Platão teria priorizado a relação de governo em detrimento dos atos e das palavras no espaço público que constituíam a ação política, de modo que a divisão entre governantes e governados tornou-se o elemento-chave para se pensar a organização política dos homens: alguns devem governar (para Platão, aquele que conhece a ideia de bem) e outros devem ser governados.

Segundo Arendt, apenas em um segundo momento – em um de seus últimos diálogos, denominado *As leis* – é que Platão destaca as leis como conteúdo da vida política, aí entendidas como “[...] o visível, tradução política das ideias da *República*” (ARENDR, 2011, p. 276). Assim, é a partir da atitude negativa dos filósofos em relação à *pólis* e dessa prioridade da relação de governo que o pensamento político passa a ter como centro a busca pela melhor forma de governo. Com isso, a tradição já nasce engastada na busca do melhor governo, a qual serve como uma espécie de parâmetro para se julgar as experiências políticas, como escreve Arendt:

⁶ Essas ideias de Arendt são desenvolvidas em *A condição humana* e nos ensaios “Tradição e época moderna”, inserido na coletânea *Entre o passado e o futuro* (2007), e “Filosofia e política”, publicado na coletânea *A dignidade da política* (2002) e em *A promessa da política* (2009), com o título de “Sócrates”.

Desde então [desde o início da tradição], a busca pelo melhor governo tem servido para conceitualizar e transformar todas aquelas experiências políticas que encontram sua casa na tradição do pensamento político, a qual talvez em nenhum outro lugar mostre sua abrangência de modo mais impressionante que no espantoso fato de que nenhuma nova forma de governo foi adicionada durante 2.500 anos. A República Romana, o Império Romano, o reinado medieval e a emergência do Estado-nação não foram percebidos como razão suficiente para uma revisão ou adição no que já era familiar a Platão (Arendt, 2011, p. 276).

A tradição do pensamento político, cuja autoridade é demonstrada pelo fato de que as formas de governo permanecem mais ou menos as mesmas desde Platão, tem como base a definição dos diferentes regimes políticos. De acordo com Arendt (2011, p. 274), a natureza ou essência de cada forma de governo é definida com base em dois pilares conceituais: o poder, isto é, a sua distribuição – se é um único homem, apenas alguns ou todo o povo que possui o poder de governar –, e a lei, ou seja, o papel que a legislação desempenha no exercício do poder – se as leis são cumpridas ou não.

O primeiro pilar diz respeito ao número daqueles que governam e, portanto, à divisão entre governantes e governados – ou, se quiser, entre quem comanda e quem é comandado, entre quem manda e quem obedece⁷. Já o segundo pilar corresponde à qualidade do exercício do poder, isto é, se as leis – o direito positivo – são observadas pelo(s) governante(s), o que confere legitimidade ao exercício do poder e faz a forma de governo ser considerada boa; ou se elas são desrespeitadas, de modo que o uso do poder é arbitrário e ilegítimo, o que faz a forma de governo ser má, corrompida. A lei ou o direito é entendido como uma barreira imposta ao poder, uma limitação que impede que haja abuso no exercício do poder e, assim, não deixa o regime resvalar para a corrupção – e esse é o único tipo de movimento que a teoria das formas de governo clássica leva em conta: a passagem de um regime bom para um regime mau/degenerado.

Em resumo, os dois pilares definem a natureza de cada forma de governo ao indicar quem governa e como se governa. A maneira como o poder está distribuído (primeiro pilar), somada à observância ou não das leis (segundo pilar), leva à distinção tradicional de três formas de governo boas (realeza, aristocracia e *politeia*) e suas correlatas corrompidas (tirania, oligarquia e democracia). Em uma célebre formulação de sua *Política*, Aristóteles descreve os diferentes tipos de governo:

⁷ Como ressalta Frateschi (2019, p. 41-2), essa divisão entre governantes e governados representa uma transposição para o âmbito da política do modelo da economia escravista, que se baseava na dominação do senhor em relação ao escravo e na degradação desse enquanto ser humano.

Dentre as formas de governo por um só, chamamos *realeza* à que visa o interesse comum. Chamamos *aristocracia* à forma de governo por poucos (mas sempre mais que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: “*regime constitucional*” [*politeia*]. [...] Os três desvios correspondentes são: a *tiranía* em relação à realeza; a *oligarquia* em relação à aristocracia; a *democracia* em relação ao regime constitucional. A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é a busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum desses regimes visa o *interesse da comunidade* (Aristóteles, *Pol.* III, 1279a 34 - 1279b 10. Grifo nosso).

Arendt aponta uma diferença sutil na teoria das formas de governo de Aristóteles na medida em que o filósofo estabelece como o bom governo não simplesmente aquele que observa a lei, mas sim aquele que age em prol do interesse da comunidade – o interesse de todos –, ao passo que é ruim o governo cujo poder é exercido em função das paixões e dos interesses particulares seja de um único ser humano (tirania), seja de um dos grupos que compõe a sociedade, a saber, os ricos, ou seja, os oligarcas – daí a oligarquia, o regime dos ricos –, ou os pobres, isto é, o povo – daí a noção de democracia, o governo do povo, e a razão pela qual o termo democracia designa na Antiguidade uma forma de governo degenerada, em contraposição à *politeia* ou regime constitucional. Arendt, contudo, não acredita que esta diferença seja significativa, uma vez que “[...] o governo no interesse de todos [de Aristóteles] [...] não é muito mais que uma interpretação particular do governo de acordo com leis justas” (Arendt, 2011, p. 274).

A classificação tradicional dos regimes políticos, baseado no poder e o direito positivo, constitui a teoria clássica das formas de governo que, para Arendt, é a nervura da grande tradição da filosofia política ocidental. Mas a tradição não inclui apenas a possibilidade de distinguir as naturezas das diferentes formas de governo e avaliar as experiências, como também implica e traz como pressuposto uma visão acerca da natureza da própria política cuja pedra-de-toque é a necessidade da divisão entre governantes e governados. Com efeito, o poder é visto como uma espécie de atributo daquele(s) que governa(m), de modo que a relação entre governantes e governados – entre os detentores do poder e aqueles que são comandados, que devem obedecer –, torna-se o centro da vida política, o que esvazia outras possibilidades de organização da *pólis* e retira da ação a condição de categoria central da política.

No seio dessa tradição, se Arendt almeja definir a natureza do totalitarismo, então ela precisa descrever como o poder está distribuído e qual o papel que o direito desempenha no interior dessa forma de governo, de maneira a revelar o ineditismo dos regimes totalitários. Mas Arendt não se contenta apenas com esse fio da tradição e com a visão de política que lhe subjaz. Por isso ela busca inspiração em um pensador que, mesmo inserido na linha da tradição, procurou repensar alguns de seus problemas. Esse pensador é Montesquieu. Como ressalta Adriano Correia, o ensaio “Ideologia e Terror” tem como articulação principal “uma interpretação do regime totalitário à luz da teoria das formas de governo concebida por Montesquieu” (Correia, 2010, p. XV). A interpretação de Arendt acerca do totalitarismo como nova forma de governo é feita, portanto, à luz do pensamento de Montesquieu.

2. A interpretação arendtiana da teoria das formas de governo de Montesquieu

Arendt vê Montesquieu como “[...] um escritor político muito mais que um pensador sistemático”, condição que lhe possibilitou “[...] considerar livremente e reformular quase involuntariamente os grandes problemas do pensamento político” (Arendt, 2011, p. 281). A pensadora sugere fato de Montesquieu estar mais próximo de ser um escritor político do que um filósofo ou um acadêmico profissional é que lhe permitiu recolocar velhas questões e indagar acerca da natureza da política. O olhar diferenciado de Montesquieu o levou a perceber e repensar os problemas políticos para além das categorias já consolidadas, de modo a promover uma revisão na tradição⁸.

Embora seja famoso pela sua divisão dos ramos do governo em executivo, legislativo e judiciário, o que Arendt enfatiza é que “[...] a descoberta de Montesquieu, tanto da natureza divisível do poder quanto dos três ramos do governo, emergiu de sua preocupação com o fenômeno da ação como a condição central de todo o domínio da política” (Arendt, 2011, p. 282). Arendt entende que mesmo os três ramos do governo estão ligados à ação: “os três ramos do governo representam para ele as três principais atividades políticas do homem: a criação de leis, a execução de decisões e a sentença judicial que deve acompanhar ambas. Cada uma dessas atividades engendra o seu próprio poder” (Arendt, 2011, p. 282). Na visão de Arendt, Montesquieu entende que as

⁸ É importante ressaltar que Arendt se apropria do pensamento de Montesquieu para lidar com os seus próprios problemas teóricos e políticos. Em razão dos objetivos e também dos limites deste artigo, seguiremos aqui a interpretação que Arendt realiza do pensamento do autor francês, sem nos ocuparmos com a sua fortuna crítica.

origens do poder “repousam nas capacidades múltiplas dos homens para a ação” (Arendt, 2011, p. 282), o que o leva a tomar a ação como a condição central da política.

A relevância que Montesquieu confere ao fenômeno da ação para o domínio político faz com que ele perceba um problema na tradição. A natureza dos regimes políticos – que, como vimos, é definida tradicionalmente por meio de recurso aos dois pilares conceituais da distribuição do poder e da lei – constitui a essência, a estrutura de cada forma de governo. Montesquieu não desconsidera essa noção, embora sua tipologia das formas de governo apresente uma inovação em relação à tradição. Com efeito, no segundo capítulo da obra *Espírito das Leis*, o filósofo francês defende a existência de três formas de governo e as define do seguinte modo:

[...] “o governo *republicano* é aquele em que o povo, como um todo [república democrática], ou somente uma parcela do povo [república aristocrática], possui o poder soberano; a *monarquia* é aquele em que um só governa, mas de acordo com leis fixas e estabelecidas, enquanto, no governo *despótico*, uma só pessoa, sem obedecer a leis e regras, realiza tudo por sua vontade e caprichos”. Eis aí o que denomino de *natureza* de cada governo (Montesquieu, 1973, p. 41, grifo nosso).

Norberto Bobbio (2001), em seu comentário à teoria do filósofo francês, salienta a anomalia que ela representa ao não diferenciar formas de governo boas de suas correlatas más, corrompidas – como faz Platão e Aristóteles, por exemplo. Isso é possível porque o autor converge dois aspectos para delimitar a natureza de cada forma de governo, quais sejam, “[...] o dos sujeitos do poder soberano, que permite distinguir a monarquia da república, e o do modo de governar, que leva à distinção entre monarquia e despotismo” (Bobbio, 2001, p. 131). Embora seja considerada anômala, a definição que Montesquieu oferece das formas de governo se mantém na esteira da tradição na medida em que preserva os pilares da distribuição do poder e da lei, ainda que os correlacione de uma maneira distinta da tradicional, o que resulta em três diferentes formas de governo. Duas dessas formas (república e monarquia) são consideradas boas, pois são governos que observam as leis, enquanto apenas uma é considerada corrompida (o despotismo), uma vez que o déspota governa segundo os seus interesses particulares e, portanto, sem levar em conta as leis.

2.1. A revisão de Montesquieu: a noção de princípio de ação

Mas o problema que filósofo francês observa é que essa estrutura das formas de governo, tomada em si mesma, é incapaz de engendrar ação ou movimento, isto é, de levar os seres humanos, sejam governantes ou governados, a agirem. Como escreve Arendt, Montesquieu notou que “[...] as ações concretas de cada governo e dos cidadãos [...] não podem ser explicadas em conformidade com os dois pilares conceituais das definições tradicionais do poder como a distinção entre governar e ser governado e a lei como limitação desse poder” (Arendt, 2009, p. 110-111). Por considerar a ação como o centro da vida política, Montesquieu indagava: o que leva os homens a agirem? O que os coloca em movimento? E ao examinar a estrutura das formas de governo definida pela tradição, sobretudo as leis de cada uma delas, Montesquieu não conseguia resolver este problema.

De acordo com Arendt, a incapacidade de a estrutura das formas de governo levar os homens à ação remonta ao momento inaugural da tradição. Ela atenta que Montesquieu percebeu que os próprios termos “essência” e “natureza” do governo remetem, em seu sentido platônico, à imobilidade, a uma permanência. Ao buscar a melhor forma de governo, Platão buscava a mais imutável e inamovível delas, ou seja, aquela que permaneceria intacta em meio às circunstâncias instáveis dos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt:

A razão dessa curiosa imobilidade, que, até onde sei foi Montesquieu o primeiro a descobrir, é que os termos “natureza” ou “essência” do governo, tomados em seu sentido platônico original, indicam permanência por definição, uma permanência que se tornou, por assim dizer, ainda mais permanente quando Platão buscou o melhor de todos os governos. Para ele, era natural que a melhor forma de governo fosse também a mais imutável e inamovível em meio às circunstâncias instável dos homens. A suprema prova de que a tirania é a pior forma de governo é ainda, para Montesquieu, o fato de ela estar sujeita a ser destruída por dentro – a decair por sua própria natureza – ao passo que as outras formas são destruídas fundamentalmente por circunstâncias externas (Arendt, 2009, p. 111).

A busca de Platão por uma forma de governo perfeita tinha como pressuposto que este regime político deveria ser o mais estável possível, o que significa que, frente às constantes mudanças nas circunstâncias em que os homens vivem, o regime deveria manter a sua estrutura e o seu funcionamento. Assim, a forma de governo ideal seria aquela mais difícil de ser corrompida, de tornar-se degenerada. É por este motivo que a

tiranía (ou o despotismo)⁹ é considerada mesmo por Montesquieu como a pior forma de governo, uma vez que ela é, por sua própria natureza, a mais instável das formas de governo. Para impedir a perversão de uma forma de governo é que, de acordo com Arendt, Platão percebeu tardiamente a necessidade de se estabelecer as leis. Ela escreve que “foi somente nas *Leis*, não na *República* nem no *Político*, que Platão pensou que a legalidade em si mesma, as leis da cidade, podia ser concebida de modo a impedir toda perversão possível do governo, a única mudança que levou em conta” (Arendt, 2009, p. 111).

Ao coibir os governantes de abusarem do seu poder, isto é, de governar em prol de seus desejos e interesses particulares, e não em vista do bem comum, as leis exercem a função de impedir o movimento de corrupção. Mas Arendt lembra que, para Montesquieu, o movimento de corrupção, a mudança para o pior, não é o único tipo de movimento ao qual a política e as formas de governo estão sujeitas, como pensava Platão. O filósofo francês se preocupava com o movimento dos homens, com as ações humanas: o que faz com que homens ajam no interior de uma determinada forma de governo? O que leva as pessoas a tomarem parte do regime político no qual vivem, a exercer o papel que lhes cabe e, assim, possibilitar que o regime funcione de maneira perfeita, isto é, inteiramente de acordo com a sua própria natureza? A legalidade não pode exercer esse papel, como comenta Arendt:

[...] a legalidade, tal como Montesquieu a entendia, só pode impor limites às ações, nunca inspirá-las. A grandeza das leis numa sociedade livre é que elas nunca nos dizem o que devemos fazer, mas somente o que não devemos. Em outras palavras, Montesquieu, precisamente por ter tomado como ponto de partida a legalidade dos governos, viu que direito e poder não são suficientes para explicar tanto as ações concretas e constantes dos cidadãos que vivem entre os muros da lei quanto o desempenho dos próprios corpos políticos, cujo “espírito” é tão obviamente diverso (Arendt, 2009, p. 111-112).

Na visão do filósofo francês, a lei possui um caráter negativo: elas demarcam limites para aquilo que os indivíduos podem fazer, mas não definem aquilo que os homens devem fazer. Para Arendt, esta concepção de lei de Montesquieu reflete a concepção pré-filosófica dos gregos da legalidade enquanto “[...] a armação no interior da qual as pessoas se movimentam e agem, como fator de estabilização de algo que por

⁹ Arendt utiliza o termo tirania para designar o que Montesquieu nomeia de despotismo, mudança que não representa nenhum problema conceitual grave, pois, como lembra-nos Bobbio, Montesquieu define despotismo “[...] nos mesmos termos com que se vinha definindo tradicionalmente a tirania” (Bobbio, 2001, p. 130-1).

si mesmo está vivo e se movendo sem se desenvolver necessariamente em uma direção prescrita, seja de ruína, seja de progresso” (Arendt, 2011, p. 283). A função da legalidade é, nesse sentido, o estabelecimento de muros entre os homens que funcionam como marcos a partir dos quais eles podem agir. Por ter esse caráter negativo, a legalidade ou o direito positivo não é suficiente para explicar por que os indivíduos agem da maneira como agem em uma dada comunidade, tampouco para promover as ações necessárias ao funcionamento perfeito de determinada forma de governo.

Ao mostrar que “[...] estas estruturas [formadas pelos pilares da lei e do poder] por si mesmas são mortas e não correspondem às realidades da vida política e às experiências dos homens de ação” (Arendt, 2011, p. 282-283), Montesquieu realizou o que Arendt considera uma revisão na tradição do pensamento político ocidental. Em sua teoria das formas de governo, o filósofo francês introduziu a noção de princípio de ação como um novo critério para se pensar e classificar as formas de governo. Ele especifica os dois critérios do seguinte modo: “[...] entre a natureza do governo e seu princípio, há esta diferença: sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e, a segunda, as paixões humanas que o movimentam” (Montesquieu, 1973, p. 49). A natureza diz respeito, portanto, à própria essência do governo, enquanto o princípio de ação corresponde a uma paixão que leva as pessoas a tomarem parte do regime político no qual vivem. Com o princípio de ação, há movimento, historicidade no interior das próprias formas de governo, e não apenas na passagem de uma forma boa para uma forma corrupta.

Cada forma de governo tem o seu próprio princípio de ação, o qual é responsável por inspirar e orientar os atos tanto dos governantes quanto dos cidadãos na vida pública. Para Montesquieu, os princípios de ação da república, da monarquia e do despotismo são, respectivamente, a virtude¹⁰, a honra e o medo. Com efeito, o funcionamento perfeito e a estabilidade de uma república exigem a virtude de seus cidadãos, ou seja, o tratamento dos assuntos públicos não deve conferir maior notoriedade a um cidadão em relação aos seus concidadãos, uma vez que todos são vistos como iguais. Do mesmo modo, a busca pela distinção conferida pela hierarquia social inerente à monarquia faz os agentes, sobretudo os que compõem os estratos mais elevados da sociedade, verem a boa reputação como estímulo para a prática de determinadas ações, o que mantém a estrutura monárquica. Por fim, no despotismo, o

¹⁰ Não a virtude ética, como adverte o filósofo francês, mas a política: “[...] o amor à pátria, isto é, o amor à igualdade” (Montesquieu, 1973, p. 29).

medo que o povo tem de seu governante sustenta a dominação despótica. No entanto, como observa Arendt (2009, p. 112), o déspota também tem medo dos seus governados, de modo que o seu poder depende de uma vigilância constante para fazer o povo sucumbir ao temor.

O domínio de uma ou outra paixão enquanto princípio de ação não significa, por exemplo, que uma república seja formada, necessariamente, apenas por cidadãos virtuosos, nem que não se busque a honra ou que não se tenha medo nesse regime político. Para Arendt, isso apenas “significa que a esfera público-privada se inspira numa ou noutra, de modo que a honra numa república e a virtude numa monarquia se tornam assunto mais ou menos privado” (Arendt, 2009, p. 112). Os princípios de ação estão ligados à esfera pública da vida dos homens e inspiram as ações humanas nesta esfera, de maneira a permitir que uma determinada forma de governo se mantenha. Isso porque os princípios de ação não são propriamente motivações psicológicas, e sim “critérios orientadores” a partir dos quais “todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade” (Arendt, 2009, p. 112). Assim, se o princípio de ação perde a sua validade, isto é, se as pessoas não o levam mais em conta ao agirem, então a forma de governo correspondente se corrompe, como explica Arendt:

[...] se esses princípios já não são válidos, se perdem sua autoridade de modo que já não se creia na virtude numa república ou na honra numa monarquia, ou se, numa tirania, o tirano deixa de temer seus súditos ou os súditos deixam de ter medo de si mesmos e de seu opressor, então cada uma dessas formas de governo chega ao seu fim (Arendt, 2009, p. 113).

O movimento de corrupção, a mudança para o pior na teoria das formas de governo de Montesquieu está ligada diretamente à perda de validade do princípio de ação. Há, portanto, uma conexão intrínseca entre o princípio de ação e a natureza das formas de governo. Essa conexão aponta, na interpretação de Arendt, para uma “profunda percepção da unidade das civilizações históricas” (Arendt, 2009, p. 113). Por isso, Arendt vê a teoria do filósofo francês como “o pano de fundo das ciências históricas e da filosofia da história do século XIX”, o que a faz figurar como uma espécie de precursora das noções de espírito do povo (*Volksgeist*) de Herder, e de espírito do mundo (*Weltgeist*) de Hegel (Arendt, 2009, p. 113). Não obstante, Arendt considera que a descoberta de Montesquieu se mostra ainda mais fecunda no terreno da

política, uma vez que “[...] dela surge a questão das origens da virtude e da honra, cuja resposta levou Montesquieu a resolver inadvertidamente o problema de por que tão poucas formas julgadas suficientes ao longo de uma história tão longa e tão cheia de mudanças radicais” (Arendt, 2009, p. 113).

2.2. A noção de experiência fundamental

Não é mero acaso que as formas de governo, a despeito das inúmeras transformações históricas e políticas, permaneceram as mesmas de Platão até Kant. Arendt acredita que Montesquieu lançou luz a esta questão ao perceber que o princípio de ação e a natureza de cada forma de governo estão unidos por algo que serve como base fundamental, como a fonte tanto das leis quanto daquilo que faz os seres humanos agirem. Essa base fundamental é indicada quando o filósofo francês aponta qual a origem da virtude e da honra. Arendt escreve: “a virtude, diz Montesquieu, brota do amor à igualdade, e a honra do amor à diferença, ou seja, do ‘amor’ por um ou outro dos dois traços fundamentais e interconectados da condição humana da pluralidade” (Arendt, 2009, p. 113). Há, portanto, um solo de onde a virtude e honra enquanto princípios de ação podem brotar: a pluralidade.¹¹ A virtude está ligada à igualdade que os homens experimentam por serem membros da espécie humana, enquanto a honra está ligada ao aspecto da diferença que cada ser humano expressa por ser único. “Em ambos os casos”, escreve Arendt, “somos confrontados com o que somos por nascimento: nascemos iguais na absoluta diferença e distinção em relação aos outros” (Arendt, 2009, p. 114).

Assim como os princípios de ação da virtude e da honra, a própria estrutura ou natureza do governo republicano e do monárquico também encontra na pluralidade o seu solo fundamental. Nas palavras de Arendt, “[...] esse ‘amor’, ou, como diríamos, a experiência fundamental da qual brotam princípios da ação, é para Montesquieu o traço-de-união entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político” (Arendt, 2009, p. 113-4). A experiência fundamental é, portanto, o terreno comum a partir do qual emerge a estrutura e o princípio de ação de

¹¹ Pluralidade é uma das categorias que Arendt desenvolve mais detidamente em sua obra *A condição humana* (1958). Nessa obra, a pensadora entende que a pluralidade corresponde “[...] ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2010, p. 8). Os seres humanos são iguais enquanto membros da espécie humana, mas diferentes uns dos outros “[...] de um modo tal que ninguém jamais será igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2010, p. 10).

cada forma de governo. Ou seja, a experiência fundamental se expressa politicamente nas leis que constituem a estrutura de cada forma de governo tanto quanto na paixão que leva os homens a se engajarem e a agirem nessa mesma estrutura.

Igualdade e distinção são experiências que os seres humanos compartilham quando vivem juntos e mantêm relações uns com os outros. Arendt observa que a “igualdade republicana não é o mesmo que igualdade de todos os homens perante Deus ou igual destino de todos os homens perante a morte” (Arendt, 2009, p. 114). Em face de Deus ou da morte, todas as diferenças entre os homens tornam-se irrelevantes, de modo que os homens são vistos como iguais uns aos outros. Mas essa igualdade não é política, e sim uma igualdade do âmbito teológico ou da mera vida biológica (o fato de que todos os seres vivos morrem algum dia). A igualdade de que fala Arendt tem outro fundamento, como ela explica:

[...] Politicamente, nascer igual significa a igualdade de força independentemente de todas as outras diferenças, o que permitiu a Hobbes definir a igualdade como igual capacidade de matar. Uma concepção similar é inerente à noção de estado da natureza de Montesquieu, que a define como “medo de todos”, por oposição à ideia hobbesiana de uma primordial “guerra de todos contra todos”. A *experiência* sobre a qual repousa o corpo político de uma república é a convivência dos que são iguais em força e a sua virtude, que governa a vida pública, a alegria de não estar só no mundo. Estar só não significa não ter iguais: “Um é um e mais ninguém e sempre será sem ninguém”, conforme uma rima infantil medieval ousou indicar o que pode ser humanamente concebido como a tragédia de *um único* Deus. É só na medida em que estou entre iguais que não estou só, e nesse sentido o amor pela igualdade que Montesquieu chama de virtude é também a gratidão por ser humano, e não igual a Deus (Arendt, 2009, p. 114-5. Grifo nosso).

Na esfera política, nascer igual significa ter a mesma força que os outros. A pensadora recupera a teoria política do filósofo inglês Thomas Hobbes para corroborar essa assertiva na medida em que, na interpretação de Arendt, essa igualdade de força foi definida por Hobbes como “igual capacidade de matar”¹². É da igualdade de força entre os homens que, em um momento histórico no qual as relações entre os seres humanos não eram regidas por leis (o estado de natureza), estabelece-se um estado constante de guerra de todos contra todos. Tal estado caracteriza-se por instabilidade e insegurança,

¹² Uma das passagens em que Thomas Hobbes afirma a ideia de igualdade de força entre os homens encontra-se no início do capítulo XIII do *Leviatã*, onde o filósofo inglês escreve: “[...] quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (Hobbes, 1983, p. 45).

já que os homens, iguais em força, precisam se manter em um constante estado de vigília, já que não podem confiar uns nos outros. Dessa instabilidade surge o medo da morte violenta e é esse medo que impulsiona os homens, na visão de Hobbes, a buscarem criar o Estado enquanto o artifício pelo qual a segurança seja garantida. Para Arendt, Montesquieu tem uma visão semelhante à de Hobbes, e define esse medo da morte violenta como “o medo de todos”.

Tendo em vista essa noção de igualdade, Arendt entende que a experiência fundamental que subjaz a um corpo político republicano é a convivência dos que são iguais em forças. Numa república, os homens, iguais em força, são capazes de conviver juntos, e o que os leva à ação é a alegria de não estar só no mundo. Princípio de ação dos governos republicanos, a virtude é, então, essa gratidão por ser humano, por ter iguais, o que possibilita que os seres humanos não estejam sozinhos no mundo e, por isso, possam sempre desfrutar da companhia de outrem. Essa alegria provém da própria condição humana, que é diferente, por exemplo, da maneira de ser de Deus, que enquanto por ser único, é um ser que não tem iguais e, portanto, não pode desfrutar a companhia de seus pares.

Por outro lado, a experiência que subjaz à monarquia – e, para Arendt, também as aristocracias, já que estas também são governos hierárquicos – é a distinção. Esta, no entanto, só possível, como Arendt salienta, “por causa da igualdade, sem a qual todas as distinções nem sequer poderiam ser medidas” (Arendt, 2009, p. 115). Se os homens fossem completamente diferentes, então não haveria a possibilidade de distinção, posto que entre duas coisas completamente diferentes uma da outra, a distinção é um dado, e não o resultado de uma conquista ou esforço. Para que se possa distinguir um objeto de outro ou um ser humano de outro é necessário, pois, essa igualdade de fundo, a partir da qual, nas monarquias, enfatiza-se o aspecto da singularidade de todo ser humano. E é justamente essa busca em expressar aquilo que é único em cada ser humano que subjaz aos governos monárquicos, como escreve Arendt:

[...] a experiência fundamental sobre a qual ela [a monarquia] repousa é a experiência da singularidade de todo ser humano, que na esfera política só se pode revelar medindo-se uns em relação aos outros. Quando a honra é o princípio de ação, a orientação inspiradora das atividades de um corpo político é proporcionar a cada súdito a possibilidade de sair-se bem, de tornar-se um indivíduo singular que nunca foi antes e nunca será outra vez e, como tal, conquistar reconhecimento em sua posição social (Arendt, 2009, p. 115).

A singularidade de cada ser humano só pode ser revelada no espaço público, isto é, quando o ser humano se coloca à vista dos seus iguais. As ações numa monarquia são inspiradas pela busca dos homens distinguirem-se uns dos outros, de se tornarem um indivíduo singular que possa ser objeto de reconhecimento público – e é por isso que a honra é o princípio de ação desta forma de governo. Do mesmo modo, as leis monárquicas devem favorecer e reconhecer a distinção dos homens para que o regime se mantenha.

Para Arendt, a monarquia oferece uma vantagem que está ausente nos regimes republicanos. Essa vantagem consiste no fato de que os indivíduos nunca serão confrontados com todos os outros juntos, isto é, com uma massa na qual os indivíduos e suas diferenças estão quase que completamente apagadas. Contra essa massa, um indivíduo poderia congrega apenas a “desesperada minoria de só” (Arendt, 2009, p. 115). Como o funcionamento perfeito do governo republicano exige leis que assegurem a igualdade de poder de seus cidadãos, Arendt adverte para “a possibilidade de esgotamento da sua estrutura de legalidade, a partir da qual a igualdade recebe significado, direção e sentido” (Arendt, 2009, p. 116). Em outras palavras, quando a estrutura legal de uma república não é suficiente para impossibilitar que a força de muitos indivíduos anule a força de um único indivíduo, então o regime deixa de ser uma república autêntica e se encaminha para uma espécie de tirania da maioria. Apesar desse perigo do governo republicano, Arendt acredita que:

Quer o corpo político repouse sobre a experiência da igualdade ou da distinção, em ambos os casos viver e agir juntos aparecem como a única possibilidade humana na qual a força, dada pela natureza, pode se transformar em poder. É assim que os homens, que apesar de sua força ficam essencialmente impotentes no isolamento, incapazes até de desenvolver a própria força, estabelecem a única esfera da existência na qual eles próprios, e não a natureza, Deus ou a morte, podem ser poderosos (Arendt, 2009, p. 116).

Neste trecho, a partir de sua interpretação da teoria de Montesquieu, Arendt explicita a sua concepção de poder, a qual é importante para entendermos a razão pela qual a monarquia e a república são formas de governo legítimas, ao contrário do terceiro tipo de governo classificado pelo filósofo francês, a saber, a tirania. Para Arendt, poder é diferente de força. Enquanto a força é inerente ao ser humano, o poder é algo que surge apenas quando os homens vivem e agem juntos. Quando está isolado dos seus pares, o homem é um ser impotente, já que sua força é subjugada pela força das

circunstâncias e da natureza, de modo que, no isolamento, o homem sequer pode desenvolver sua força.

Com efeito, Arendt acredita que a única esfera em que os homens são poderosos é a esfera pública, na qual a força dos homens é transformada em poder quando eles agem juntos. Na monarquia e na república, o espaço comum no interior do qual os homens podem conviver e agir em concerto, de modo a gerar poder, é garantido pelas leis. Desta maneira, ambas as formas de governo tornam possível a ação política e expressam a condição humana da pluralidade, uma enfatizando o aspecto da distinção e, a outra, o da igualdade, o que faz tais aspectos constituírem a experiência fundamental desses regimes.

Em relação ao governo tirânico, Arendt lembra que o próprio Montesquieu, “como toda a tradição, não pensava na tirania como um corpo político autêntico” (Arendt, 2009, p. 116). É por este motivo que o filósofo francês não se preocupou em indicar qual seria a experiência fundamental subjacente às tiranias. Não obstante, Arendt acredita que a estrutura do governo tirânico e o medo enquanto seu princípio de ação baseiam-se em uma experiência que é conhecida dos homens. Assim, a partir de sua leitura de Montesquieu, Arendt aponta qual a origem do medo:

[...] O medo como princípio de ação público-político tem uma estreita ligação com a experiência fundamental de falta de poder que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir. A razão pela qual essa experiência é fundamental – e nesse sentido a tirania pertence às formas elementares de governo – é que todas as ações humanas, e por essa mesma razão todas as possibilidades de poder humano, têm limites. Politicamente falando, o medo (e não estou falando de angústia) é o desespero com a própria impotência quando atingimos os limites dentro dos quais a ação não é possível. Cedo ou tarde, toda a vida humana experimenta esses limites (Arendt, 2009, p. 116).

A experiência sobre a qual as tiranias repousam é o isolamento. Quando estão isolados uns dos outros, os homens não podem agir politicamente, são impotentes. Na vida humana, a experiência da falta de poder, de não ter forças suficientes para agir, é comum. Nas tiranias, porém, a impotência dos seres humanos não é um acontecimento fortuito. Pelo contrário, faz parte da natureza desse governo privar os seres humanos de sua capacidade de ação, o que é feito a partir da destruição do espaço público que os governos tirânicos operam ao apagar as fronteiras legais. Como escreve Arendt, a “ilegalidade significa em cada caso não apenas que o poder, gerado por homens agindo

juntos, já não é possível, mas também que a impotência pode ser artificialmente criada” (Arendt, 2009, p. 117). As tiranias são governos ilegais, ou seja, não há nenhuma lei que garanta a existência de um espaço comum no qual os homens possam viver e agir juntos.

Ao impossibilitar a existência do espaço público e união dos homens no agir em concerto, o tirano tolhe a capacidade de ação dos homens e, desta forma, cria artificialmente a experiência de impotência, de falta de poder. Com efeito, escreve a pensadora, “[...] dessa falta de poder surge o medo e desse medo provêm tanto a vontade do tirano de subjugar todos os outros quanto a preparação de seus súditos para padecer a dominação” (Arendt, 2009, p. 117). O tirano tem medo dos súditos, por isso os subjuga. Os súditos, por sua vez, também têm medo do tirano e de si mesmos, por isso não conseguem estabelecer relações uns com os outros e, assim, acabam por padecer da dominação tirânica.

Para Arendt, o medo não é exatamente “um princípio de ação, mas um princípio antipolítico dentro do mundo comum” (Arendt, 2009, p. 119). A pensadora faz a seguinte comparação entre os princípios da república e da tirania: “Se a virtude é o amor pela igualdade no compartilhamento do poder, o medo é a vontade de poder proveniente da impotência, a vontade de dominar ou ser dominado” (Arendt, 2009, p. 119). Nesse sentido, a tirania não pode ser vista, em um sentido estrito, como uma forma de governo, mas sim uma forma de dominação. Arendt, assim como Montesquieu, observa que esse corpo político, ao contrário da monarquia e da república, não tem estabilidade, isto é, não pode manter-se a si mesmo.

Isso ocorre porque, para o filósofo francês, o princípio do governo despótico é corrompido por si só, de modo que “[...] os outros governos perecem porque acidentes particulares violam seu princípio: este perece por seu vício interior, quando causas acidentais não impedem seu princípio de se corromper” (Montesquieu, 1973, p. 125). Esse vício interior, para Arendt, corresponde ao fato de que a sede de poder engendrada pelo medo não pode ser remediada na tirania, uma vez que o poder só pode surgir quando os homens agem juntos, o que não pode ocorrer na tirania. Por esse motivo, ela acredita que “[...] as tiranias, enquanto persistem, ficam cada vez menos poderosas” (Arendt, 2009, p. 117).

Considerações finais

Tendo em vista a interpretação que Arendt realiza da teoria das formas de governo de Montesquieu, é possível concluir que a definição de cada forma de governo deve responder a três questões: (1) Qual a natureza desse governo, isto é, qual a sua estrutura particular e o papel exercido pelas leis? (2) Qual o seu princípio de ação, ou seja, o que leva os seus membros a se movimentarem? E, por último, (3) qual a experiência sobre a qual esse regime repousa? Assim, se Arendt compreende o domínio totalitário como uma forma de governo inaudita, então ela precisa responder a essas três questões. É justamente essa tarefa que ela realiza em “Ideologia e Terror”, apontando o terror e a ideologia como natureza e princípio de ação, respectivamente, desse tipo de governo, e tomando a solidão ou desamparo (*loneliness*) da sociedade de massa pós-Revolução Industrial como a experiência fundamental que subjaz essa forma de dominação.

Tal fato demonstra a importância da apropriação que Arendt faz do pensamento de Montesquieu para a tipificação do totalitarismo como uma forma de governo inaudita, baseada em uma experiência fundamental que, embora conhecida dos homens, nunca foi utilizada como base para os assuntos humanos. Mas não só, pois, ao fazê-lo, Arendt também propõe uma leitura *sui generis* da história da filosofia política enquanto uma tradição que produz uma fuga da política. Assim, sua interpretação de Montesquieu também é, de certo modo, uma tentativa de reabilitar a possibilidade de uma filosofia capaz de pensar a política sem anular a capacidade dos seres humanos de agirem. Ou seja, uma filosofia que pense o fenômeno da ação sem desvalorizar a pluralidade humana.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Org. de Antonio Abranches. Trad. de Helena Martins et. al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. de Mário W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.
- ARENDDT, Hannah. **A promessa da Política**. Org. de Jerome Kohn. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. 11. e. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, Hannah. A grande tradição. Trad. P. Bodziak e A. Correia. **O que nos faz pensar**, v. 20, n. 29, p. 273-298, 2011.

- ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Vizenzo Cocco. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. 10. e. Brasília: UnB, 2001.
- BODZIAK JR., Paulo Eduardo; CORREIA, Adriano. Nota 1. In: ARENDT, Hannah. A grande tradição. Trad. P. Bodziak e A. Correia. **O que nos faz pensar**. v. 20, n. 29, p. 273-298, 2011.
- CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. Tec. Adriano Correia. 11. e. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (p. XIII-XLIV).
- DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**. Ano 5, n. 9, Fortaleza, p. 39-62, jan./jun. 2013.
- FRATESCHI, Yara. Juízo e opinião em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, 24(1), 35-65, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p35-65>>. Acessado em: 10 dez. 2023.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).
- KOHN, Jerome. Introdução à obra “A promessa da política”. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da Política**. Org. de Jerome Kohn. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009 (p. 7-40).
- MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores).

Recebido em: 04/01/2024

Aprovado em: 06/05/2024